This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

HD WIDENER
HW JRGb V

Die

christliche Lehre

von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes

in ihrer

geschichtlichen Entwicklung.

Von

Dr. Ferdinand Christian Baur,

ordentl. Professor der evang. Theologie an der Universität zu Tübingen,
Ritter des Ordens der würtemb. Krone.

Erster Theil.

Das Dogma der alten Kirche bis zur Synode von Chalcedon.

Tübingen,
Verlag von C. F. Osiander.
1841.

~~1842.84.7~~
C 1102.59.30
✓

Library fund
subscribed in 1842

Vorrede.

Ich laſſe hier auf meine im Jahr 1838 erſchienene Geſchichte der Lehre von der Verſöhnung die gleiche Bearbeitung eines andern Theils der chriſtlichen Dogmengeſchichte folgen, der beiden Dogmen von der Dreieinigkeit und Menſchwerdung, die ich aus Gründen, die in der Natur der Sache ſelbſt liegen, zuſammennehmen zu müſſen glaubte. Wie es die Aufgabe des Dogmenhiſtorikers iſt, die einzelnen Dogmen aus der iſolirten Stellung, in welche ſie durch die trennende und zerſtückelnde Anſicht der ältern Theologie gekommen ſind, ſo viel möglich herauszunehmen und in der Einheit des Dogma zu begreifen, ſo iſt es eigentlich die Lehre von Gott und dem Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menſchen, wie es durch die Lehre vom Gottmenſchen beſtimmt wird, was ich hier zum erſtenmal zum Gegenſtand einer zuſammenhängenden geſchichtlichen Entwicklung mache. Es werden daher nicht nur jene kirchlichen Dogmen durchaus unter den ſpeculativen Geſichtspunct geſtellt, aus welchem die Idee Gottes aufgefaßt werden muß, ſondern es wird auch in der ſpätern Zeit, in welcher Philoſophie und Theologie ſich mehr ſcheiden, die Dogmengeſchichte in ein engeres Verhältniß zur Geſchichte der Philoſophie geſezt, als gewöhnlich geſchieht.

Ich kann meinen theologischen Standpunct für die Auffassung der Geschichte des christlichen Dogma aus meiner Schrift über die Lehre von der Versöhnung als bekannt voraussezen, aber diese Schrift legt mir nun auch die Nothwendigkeit einer Rechtfertigung desselben auf.

Je mehr es mein Bestreben ist, der sogenannten Dogmengeschichte eine tiefere wissenschaftliche Bedeutung zu geben und die Geschichte als das aufzufassen, was sie für den denkenden Geist seyn soll, desto weniger kann es mich befremden, daß auch meine historisch-theologischen Untersuchungen denselben Widerspruch erfahren, welchem überhaupt die neuere wissenschaftliche Theologie ausgesezt ist. Würde nur dieser Widerspruch sich immer auch auf eine gründlichere und würdigere Weise vernehmen lassen! Wenn ich aber die verschiedenen Urtheile, die über meine frühere Schrift gefällt worden sind, so weit ich sie kennen zu lernen Gelegenheit hatte, mir vergegenwärtige, so weiß ich in der That nicht recht, was denn der eigentliche Gegenstand meiner Rechtfertigung seyn soll. Man hat mir in materieller Hinsicht nichts Verfehltes und Unrichtiges nachgewiesen, meine Sorgfalt in Erforschung und Benüzung der Quellen anerkannt, sogar meiner Auffassung und Behandlung des historischen Stoffs im Allgemeinen das Lob nicht versagt, und doch ist es immer wieder Eines, was keiner meiner Kritiker mir hingehen lassen kann, was nach allem, was sie an meinen Schriften rühmen, das entscheidende Uebergewicht immer wieder auf die Seite des Tadels legt, und so Manchen sogar nur mit einem

tiefen Schmerz des Bedauerns von mir scheiden läßt, nämlich nichts anders, als daß ich ein Hegelianer sey. Hiemit ist mit Einem Male alles gesagt, was meinen Schriften und mir das Urtheil spricht, und es bleibt nun mir überlassen, in mich zu gehen und den ganzen schweren Inhalt dieses Endurtheils bei mir selbst zu bedenken.

Bei der Schwierigkeit, mir hierüber Rechenschaft zu geben, kann ich dem Herrn Professor Rettberg, welcher, wenn ich mich recht erinnere, zuerst mit einer Beurtheilung meiner Schrift auftrat *), nur Dank dafür wissen, daß er sich über meinen angeblichen Hegelianismus näher erklärte.

Das Hauptgebrechen meines auf der Grundlage der Hegel'schen Philosophie erbauten Standpuncts findet Herr Prof. Rettberg darin, daß ich dem Begriff die Rolle des sich selbst Entwickelns und sich mit sich selbst Vermittelns zutheile. Wie die Speculation in der Hegel'schen Schule nicht darin bestehe, daß der forschende

*) In den Götting. gel. Anz. 1839. S. 1769 f. St. 178 f. Die gelehrten Anzeigen der Georgia Augusta scheinen mir überhaupt nicht sehr gewogen zu seyn. Wie empfindlich hat sich Herr K. R. D. Lücke schon bei mehreren Gelegenheiten namentlich über meine Kritik der Schleiermacher'schen Lehre geäussert! Der süßen Behaglichkeit der Gefühlstheologie kann freilich die speculative Kritik, die keine Freundin des zweideutigen Schwankens ist, oder des unthätigen Zuwartens, „bis es etwa Gott gefällt, durch weitere Entwicklungen des christlichen Denkens und Lebens die Räthsel des Denkens zu lösen", nur als „die Tyrannei des philosophischen Begriffs" erscheinen.

Denker den Begriff untersucht, analysirt, entwickelt, sondern, wie dem Begriff längst zugemuthet werde, sich selbst zu entwickeln, sobald er nur den Anstoß erhalten habe, ebenso führe ich dieses Geschäft durch die Geschichte durch. Schon hier muß ich meinen Herrn Recensenten fragen, ob ihm der Widerspruch ganz entgangen ist, in welchen er gleich in den ersten Sätzen sich mit sich selbst verwickelt? Das Wesen der Hegel'schen Speculation soll darin bestehen, daß nicht der Denker den Begriff, sondern der Begriff sich selbst entwickelt, und doch schreibt er eben dieses Geschäft des sich selbst entwickelnden Begriffs unmittelbar mir selbst zu. Bin denn ich der Begriff, und wenn Hr. Rettberg so billig seyn wird, mich nicht für den Begriff zu halten, wird er nun nicht auch mich als forschenden Denker gelten lassen wollen, welcher den Begriff entwickelt? Worin besteht also der Unterschied meiner angeblich Hegel'schen Methode und jener andern? Wie schief und unrichtig ist schon hier von vorn herein alles aufgefaßt! Nach solchem Anfang schreitet Hr. Rettberg zu der Anklage fort, daß die von mir in die Geschichte der Dogmen eingeführte Potenz des Begriffs, deren Berechtigung sich nur vom Boden der Hegel'schen Philosophie herschreibe, die wesentlichsten Forderungen des Protestantismus verleze. Nicht nur seyen die Kirchenlehrer, durch deren Thätigkeit die Entwicklung der Dogmen geschah, in Gefahr, ihrer Bedeutung als intelligente, selbstständige Individuen beraubt zu werden, sie sinken zu bloßen Vehikeln herab, an welchen sich der Proceß des sich selbst forttreibenden

Begriffs realisire, sondern es bliebe die schwierigere Frage zurück, welche Stellung diese neu erkannte Norm des Begriffs mit ihrer absoluten Nothwendigkeit zu der kirchlichen Auctorität erhalten soll, die den Dogmen beizulegen sey. Ein evangelischer Standpunct in der Beurtheilung der Dogmen sey dieß doch in der That nicht, der von der normativen Auctorität der Schrift nichts wisse, wo vielmehr der Begriff eine so absolute Selbstständigkeit erhalten habe, daß sie einer solchen Stütze gar nicht bedürfe. — Auch hier ist sogleich zu sehen, wie wenig Hr. Rettberg über den wahren Stand der Sache orientirt ist. Was versteht er denn unter der normativen Auctorität der Schrift? Nur wenn diese Auctorität eine absolute im strengsten Sinne ist, hätte er Recht, denn nur in diesem Falle würde der ganze Inhalt des Dogma mit der in der Schrift enthaltenen Lehre in eine unzertrennliche, jede Bewegung des Begriffs ausschliessende, Einheit zusammenfallen; aber es bliebe in diesem Falle auch nichts anderes übrig, als die schlechthinige Abhängigkeit von dem Buchstaben der Schrift. Mag nun dieß die Ansicht Herrn Rettbergs seyn oder nicht, in jedem Fall wird er nicht läugnen können, daß eine absolute Auctorität der Schrift in diesem Sinne, wie sie allerdings die ältern protestantischen Theologen, im offenbarsten Widerspruch mit dem protestantischen Princip, dem freien Rechte der Schriftforschung, behaupteten, längst auf so vielen Puncten durchbrochen ist, daß sie nicht mehr als allgemein anerkannte Lehre angesehen werden kann. Ist aber die

normative Auctorität keine absolute, ist sie also nicht der absolute Begriff selbst, so ist sie ebendamit zu einem bloßen Moment des Begriffs herabgesezt, und die durch die Voraussezung der absoluten Auctorität der Schrift bedingte Form des Dogma ist selbst nur eine der verschiedenen Formen, die auf die Einheit des Begriffs bezogen und ihr untergeordnet werden müssen. Diese Verschiedenheit der Formen ist eine Thatsache der Geschichte, und es kommt daher die Einwendung Herrn Rettbergs nur auf die Frage zurück, warum es ungeachtet der normativen Auctorität der Schrift so viele Gestaltungen des Dogma gibt, welche die normative Auctorität der Schrift nicht als eine absolute anerkennen, worüber er doch nicht mit mir und meiner Methode wird rechten wollen.

Der Hebel, mit dessen Hülfe ich die Selbstentwicklung des Begriffs einführe, sagt Hr. Rettberg weiter, sey der Gegensaz des Subjectiven und Objectiven, der in großartigen Zügen das Netz (welche Vergleichung!) herleihen soll, worauf die einzelnen Erscheinungen eingetragen werden. Daß das Mittelalter bis zur Reformation die Zeit der unmittelbaren Objectivität sey, sey in mancher Hinsicht treffend, aber auch wieder zu allgemein und unbestimmt. Indeß trete doch der aufgestellte Character auf einem Puncte dieser Periode scharf ausgeprägt hervor, in der Anselm'schen Satisfactionstheorie. Ob aber diesen Character auch hinreichend, um ihn der ganzen Periode aufzudrücken? Welcher Gewaltstreich also, ein Jahrtausend geradezu

in eine Classification aufzunehmen, die ihr völlig fremd sey, deren Character erst nach Ablauf desselben durch die Genialität eines Denkers hervortrete! — Wie konnte aber Hr. Rettberg die von mir durch die ganze Entwicklung nachgewiesene Gleichartigkeit der Anselmischen Theorie mit der ihr vorangehenden völlig übersehen? Hätte er nicht schon den Ausdruck: „unmittelbare Objectivität" ganz mißverstanden (sofern er nämlich nicht zu ahnen scheint, daß diese Objectivität eine blos vorgestellte ist), so hätte ihm doch unmöglich entgehen können, daß die Versöhnung hier wie dort derselbe, von Gott veranstaltete, äussere geschichtliche Hergang ist, und daß es an sich derselbe, von Gott ausgehende und in Gott zurückgehende, Act ist, ob dem Teufel ein höheres oder geringeres Recht dabei zugeschrieben wird. Daß die Stellung des Teufels eine andere wird, ist nur der nothwendige Fortschritt, die Theorie selbst aber bleibt völlig dieselbe, wie ja auch schon daraus erhellt, daß der Prozeß fort und fort um dieselbe Grundidee sich bewegt, die Idee der Gerechtigkeit. Es ist daher nur die Unfähigkeit des Beurtheilers, sich in die Sache hineinzudenken und die verschiedenen Momente derselben zu unterscheiden, was ihn hier nur einen Gewaltstreich sehen läßt. Einen gleichen Beweis der Ungeübtheit, mit philosophischen Begriffen umzugehen, oder des Mangels an philosophischer Bildung, gibt Hr. Rettberg in allem demjenigen, was er über den Pelagianismus sagt, in dessen Nichtbeachtung er den größten Mißgriff bei Durchführung

meines Thema's erblicken zu müssen glaubt, oder vielmehr, dessen absichtliche Nichtbeachtung (welche Verdächtigung!) allein die Durchführung desselben gestattet habe. Gerade was ich die subjective Auffassung nenne, und erst der zweiten Periode seit der Reformation zuschreibe, daß der Mensch die Versöhnung mit Gott in seinem Selbstbewußtseyn vollziehe, sey so entschieden Sache des Pelagianismus in allen seinen Formen, daß nur die gänzliche Reticenz davon mir gestattet habe, die Objectivität jener Zeit so absolut hinzustellen. So weit pelagianisirende Elemente irgendwo vorhanden seyen, sey auch der Character der Subjectivität damit gegeben, und so weit die katholische Kirche des Mittelalters jene pelagianische Tendenz verfolge, entsage sie auf dem Boden dieses Dogma der Objectivität durchaus. Was das Mönchsthum anders sey, als ein Versuch, durch Subjectivität die Versöhnung mit Gott zu erwirken? Ob nicht Ascese, Kasteyung auf dasselbe hinauskomme? Gerade der Hochpunct des Mittelalters, wo nach meiner Theorie die volle Objectivität herrschen müßte, das 13te Jahrhundert, rufe die Geisselbuße hervor, die doch in der That als die vollendetste Subjectivität auf diesem Gebiet gelten müsse. Was sey ferner von den guten Werken zu sagen, was von dem Schaze der überflüssigen Verdienste, als Basis der katholischen Ablaßtheorie? Es bleibe unbegreiflich, wie ich diese so entscheidenden Partien in der Dogmatik des Mittelalters habe übersehen können, oder sie zu verschweigen gewagt habe, weil sie sofort

meine ganze Theorie über den Haufen werfen. — Eine in der That höchst merkwürdige Stelle, bei welcher Hr. Rettberg wieder seiner Sache so gewiß ist, daß er mich wiederholt beschuldigt, in böslicher Absicht solche Partien, die ich nicht brauchen konnte, verschwiegen zu haben, eine Voraussezung, bei welcher es doch gewiß, wenn es sich so verhielte, auch abgesehen von meinem Hegelianismus, gar zu traurig mit mir stünde! Die Geisselbuße also auf dem Hochpunct des Mittelalters ist nach der Ansicht Herrn Rettbergs die vollendetste Subjectivität und daher auch der vollendetste Gegensaz gegen die Anselm'sche Satisfactionstheorie! Hätte doch Herr Rettberg nur an das bekannte Lied der Geissler **Stabat mater dolorosa** gedacht, und an Verse, wie: **Crucifixi fige plagas Cordi meo valide, Nati tui vulnerati, Tam dignati pro me pati, Poenas mecum divide — Fac me plagis vulnerari Cruce hac inebriari** u. s. w., es hätte ihm schon dieß den Zusammenhang der Geisselbuße mit dem Satisfactionsdogma in seiner ganzen crassen Gestalt zeigen können. Aber freilich, um auch nur einen solchen Zusammenhang zu sehen, gehört mehr Gewandtheit im philosophischen Denken dazu, als Herr Rettberg zu besizen scheint. Er meint, alles sey subjectiv, was am Menschen vorgeht, und alles, was in einer gewissen Beziehung subjectiv ist, sey die absolute Subjectivität selbst. Deßwegen steht ihm der Geissler, welcher, von dem Zorne Gottes niedergedrückt, die **flagella Dei** über sich ergehen läßt, mit dem specu-

lativen Denker, welcher nur in dem Selbstbewußtseyn des Geistes die Macht erkennt, das Geschehene ungeschehen zu machen, völlig auf einer und derselben Stufe der vollendetsten Subjectivität. Kann es eine äusserlichere Auffassung geben? Die Geisselbuße ist allerdings die am Subject sich vollziehende Seite der von dem Gottmenschen geleisteten Satisfaction, aber welcher Denkende kann übersehen, daß die Geisselbuße das Satisfactionsdogma zu ihrer nothwendigen Voraussezung hat, und daß daher auch die Stellung des Subjects zu der objectiven Gottesidee, wie sie sich in der dem Satisfactionsdogma zu Grunde liegenden Idee der Gerechtigkeit ausdrückt, ganz dieselbe ist? Ist denn der unter den Schlägen der Geissel blutende, vor dem Zorn Gottes in knechtischer Angst sich beugende, Mensch das freie selbstbewußte Subject, und nicht vielmehr das gerade Gegentheil? Nicht anders verhält es sich mit allem Uebrigen, worauf sich Hr. Rettberg beruft. Wie äusserlich ist der ganze katholische Versöhnungsprozeß, welcher die versöhnende Macht in den Schaz der überfließenden Verdienste sezt! Hat nicht auch in dieser Beziehung das Subject seines Selbstbewußtseyns sich völlig entäussert und an eine rein äusserliche Objectivität hingegeben, zu welcher es in einem blos passiven Verhältniß steht? Der Prozeß der Versöhnung nimmt ausserhalb des Subjects seinen Verlauf, und das Subject ist ebensowenig wahrhaft dabei und als Subject thätig, als bei der eigentlichen Satisfaction. Da Hr. Rettberg das Wesen des Pela-

gianismus hauptſächlich in ſolche Erſcheinungen ſezt, wie die genannten ſind, ſo iſt ſchon dadurch das ganze Zeugniß, für welches er den Pelagianismus gegen mich aufruft, widerlegt, und ich bin daher nicht im Stande, einzuſehen, was ich durch die abſichtliche oder unabſichtliche Nichtbeachtung des Pelagianismus ſo ſchwer verſchuldet haben ſoll. Will aber Hr. Rettberg noch weiter das Verhältniß des Pelagianismus zum Auguſtinismus gegen mich geltend machen, ſo könnte ihm ſchon das Eine als Antwort genügen, daß ich ja nicht die Lehre von dem Verhältniß der Gnade und Freiheit, ſondern nur die Lehre von der Verſöhnung zum Gegenſtand meiner Unterſuchung gemacht habe, allein ich reiche damit noch nicht aus, indem meinem Herrn Recenſenten Pelagianismus und Subjectivität ſo ſehr identiſche Begriffe geworden ſind, daß er denſelben Pelagianismus, mit welchem er meine Auffaſſung des ältern Dogma beſtritten hat, nun auch als Grund zu der neuen, nicht minder ſchweren, Anklage gebraucht, ich habe, nur um meine Hypotheſe von der Subjectivität der Reformation durchzuführen, mich zu der gröbſten Entſtellung des reformatoriſchen Prinzips verleiten laſſen. Wenn der einzige Grund des Heils in der Gnade Gottes liege, wie ihn die Reformatoren ſo entſchieden fordern, wenn dem Subject durch die Lehre von der Erbſünde auch jeder Antheil an dem Werke der Verſöhnung abgeſprochen werde, wenn alles darauf hinauskomme, das ſubjective Verdienſt völlig zu negiren, ſo müſſe man an ſeinen geſunden Sinnen verzweifeln,

wenn nun doch der Reformation die Tendenz fürs Subjective aufgebürdet werde. Der einzige Grund, der sich hier scheinbar noch geltend machen ließe, würde der Grundsaz vom rechtfertigenden Glauben seyn, durch welchen die Versöhnung, als im Gebiete des Subjects geschehen, gefordert würde. Allein der Glaube sey ja die totalste Entäusserung der Subjectivität, er sey ja das vollste Verzichten auf die eigene Thätigkeit, und die freudige Hingabe an das fremde Objective, und nehme man dazu, daß auch der Glaube erst als eine Wirkung des heiligen Geistes in uns betrachtet werde, so sey auch hier die ganze Grundlage streng objectiv geworden. Nur so weit ein pelagianisirendes Element den Grundsäzen der Reformation nachgesagt werden könnte, ließe sich die angebliche Subjectivität rechtfertigen, und dieß würde in der lutherischen Kirche auf jenes Minimum der Selbstthätigkeit hinauskommen, wo dem Menschen die selbstständige Annahme des angebotenen Heils zugestanden werde, was aber doch ein so untergeordneter Punct, der ganzen Lehre von der Erbsünde gegenüber, seyn werde, daß wiederum nur mit gänzlicher Verbannung der reformatorischen Tendenzen darin ein Hervorbrechen der Subjectivität gefunden werden könnte. Die Behauptung einer Schule, die deßhalb in der Reformation eine Tendenz zum Subjectiven nachzuweisen suche, sey hienach nur aus ihrem gänzlichen Nichtachten der historischen Thatsachen selbst zu erklären, und um so mehr sey zu beklagen, daß mein sonst gewiß so tüchtiger Sinn für historische Auffassung sich hier habe

Voraussetzungen hingeben können, die bei einiger Prüfung sich sofort als unhaltbar ergeben. Der Begriff des Subjectiven sey viel zu allgemein und unbestimmt, gleiche viel zu sehr einer wächsernen Nase, um darauf die Grundzüge der Reformation zurückführen zu können. Auch das formale Princip der Reformation von der alleinigen Auctorität der Schrift gehöre nur der ersten Begeisterung Luthers in der wieder erlangten evangelischen Freiheit an, sey aber nachher ebenso entschieden wieder ausgestoßen worden (welche grundfalsche Behauptung, und welcher Widerspruch mit der obigen, von der normativen Auctorität der Schrift gegen mich genommenen, Einwendung!). Objectivität falle zusammen mit der anselmisch-kirchlichen Ansicht von dem Dogma, Subjectivität dagegen mit dem pelagianischen Abfall davon, und dadurch sey am vollständigsten das ganze Phantom von dem sich selbst forttreibenden Begriff zerstört, denn nun liege auf allen Entwicklungspuncten der Kirche überall das Objective neben dem Subjectiven, als zwei einander stets begleitende und bekämpfende Potenzen, im fünften Jahrhundert sey dieser Gegensaz zwischen Augustin und Pelagius schon ebenso scharf ausgebildet, als im sechszehenten zwischen der evangelischen Theorie und der sociniamischen, oder im achtzehenten zwischen den Anhängern der kirchlichen Lehre und dem Rationalismus. Daß von jenen zwei Richtungen in der Auffassung des Dogma zu verschiedenen Zeiten die eine mehr als die andere hervortrete und darin auch wohl ein ewiges Gesez des menschlichen Geistes erkannt werden könne,

Rettberg erklären, daß der Glaube in allen Lehrbegriffen der durch die Reformation entstandenen Parteien durchaus die wesentliche Form ist, ohne welche nichts in das Subject aufgenommen werden kann, was für dasselbe eine wahrhaft christliche Bedeutung haben soll? Das ist das unmittelbare, lebendige Dabeiseyn des Subjects bei allem, was für das Subject seyn soll die unendliche Macht des Selbstbewußtseyns, und dieser Umschwung aus der Objectivität in die Subjectivität verliert dadurch nichts an seiner innern Bedeutung, daß das Princip, das ihn hervorrief, noch nicht in seiner Reinheit durchdrang, und die freie Subjectivität, wie die Geschichte es zeigt und die Natur der Sache mit sich bringt, eine noch vielfach gebundene und gehemmte blieb, und selbst erst ihren eigenen Proceß der Vermittlung durchlaufen mußte.

Was ist denn nun aber, muß ich nach allem diesem fragen, mein angeblicher Hegelianismus, durch dessen Anschuldigung Herr Prof. Rettberg meine historischen Untersuchungen für bloße Misgriffe und Gewaltschritte erklärt, und alle Resultate derselben über den Haufen werfen zu können meint? Ist es nicht das offenbarste Unrecht, das er an mir begangen hat, und habe ich nicht das volle Recht, zu sagen, was er Hegelianismus nennt, ist nichts anders als das gerade Gegentheil von allem demjenigen, was er in der Beurtheilung meiner Schrift an den Tag gelegt hat, die wissenschaftliche Betrachtung der Sache, gegenüber einem durchaus unwissenschaftlichen, von völligem Mangel an philosophischem Denken zeugenden Verfahren? Nenne man die speculative Me-

thode Hegelianismus, oder wie man ſonſt will, das Weſen der Speculation iſt und bleibt die denkende Betrachtung des Objects, mit welchem man es zu thun hat, die Stellung des Bewußtſeyns zu demſelben, in welcher es als das erſcheint, was es wirklich iſt, das Beſtreben, ſich in den objectiven Gang der Sache ſelbſt hineinzuſtellen, um demſelben in allen ſeinen Momenten, in welchen er ſich ſelbſt fortbewegt, zu folgen. Das geſchichtlich Gegebene ſoll alſo nicht blos äuſſerlich, nach dieſer oder jener zufälligen Beziehung, in welche das Subject zu demſelben ſich ſezt, aufgefaßt, ſondern nach ſeinem innern weſentlichen Zuſammenhang begriffen werden. Die einzige Vorausſezung, die dabei gemacht wird, iſt, daß die Geſchichte nicht blos ein zufälliges Aggregat, ſondern ein zuſammenhängendes Ganzes iſt. Wo Zuſammenhang iſt, iſt auch Vernunft, und was durch die Vernunft iſt, muß auch für die Ver..unft ſeyn, für die denkende Betrachtung des Geiſtes. Ohne Speculation iſt jede hiſtoriſche Forſchung, mit welchem Namen ſie auch prangen mag, ein bloßes Verweilen auf der Oberfläche und Auſſenſeite der Sache, und je wichtiger und umfaſſender der Gegenſtand iſt, mit welchem ſie ſich beſchäftigt, je unmittelbarer er dem Element des Denkens angehört, deſto mehr kommt es darauf an, nicht blos, was der Einzelne gedacht und gethan, in ſich zu reproduciren, ſondern die ewigen Gedanken des ewigen Geiſtes, deſſen Werk die Geſchichte iſt, in ſich nachzudenken. Man glaube doch nicht, daß durch eine ſolche Betrachtung des Allgemeinen die Individuen zu

und eifrig zusammenträgt, wie wenn es keine unsichtbare Kirche gäbe, und nicht diese allein die Wahrheit der sichtbaren wäre, irgend eine Gefahr fürchten zu müssen glaubt. Wie es die Gegner der Wissenschaft zu allen Zeiten im Gebrauch gehabt haben, gegen jeden Philosophen und speculativen Theologen, der durch den neuen Aufschwung, welchen er dem geistigen Leben gibt, ihre kleinlichten Interessen verlezt, die alten, trivialen Vorwürfe so lange zu wiederholen, bis man sie auf einen neuen Namen übertragen kann, so hat man sich nun schon seit einiger Zeit mit Schelling und Schleiermacher nach so Vielem, was auch bei diesen Heroen teutscher Wissenschaft zu ihrer Zeit nur zum Anstoß und Aergerniß gereichte, ausgesöhnt, um nun den Namen Hegels um so ausschließlicher zum Gegenstand aller gegen die Philosophie und speculative Theologie gerichteten Angriffe machen zu können. Je persönlicher man die Sache wendet, desto leichter und gewisser kann man seinen eigentlichen Zweck erreichen. Indem man nicht gegen die Wissenschaft selbst, sondern nur gegen einen einzelnen Philosophen, welcher der stehenden Voraussezung gegenüber, von welcher man ausgeht, nur absolut Unrecht haben kann, nur gegen einen Abgott der Zeit, welcher den schlimmsten Götzendienst einführt, eine Begriffsvergötterung, welche den Menschengeist auf den Thron des ewigen Gottes sezt (Fleisch und Blut darauf zu sezen, darf man sich freilich nie scheuen!), nur gegen ein solches Extrem seine Stimme zu erheben scheint, ist man nicht nur der Mühe

überhoben, durch ernsteres Eindringen in ein System, wie das Hegel'sche ist, sich mit der Sache, über welche man absprechen will, erst näher bekannt zu machen; sondern man kann nun auch seinen eigenen Mangel an Bedeutung für die Wissenschaft, seine geistige Unfreiheit, alles, was man gegen die Denk- und Lehrfreiheit thut, als deren offener Gegner man freilich nie angesehen seyn will, unter dem glänzenden Schilde eines Verfechters der heiligen Sache des christlichen Glaubens verbergen; kann das Werk seiner sichtbaren Kirche um so freudiger treiben, und dem hierarchischen Geiste der Zeit, der seinen Dienern einen ganz andern Lohn zu bieten weiß, als die Wissenschaft es vermag, um so ungescheuter nach seiner innersten Neigung huldigen. Dieß ist der Geist, der gegenwärtig in der teutschen Wissenschaft, in der Theologie der protestantischen Kirche, immer weiter um sich zu greifen droht, und wenn selbst solche Männer, welche die heilige Weihe der Wissenschaft gegen ein solches Blendwerk ganz anders schüzen sollte, den dämonischen Eingebungen dieses Geistes der Zeit nicht zu widerstehen vermögen, so ist dieß nur ein um so sprechenderes Zeichen der Zeit, in welcher wir leben.

Bei diesem Stande der Dinge kann es nur als ein sehr undankbares Geschäft erscheinen, sich mit Untersuchungen abzugeben, welche aufs neue den Beweis geben, daß der absolute Punct, in welchem die sichtbare Kirche sich in sich selbst abschließen und alle Anforderungen des wissenschaftlichen Denkens von sich zurückweisen zu können meint, in keinem Zeitalter der christlichen Kirche zu

finden ist, daß die Geschichte des christlichen Dogma, je tiefer man in sie eindringt, nur um so mehr auch als die eigene innere Kritik derselben erscheint, die mit unwiderstehlicher Macht fort und fort weiter treibt, und dem denkenden Bewußtseyn immer wieder eine neue Aufgabe vorhält, nach deren Lösung erst zu ringen ist; aber gleichwohl wird es auch ferner nicht an Solchen fehlen, die, unbekümmert um die Anfeindungen der Gegner, auf dem schmalen, nur von Wenigen gekannten, Pfade fortzugehen, für ihren Beruf halten werden.

Schließlich kann ich es nur mit der Reichhaltigkeit des Stoffs, welchen die ersten Jahrhunderte in Dogmen, die nach der gewöhnlichen Ansicht schon in so früher Zeit zu ihrem vollkommenen Abschlusse gekommen sind, jedem darbieten, welcher sich von den großentheils so oberflächlichen Arbeiten der Vorgänger zu den Quellen wendet, entschuldigen, daß ich die Geschichte derselben in diesem ersten Bande, ungeachtet seines Umfangs nicht weiter fortzuführen vermochte, als bis zu der Synode von Chalcedon. Da ich mich ganz nach dem Gegenstand richte, so kann ich nicht voraus bestimmen, ob ich das angefangene Werk in Einem oder in zwei Bänden (die jedoch in keinem Falle dem ersten an Umfang gleichkommen werden) zu vollenden im Stande seyn werde. Mein Wunsch und Streben ist nur, auch mit diesem Werke, soweit es meine Kräfte gestatten, der Sache der Wahrheit zu dienen.

Inhalt.

Einleitung.

	Seite
Bestimmung der Aufgabe	1 — 5
Die vorchristlichen Religionen	5 — 78
I. Das Heidenthum	5 — 46
1. als Religion in seinen verschiedenen Formen	5 — 37
Indische Religion: Brahmanismus und Buddhaismus	7 — 19
Persische Religion	19 — 23
Aegyptische Religion	23 — 28
Griechische Religion	28 — 37
2. als Platonismus	37 — 46
II. Das Judenthum	46 — 78
1. als alttestamentliche Religion . .	46 — 59
2. als alexandrinische Religions-Philosophie	59 — 78
Die christliche Lehre des neuen Testaments . . .	78 — 102
Das Christenthum als absolute Religion .	78 — 80
Die Elemente des christlichen Trinitätsbegriffs im neuen Testament	80 — 92
Verhältniß des johanneischen Logos zum philonischen	92 — 102
Der allgemeine Entwicklungsgang des kirchlichen Dogma und die Perioden desselben	102 — 107
Die bisherigen Bearbeitungen der Geschichte des Dogma	108 — 128
G. Bull, D. Petau u. a. Möhler . . .	108 — 114
Souverain, Stark, Löffler, Martini, Münscher u. a.	114 — 119
Neander, Baumgarten-Crusius u. a. . .	119 — 128

Erste Periode.

Seite

Das Dogma der alten Kirche bis zur Synode in Chalcedon . . . . . 129 — 948

Uebersicht 131

Erster Abschnitt.

Von der ältesten Zeit bis zur Synode in Nicäa.

Die Homousie des Sohns mit dem Vater 132 — 341

Erstes Kapitel.

Die ältesten, der Logos-Idee vorangehenden und von ihr unabhängigen Vorstellungen . . . 132 — 163

Die apostolischen Väter . . . . . 132 — 137

Die gnostischen Systeme . . . . . 137 — 149

Die pseudoclementinischen Homilien und der Ebionitismus . . . . . 149 — 159

Uebergang . . . . . 159 — 163

Zweites Kapitel.

Die von der Logos-Idee ausgehenden Kirchenlehrer . 163 — 186

Justinus der M., Tatianus, Theophilus, Athenagoras, Irenäus, Tertullian . . 163 — 181

Physischer Prozeß der Emanations-Idee . 182 — 184

Das Verhältniß Gottes und der Welt. Tertullian und Hermogenes . . . . . 184 — 186

Drittes Kapitel.

Die alexandrinischen Kirchenlehrer Clemens und Origenes . . . . . 186 — 243

Die Verschiedenheit des Standpuncts der ältesten Kirchenlehrer . . . . . 186 — 191

Die Abstractheit der Gottes-Idee . . . 191 — 194

Die Logoslehre des Clemens . . . . 194 — 196

Origenes . . . . . 196 — 241

Seine Lehre von der Trinität . . . . 196 — 208

Sein System im Ganzen . . . . . 208 — 242

Lehre von der Welt . . . . . 208 — 216

Die Menschwerdung des Logos . . . 216 — 222

Seite

Die Seele und der Leib Christi . . . 222 — 229
Die Wiederbringung aller Dinge . . . 230 — 233
Allgemeiner Character des Systems . . . 233 — 243

Viertes Kapitel.

Die Monarchianer oder die Unitarier . . . 243 — 305
1. Die Eine Seite der Unitarier . . . 243 — 275
Praxeas . . . . . 245 — 254
Noëtus . . . . . 254 — 256
Sabellius . . . . . 256 — 275
2. Die andere Seite der Unitarier . . . 275 — 305
Theodotus und Artemon . . . . 275 — 283
Beryllus . . . . . 284 — 292
Paulus von Samosata . . . . 293 — 305

Fünftes Kapitel.

Die Schüler des Origenes, der alexandrinische und römische Dionysius, der Anfang des arianischen Streits, die Synode zu Nicäa . . . . 306 — 341
Theognostus, Pierius, Gregorius Thaumat. . 307 — 309
Subordinationssystem des Dionysius von Alex. 309 — 311
Der römische Dionysius und der Conflict drei verschiedener Vorstellungen . . . . 311 — 320
Arius . . . . . 320 — 324
Der Widerspruch der Gegner . . . . 324 — 329
Die Bedeutung des Arius und seiner Lehre . 329 — 333
Die Synode in Nicäa . . . . . 334 — 341

Zweiter Abschnitt.

Von der Synode in Nicäa bis zur Synode in Constantinopel im J. 381.

Die Homousie des Sohns und des Geistes mit dem Vater . . . 342 — 558
Uebergang . . . . . 342 — 343

Erstes Kapitel.

Der arianische Lehrbegriff . . . . . 343 — 395
Die Lehre des Arius in ihrer weitern Entwicklung 343 — 350
Character des Arianismus . . . . . 350 — 361

	Seite
Aëtius	361 — 365
Eunomius	365 — 387
Seine Lehre vom Sohn Gottes . . .	365 — 373
Sein speculativer Standpunkt . . .	373 — 380
Seine Differenz von Arius	380 — 387
Dialectischer Character des Arianismus . .	387 — 395

Zweites Kapitel.

Der nicänisch athanasianische Lehrbegriff, 1. nach der Entwicklung des Athanasius . . .	395 — 440
Die Hauptmomente des Athanasius . . .	395 — 425
Die absolute Idee Gottes des Vaters . .	396 — 409
Die absolute Idee des Sohns	409 — 416
Der absolute Inhalt des christl. Bewusstseyns	416 — 425
Das Eigenthümliche des athanas. Trinitätsbegriffs	425 — 440

Drittes Kapitel.

Der nicänisch athanasianische Lehrbegriff. 2. nach der Darstellung der übrigen orthodoxen Kirchenlehrer, des Basilius, Gregorius von Nazianz und Gregorius von Nyssa	441 — 470
Die Momente des Unterschieds und der Einheit	441 — 465
Das Ungenügende der Versuche ihrer Vermittlung	465 — 470

Viertes Kapitel.

Der semiarianische Lehrbegriff	471 — 490
Die Lehre des Eusebius von Cäsarea und des Cyrillus von Jerusalem	471 — 475
Die antiochenischen und sirmischen Glaubensformeln	475 — 482
Der eigentliche Semiarianismus	482 — 490

Fünftes Kapitel.

Die Lehre vom heiligen Geist	491 — 525
Das Schwankende der bisherigen Lehrweise. Der Uebergang zu der Lehre von der Homousie	491 — 502
Das spekulative Moment derselben und ihre positive Begründung	502 — 516
Die Einwendungen und die Lehre der Gegner .	516 — 522
Ihre Widerlegung und die Fixirung der Lehre .	522 — 525

Sechtes Kapitel.

	Seite
Die Lehre des Marcellus und Photinus	525 — 558
Die Lehre des Marcellus vom Logos	525 — 539
Seine Lehre vom heiligen Geist	539 — 541
Die Lehre des Photinus	542 — 548
Das Verhältniß der Lehre des Marcellus zur nicänischen und ihre speculative Tendenz	548 — 558

Dritter Abschnitt.

Von der zweiten ökumenischen Synode in Constantinopel im J. 381 bis zur ökumenischen Synode in Chalcedon im J. 451.

Die Homousie des Sohns mit der Menschheit	559 — 825

Erstes Kapitel.

Erste Bewegung des Dogma von der Homousie des Sohns mit der Menschheit. Zusammenhang mit dem arianischen Streit	559 — 585
Die Gnostiker, Tertullian und Origenes	560 — 566
Die Lehre der Arianer	566 — 570
Die Lehre des Athanasius	570 — 585

Zweites Kapitel.

Apollinaris und dessen Gegner	585 — 647
Standpunct des Apollinaris	585 — 592
Seine Lehre von der gottmenschlichen Einheit	592 — 613
1. Der Mensch ist an sich mit Gott Eins	592 — 601
Einwendungen der Gegner	601 — 609
2. Gott ist Mensch	609 — 613
Die Möglichkeit dieser nothwendigen Einheit, oder die Theorie des Apoll. von der Person Christi	613 — 622
Begründung derselben	617 — 622
Ihr speculativer Werth	623 — 626
Die Polemik der Gegner	626 — 639
Der Conflict der Speculation und der Tradition in Apollinaris	639 — 644
Verdammung des Apollinarismus	645 — 647

Drittes Kapitel.

	Seite
Die orthodoxen Kirchenlehrer: Gregorius von Nazianz u. Gregorius von Nyssa, Hilarius von Pictavium	648 — 692
Die Aufgabe dieser Kirchenlehrer	648 — 649
Die Realität des Menschlichen wird zwar behauptet, aber es wird zu einem verschwindenden Moment des Göttlichen	649 — 660
Versuche einer speculativen Auffassung bei Greg. von Naz. u. Greg. von Nyssa	660 — 678
Die Lehre von Einer Natur	678 — 681
Hilarius von Pictavium	681 — 692

Viertes Kapitel.

Der Gegensaz der alexandrinischen und antiochenischen Theologie. Theodorus von Mopsuestia, Diodorus von Tarsus	693 — 727
Die absolute Gottes-Idee und die in ihr liegende Verschiedenheit der Ansicht über das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen	693 — 695
Die alexandr. und antioch. Theologie	695 — 699
Theodorus von Mopsuestia	699 — 713
Diodorus von Tarsus	713 — 717
Der speculative Standpunct des Theodorus von Mops. und der Character der antioch. Theologie	717 — 727

Fünftes Kapitel.

Nestorius und Cyrillus von Alexandrien	727 — 777
Die Lehre des Nestorius	727 — 739
Die Lehre des Cyrillus	739 — 749
Ihre Verwandtschaft mit der des Apollinaris	749 — 752
Die Argumente des Cyrillus	753 — 758
Die Anathematismen des Cyr. und Nest.	758 — 763
Theodoretus	763 — 768
Die Einseitigkeit der beiderseitigen Standpuncte	769 — 774
Die Synode zu Ephesus	774 — 777

Sechstes Kapitel.

Vergleich zwischen Cyrillus und den Orientalen. Eutyches und Leo, der römische Bischof. Die Synode in Chalcedon im J. 451.	778 — 825

Seite

Die Stellung der beiden Parteien . . . 778 — 782
Das Symbol der Orientalen . . . . . 782 — 786
Die Annahme des Symbols von Seiten des Cyrillus und die Rechtfertigung desselben . . 786 — 795
Weitere Entwicklung der Lehre des Cyrillus . 795 — 800
Eutyches . . . . . 800 — 805
Die Räubersynode . . . . . 805 — 807
Leo der Große . . . . . 807 — 817
Die Synode zu Chalcedon und ihr Symbol . 817 — 825

Vierter Abschnitt.

Augustinus . . . 826 — 948

Uebergang . . . 826 — 828

Erstes Kapitel.

Die augustinische Auffassung und Darstellung der Trinitätslehre . . . . . 828 — 868
Tendenz der august. Lehre: er sucht die Ungleichheiten aus dem Trinitätsverhältniß zu entfernen, hebt aber auch das Widersprechende des Begriffs um so klarer hervor . . . 828 — 844
Versuch, die Trinitätslehre aus der geistigen Natur des Menschen abzuleiten . . . . 845 —
aus dem Wesen der Anschauung . . . 845 — 849
aus dem Wesen des Geistes selbst, oder dem Denken, sofern es seiner Natur nach ein dreieiniges ist . . . . . 849 — 853
Der Geist des Menschen als Bild Gottes, und der Unterschied zwischen dem Bild Gottes, und Gott dem dreieinigen . . . . . 854 — 865
Die speculative Theologie des August. . . 865 — 868
Die Momente des Denkprocesses . . . . 868 — 874
Die lezte Schranke in der Speculation des August., das Mangelhafte seiner Lehre, sein blos psychol. Standpunct . . . . . 874 — 885
Seine Lehre von der Person Christi . . . 885 — 868

Zweites Kapitel.

	Seite
Das dogmatisch-theologische System des Augustinus .	888 — 948
Die Welt und der Sohn in ihrem Verhältniß zu Gott. Immanentes Verhältniß zwischen Gott und der Welt	888 — 900
Die Welt an sich gut und vollkommen . .	900 — 904
Das Böse und der Fall der Creatur . . .	904 — 921
der Engel	904 — 913
der Menschen	913 — 921
Die Aufhebung des Gegensazes in der Einheit der Welt mit Gott	921 —
Das Böse die Vermittlung des Guten . .	921 — 928
Die civitas Dei, ihre Ergänzung durch die Menschen, die Prädestination	928 — 937
Die Nichterwählten und die ewige Verdammniß .	937 — 945
Die Seligkeit der Erwählten	945 — 948

Einleitung.

Bestimmung der Aufgabe. Die vorchristlichen Religionen: das Heidenthum als Religion in seinen verschiedenen Hauptformen und als Platonismus; das Judenthum als alttestamentliche Religion und als alexandrinische Religions-Philosophie. Die christliche in den Schriften des N. T. enthaltene Lehre. Der allgemeine Entwicklungsgang des kirchlichen Dogma und die bisherigen geschichtlichen Darstellungen desselben.

Unter den zur Theologie im engern Sinn gehörenden Lehren ist die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes nicht nur an sich die wichtigste und inhaltsreichste, sondern auch diejenige, welche als der Mittelpunct aller auf dieser Seite des christlichen Dogma liegenden Lehren anzusehen ist. Wie durch sie erst die Idee Gottes den bestimmten Inhalt erhält, welchen sie für das christliche Bewußtseyn haben muß, so können auch die Lehren von der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, und von den Engeln, sowohl den guten als den bösen, nur vom Mittelpunct dieser Lehre aus auf ihren adäquaten Begriff und Ausdruck gebracht werden. Ist die Welt, ihrem allgemeinsten Begriffe nach, das von Gott Unterschiedene, das Andere, das Gott, das absolute Subject, sich als Object gegenüberstellt; so kann auch das Verhältniß des Sohnes zu Gott, als dem Vater, nur durch dieselbe allgemeine Kategorie, das Moment des Unterschiedes bestimmt werden. Wie die Welt das Andere ist, das Gott als Object gegenübersteht, so ist der Sohn, als Subject, der

Andere, in welchem Gott in den Unterschied von sich heraustritt, sich selbst gegenständlich wird, aber nur um in diesem Unterschied zugleich mit sich selbst Eins zu seyn. Und wenn nun das Verhältniß dieses doppelten Unterschieds zu Gott, als dem absoluten Subject, näher bestimmt werden soll, so kann dieß nur so geschehen, daß im Begriffe der Welt zwar das Moment des Unterschieds, in dem Begriffe des Sohnes aber neben dem Moment des Unterschieds zugleich das Moment der den Unterschied wieder aufhebenden Einheit mit Gott festgehalten wird. Auf der einen Seite würde der in den Sohn gesezte Unterschied nicht, wie er es dem Begriff nach seyn soll, ein wahrhaft wirklicher und reeller seyn, sondern nur der Schein eines Unterschieds, wenn in dem Begriffe des Sohnes nicht zugleich auch die durch ihn geschaffene Welt mitgesezt wäre, auf der andern Seite kann die Einheit der in die volle Wirklichkeit des Unterschieds von Gott herausgetretenen Welt mit Gott nur durch den mit Gott ebenso identischen als von ihm unterschiedenen Sohn vermittelt werden. Ist die christliche Lehre von der Schöpfung der Welt in dem Saze enthalten, daß die Welt aus Nichts geschaffen ist, so hat dieser Saz seine nothwendige Ergänzung in dem andern, daß sie im Sohn, oder durch die Vermittlung des Sohns, geschaffen ist. Schon aus diesen allgemeinen Bestimmungen ist demnach zu ersehen, daß weder die Lehre von der Dreieinigkeit von der Lehre von der Welt, noch die letztere von der erstern getrennt werden kann, wenn jede dieser beiden Lehren aus dem ihrem Begriff entsprechenden Gesichtspunct aufgefaßt werden soll. Die Lehre von den Engeln hat besonders in der ältern Geschichte des christlichen Dogma eine Gestalt, in welcher sie die Trinitätslehre sehr nahe berührt, sofern die schon mit dem Trinitätsverhältniß gesezte Mehrheit des göttlichen Wesens in den Engeln sich ins Unendliche zu erweitern scheint, ganz besonders aber schließt die in der Lehre von den bösen Engeln enthaltene

Idee des Abfalls von Gott auch die Frage in sich, wie sich der auf das Princip des Bösen zurückzuführende Abfall von Gott zu dem sowohl in dem Sohn als in der Welt gesezten Unterschied von Gott verhalte. Schon wegen ihrer nahen Beziehung zu der Lehre von der Welt hängt daher die Lehre von den Engeln auch mit der Lehre von der Dreieinigkeit so zusammen, daß beide nur in ihrer gegenseitigen Beziehung richtig aufgefaßt werden können. Die Lehre vom Gottmenschen steht an sich schon in einem sehr nahen Verhältniß zur Lehre von der Dreieinigkeit, dieses Verhältniß erscheint aber als ein noch engeres und wesentlicheres, wenn wir die Bedeutung erwägen, die überhaupt die Lehre von der Dreieinigkeit hat. Besteht das Wesentliche dieser Lehre auf die zuvor bemerkte Weise in den beiden sich gegenseitig bedingenden Momenten, dem Momente des Unterschieds und dem Moment der den Unterschied aufhebenden Einheit, und zwar so, daß das eine dieser beiden Momente, das des Unterschieds, auf die Seite der Welt, das andere, das der Einheit, auf die Seite des Sohnes fällt, so können diese beiden Seiten selbst nur durch den Begriff des Gottmenschen vermittelt werden. Die Wahrheit der aus Nichts geschaffenen endlichen Welt ist nur der Mensch, als die an sich seyende Einheit des endlichen und unendlichen Geistes, d. h. als der Gottmensch. So bilden alle diese zur Theologie im engeren Sinn gehörenden Lehren, sobald sie ihrem logischen Verhältniß nach gedacht werden, einen eng geschlossenen Kreis, dessen Mittelpunct die Lehre von der Dreieinigkeit ist, welche selbst erst durch diese Beziehung auf die mit ihr zusammengehörenden Lehren so bestimmt wird, wie es ihr Begriff erheischt. Nur wenn, was in der Idee der Dreieinigkeit ideell enthalten ist, der Unterschied und die Einheit, in der Welt und in dem Gottmenschen zu seinem realen Unterschied sowohl als zu seiner realen Einheit gelangt, ist die Lehre von der Dreieinigkeit zu ihrer Wahrheit für die denkende Betrachtung erhoben,

die angegebene Weise nicht blos auf das Verhältniß Gottes zu sich, sondern auch zur Welt und zum Menschen beziehen, das Characteristische des Heidenthums und Judenthums in dieser Hinsicht vielmehr so zu bestimmen haben, daß, während im Heidenthum das Moment des Unterschieds noch nicht einmal zu seinem Rechte kommt, im Judenthum zwar der Unterschied in seiner vollen Realität gesezt ist, um so mehr aber das andere Moment, die den Unterschied aufhebende Einheit, demselben noch fremd geblieben ist. Dieß ist es demnach, was, um der christlichen Idee der Dreieinigkeit näher zu kommen, den Uebergang auf den eigentlichen Gegenstand machen muß.

Im Heidenthum ist das Moment des Unterschieds noch nicht zu seiner Wirklichkeit gekommen. Das Heidenthum ist, seinem allgemeinsten Charakter nach, die unmittelbare Einheit des Natürlichen und Göttlichen. Gott als Geist ist noch nicht der freie, selbstständige, selbstbewußte Geist, welcher die Welt als sein Anderes sich selbst gegenüberstellt, um in ihr, als dem Endlichen, das Bild seines eigenen Wesens anzuschauen und zu verwirklichen, sondern Gott ist hier nur der von der Natur noch gebundene und mit ihr noch verschlungene, mit dem Momente der Natürlichkeit behaftete, von dem unwiderstehlichen Zuge zur Materie beherrschte und in ihren Banden festgehaltene Geist. Daher ist auch, soweit Gott und Natur auseinandertreten, das Substanzielle nur die Natur und das Göttliche nur ein Accidens derselben, eine rein subjective Vorstellung, in welcher das die Natur anschauende Subject, auf dem Wege der Reflexion und Abstraction und mit Hülfe des versinnlichenden Bildes, seine eigene Gestalt sich gegenüberstellt, und wenn das auf diese Weise geistig thätige Subject sich zur höchsten Abstraction erhebt, steigert es sich selbst zum absoluten Ich, das das Endliche und Unendliche, das Menschliche und Göttliche als Einheit in sich begreift. Das ist der Character der Subjectivität, welchen

das ganze Heidenthum als sein innerstes Princip in sich trägt, und je weniger der Geist der alten Religion eine bestimmte Form des natürlichen Seyns festhält, desto entschiedener gibt sich dieser Character der Substantialität als das allgemeine, diesen Standpunct des religiösen Bewußtseyns bestimmende Princip zu erkennen, wie wir dieß vor allem in dem Brahmanismus der indischen Religion vor uns sehen.[1]

Brahma, oder Brahm, ist zwar das schlechthin Eine, das Eine allgemeine, den Dingen immanente, mit ihnen identische Seyn, das Seyn ihres Seyns, die unbestimmte Identität oder absolute Substanz, aber als solche eine bloße Abstraction, die nur dem vorstellenden Subject angehört. Darum ist dieses reine, nur in die Abstraction des vorstellenden Bewußtseyns fallende Seyn, was damit wesentlich zusammenhängt, auch das reine Denken selbst, das denkende Ich als abstracte Ichheit. Alles ist zuletzt nur Denken und durch die Thätigkeit des Denkens gesetzt. Das einsam mit sich selbst brütende Eine höchste Urwesen bringt durch die Kraft der Contemplation die Welt hervor, die Schöpfung ist der Uebergang aus dem Zustande des Nichtunterscheidens, der Bewußtlosigkeit in den Zustand des erwachten Selbstbewußtseyns, und die Momente dieses geistigen Processes sind ebensoviele Momente der Weltschöpfung. Der Geist objectivirt und verkörpert sich im Universum als einem menschlichgestalteten Organismus, die Schöpfung prägt an sich die Gestalt des Menschen ab, und das Weltall ist ebenso nur der Weltmensch im Großen, wie der Mensch das Weltall im Kleinen. In der menschlichen Gestalt, als der schönsten und vollkommensten, nach der Lehre der Vedas, hat also das höchste Ur-

1) Man vgl. über den Brahmanismus im Allgemeinen Hegel Philos. der Rel. Bd. I. S. 284. f. Vermischte Schriften Bd. I. (Werke Bd. XVI.) S. 361. f. Stuhr, die Religions-Systeme der heidnischen Völker des Orients. Berlin 1836. S. 69. f.

wesen, oder der unendliche Geist die wahrhafte Form seines Daseyns. Schon darin liegt, daß der menschliche Geist, als die in dem Weltall sich objectivirende absolute Ichheit, die Einheit Gottes und des Menschen ist. Dieß ist das Wesen der indischen Alleinheitslehre, wie sie sich uns in der Person Krischnas darstellt. Als der Gottmensch der indischen Religion ist Krischna[2]) Alles in Allem, die dem Auge des Geistes sichtbar gewordene Macht, in deren in sich einigem Wesen das Weltall besteht und sich bewegt. Diese Macht ist aber der menschliche Geist selbst, sofern der Mensch, da alles Geistige an sich Eines und dasselbe ist, in sich selbst, in seinem eigenen geistigen Selbst, alle übrigen Geschöpfe und in ihnen Gott erkennt. Darum sah Ardschuna, welchen Krischna als dessen Wagenlenker in den das Erdenleben mit seinen Kämpfen in sich abspiegelnden Kampf der Pandus und Corus begleitete, als er den Krischna bat, sich ihm seinem Wesen nach zu zeigen, und ihm seine göttliche Größe und Erhabenheit zu offenbaren, mit dem göttlichen Auge, das Krischna ihm hiezu lieh, d. h. in seinem eigenen, göttlich erleuchteten, zum Bewußtseyn seiner Unendlichkeit erhobenen Selbst, den Krischna zum Himmel emporragend, ohne Anfang, Mitte und Ende, mit vielen Köpfen, Augen und Armen, tausende von göttlichen an Farbe und Umrissen verschiedene Gestalten in sich vereinigend, das Weltall mit seinem Glanze erwärmend, und in ihm alle Götter von dem im Lotuskelche sizenden Brahma an, alle Weisen und die ganze Schaaren der Geschöpfe jeglicher Art, das Weltganze in seiner Einheit und Getheiltheit, wie es nicht blos alle Arten des Seyns umfaßt, sondern auch das Nichtseyende ist, Unsterblichkeit und Tod, was ist und was nicht ist. Der Standpunct der Subjectivität, der der heidnischen Religion überhaupt eigen ist,

2) Vgl. W. v. Humboldt Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Maha-Bharata. Berlin 1836. S. 14.

steigert sich hier zum Standpunct der absoluten Subjectivität. Alles Seyende und Nichtseyende, Gott und Welt, Endliches und Unendliches gehört nur der subjectiven Betrachtung des in der Unendlichkeit seines Wesens sich selbst anschauenden Subjects an. Dagegen stellt sich uns die Einheit des göttlichen und natürlichen Seyns, wie sie zum Character der alten Religion gehört, in den übrigen mit dem Brahmanismus zunächst zusammenhängenden Formen der indischen Religion dar, vor allem in den dem Brahma am nächsten stehenden beiden großen, in das religiöse Volksleben der Indier so tief eingreifenden Gottheiten, Wischnu und Siwa. In dem ersteren derselben wird das Göttliche oder Substanzielle der Natur unter der Form des Wassers oder der Luft, in dem lezteren unter der des Feuers angeschaut. Mystisch dargestellt ist diese Einheit des Natürlichen und Göttlichen, oder das zur indischen Weltanschauung wesentlich gehörende Verhältniß der Immanenz Gottes und der Welt in den Avataras oder Verkörperungen Wischnu's, welchen der Gedanke zu Grunde liegt, daß die Welt für sich nicht bestehen kann, sondern nur durch göttliche Vermittlung, durch die unmittelbare Dazwischenkunft der Gottheit selbst, in ihrem Seyn und Bestand erhalten werden kann. Sowie daher die Gottheit aus der Welt sich zurückzieht, ihr Einfluß auf sie schwächer zu werden beginnt, oder, subjectiv betrachtet, das Gottesbewußtseyn in der Menschheit seine Kraft und Wirksamkeit verliert, geht die Welt unvermeidlich ihrem Untergang entgegen. Daher muß die Gottheit von Zeit zu Zeit bald in dieser bald in jener Gestalt in die endliche Ordnung der Dinge eingreifen, um das immer mehr in der Welt überhand nehmende Böse zu bekämpfen, und die entschwundene Tugend und Religiosität wiederherzustellen. Wischnu ist daher in dieser Eigenschaft vorzugsweise der erhaltende Gott. Insofern ist der Gegensaz zu ihm Siwa, welcher, wie er gewöhnlich genommen wird, seiner Haupteigenschaft nach der Zerstörer ist, nur

ist Siwa als Zerstörer auch wieder der Erzeuger, indem er diese beiden Seiten des Naturlebens in sich vereinigt, die producirende und destruirende, und überhaupt der Gott des im Schaffen und Erzeugen, wie im Zerstören und Vernichten alles Erschaffenen und Gewordenen sich fort und fort entwickelnden Naturprocesses ist.

Wie alles dieß immer wieder seine nähere oder entferntere Beziehung auf die Momente hat, durch welche die Idee der Dreieinigkeit sich mit sich selbst vermittelt, so will man in der indischen Religion auch noch einen bestimmtern und unmittelbarern Ausdruck dieser Idee finden. Die Trias der drei indischen Götter gilt längst als eine der sprechendsten Analogien der christlichen Wahrheit, die die heidnische Religion aufzuweisen hat, und in der That läßt sich auch kaum verkennen, wie die allgemeine logische Grundform, auf welcher die christliche Lehre von der Dreieinigkeit beruht, hier deutlicher, als sonst irgendwo innerhalb der Sphäre der heidnischen Religion, hervortritt, nur bedarf der Gesichtspunct, aus welchem dieses Verhältniß gewöhnlich betrachtet wird, noch einer genaueren Bestimmung. Nimmt man, wie gewöhnlich geschieht, Brahma als Schöpfer, Wischnu als Erhalter, Siwa als Zerstörer, so hat man zwar eine bestimmte Begriffs-Einheit, da aber Siwa nicht blos Zerstörer, sondern auch Erzeuger ist, so sollte er als Zerstörer und Erzeuger das zweite Moment, und Wischnu dagegen das dritte seyn, während gewöhnlich Wischnu als das zweite und Siwa als das dritte gilt. Ist aber dieses leztere Verhältniß, so scheint mit Recht zu gelten, was Hegel [3]) sagt: „das dritte ist Siwa, der große Gott. Dieß müßte die Rückkehr in sich seyn. Das Erste, nemlich Brahma, ist die entfernte, in sich verschlossene Einheit, das Zweite, Wischnu, die Manifestation (die Momente des Geistes sind insoweit nicht zu verkennen),

3) Philos. der Rel. I. S. 299.

das Leben in menschlicher Gestalt. Das Dritte müßte die Rückkehr zum Ersten seyn, damit die Einheit gesetzt wäre, als in sich zurückkehrende, aber gerade dieß ist das Geistlose; es ist die Bestimmung des Werdens überhaupt, oder des Entstehens und Vergehens. Es ist gesagt: die Veränderung überhaupt ist das Dritte, so ist die Bestimmung Siwa's einerseits die ungeheure Lebenskraft, andrerseits das Verderbende und Verwüstende, die wilde Naturkraft überhaupt." Allein diese Auffassungsweise der indischen Trias harmonirt mit den sonstigen Bestimmungen, die Hegel in Ansehung der Trinitätslehre gibt, selbst nicht genau. Als das Wesentliche derselben muß ja festgehalten werden, daß jedes der drei Momente auch wieder eine Totalität für sich ist, sonst beide Momente zugleich in sich begreift, sowohl das des Unterschieds, als das der Einheit, weswegen die Bewegung des Begriffs nur darin bestehen kann, daß der in dem ersten Moment bloß ideell gesetzte Unterschied in dem folgenden mehr und mehr zu seiner vollen Realität kommt, soweit er aber auseinander geht, auch wieder in der Einheit aufgehoben ist. Haben wir daher die Reihe der drei Momente Brahma, Wischnu und Siwa, so ist in Brahma, nehmen wir ihn nun abstract als das Eine, Allgemeine, die unendliche Substanz, oder concreter als Weltschöpfer, das Verhältniß Gottes und der Welt nur als verschwindendes Moment gesetzt, es ist die Immanenz Gottes und der Welt, in welcher Gott allein das Seyende, die Welt das Nichtseyende ist. In Wischnu, dem Erhalter, tritt das Verhältniß Gottes und der Welt schon mehr auseinander, der Begriff der Welt ist in seiner realen Wirklichkeit gesetzt, als Gegenstand der Erhaltung ist die Welt das für sich Seyende, das die göttliche Thätigkeit der Erhaltung mit der an sich seyenden Einheit der Welt mit sich selbst, welche ihr in sich selbst zerfallendes Fürsichseyn zur nothwendigen Voraussezung hat, vermitteln soll. Ist Wischnu auf diese Weise, als das zweite Moment,

die Welt in ihrer immanenten Identität mit sich selbst, so ist Siwa, das dritte Moment, die Natur, der Gegensaz sowohl als die Einheit des Erzeugens und Zerstörens, der in der Reihe der einzelnen Erscheinungen, in welchen der Wechsel des Naturlebens besteht, sich stets wiederholende Proceß des Sezens und Aufhebens. Die Momente der indischen Trinitätslehre wären demnach die drei Begriffe Gott, Welt und Natur, und das Mangelhafte derselben müßte (abgesehen davon, daß der Fortgang des einen Moments zum andern überhaupt nicht logisch bestimmt ist) vor allem darin gefunden werden, daß dieser göttliche Lebensproceß zwar zu der Natur, als dem Momente der Einzelnheit, sich fortbewegt (sofern Siwa nicht wie Wischnu, das Moment der Besonderheit, die Welt als objective Einheit, sondern die Natur in ihrem getheilten und vereinzelten Seyn ist), zugleich aber auch in dem Processe des äussern sinnlichen Naturlebens stehen bleibt, ohne aus dem zweiten und dritten Moment zum ersten sich zurückzubewegen. Allein diesem Mangelhaften steht auf der andern Seite auch wieder die Ahnung des Richtigen darin gegenüber, daß, wie Hegel [4]) selbst bemerkt, das, was Wischnu heißt, selbst wieder von sich sagt, er sey alles, Brahm sey der Mutterleib, in dem er alles erzeuge, er die absolute Formthätigkeit, ja er sey Brahm, und ebenso, wenn Siwa redend eingeführt wird, so ist er die absolute Totalität, das Feuer der Edelsteine, die Kraft im Manne, die Vernunft in der Seele, er ist auch wieder Brahm. So sind demnach auch Wischnu und Siwa wieder Brahma selbst, oder vielmehr Brahma kehrt in Wischnu und Siwa zu sich selbst zurück, nur ist diese Einheit Brahma's mit sich selbst, indem die Momente der Einheit und des Unterschieds noch nicht so festgestellt sind, um in dem rechten Verhältniß in einander einzugreifen, noch nicht die wahrhaft concrete, son-

4) a. a. O. S. 301.

dern nur die abstracte unterschiedslose Einheit, die der Begriff Brahma's überhaupt ist.

Diese Darstellung der brahmanischen Dreieinigkeitslehre mag uns zugleich überhaupt klar machen, wie die Idee der Dreieinigkeit den allgemeinen Gesichtspunct feststellt, von welchem aus die in einer bestimmten Religionsform enthaltene Gestaltung des religiösen Bewußtseyns aufzufassen ist. Um so weniger dürfen wir daher Bedenken tragen, auch die zweite Hauptform der religiösen Weltanschauung der Indier, den dem Brahmanismus zur Seite gehenden Buddhaismus unter denselben Gesichtspunct zu stellen, so wenig auch in einer Religion, die sich zum objectiven Begriff Gottes so negativ verhält, wie die buddhaistische, von einer Dreieinigkeitslehre die Rede seyn zu können scheint. Der Buddhaismus [5]) kennt, wie wenn in ihm das Subjective der Idee Brahma's zum Bewußtseyn gekommen wäre, eine weltschöpferische Gottheit gar nicht, er ist, so zu sagen, seinem Princip nach Atheismus; statt zwischen Gott und Welt zu unterscheiden, unterscheidet er nur zwischen Geist und Materie, aber auch was er Geist nennt, bedarf erst einer näheren Bestimmung. Es führt, wie Stuhr [6]) mit Recht gegen Schmidt

5) Man vgl. besonders J. J. Schmidt in den Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Petersbourg. VI. Serie. Sciences politiques, Histoire, Philologie T. I. 1830. S. 89. f. S. 221. Die beiden Abhandlungen über einige Grundlehren des Buddhaismus. T. II. 1832. S. 1. f. Ueber die sogenannte dritte Welt der Buddhaisten als Fortsezung der Abhandlungen über die Lehre des Buddhaismus. S. 41. f. Ueber die tausend Buddhas einer Weltperiode der Einwohnung oder gleichmäßigen Dauer. Stuhr a. a. O. S. 147. f. Hegel hat, was freilich in Folge der von ihm benüzten Quellen geschah, den Buddhaismus zu niedrig genommen. Jedenfalls steht er jezt in der neuen Ausg. der Rel.Phil. richtiger nach dem Brahmanismus.

6) Die chinesische Reichsreligion und die Systeme der indischen Philosophie u. s. w. Berlin 1835. S. 79.

bemerkt, zu einer unrichtigen Vorstellung, wenn man das, was im Buddhaismus als das Höchste und Göttliche gilt, als absolute Intelligenz oder abstracte Universal-Intelligenz bezeichnet, und die in der Welt herumirrenden athmenden oder belebten Wesen als von jener Ur-Intelligenz ausgeflossene, in die Materie zerstreute und auseinander getheilte, und dadurch gefesselte und verfinsterte Intelligenzen betrachtet. Nicht blos die Idee einer weltschöpferischen Gottheit, auch die Idee einer absoluten Intelligenz, oder eines ewigen absoluten Geistes, ist dem Buddhaismus fremd, er kennt nur Geister in der Mehrheit, lehrt aber über ihren Ursprung nichts, sondern behauptet vielmehr geradezu, daß man darüber nichts wissen könne. Das höchste Weltprincip ist dem Buddhaismus nicht Gott, nicht der Geist, sondern die Materie, oder vielmehr das unbegreifliche Gesez der Nothwendigkeit, mit welcher in der Verkettung von Ursachen und Wirkungen, in stets sich wiederholenden Umwandlungen und Zerstörungen, alles entsteht und vergeht, das sogenannte buddhaistische Schicksal, das insofern kein blindes und vernunftloses ist, sofern es auf dem, in dem steten nothwendigen Zusammenhang von Schuld und Strafe sich realisirenden, Begriff der Gerechtigkeit beruht, welcher die Materie, deren immanente Eigenschaft diese Gerechtigkeit ist, selbst wieder unter den Begriff des Geistes stellt, wie ja überhaupt in dem alten, in dem Gegensaz von Geist und Materie sich bewegenden Dualismus Geist und Materie nicht so geschieden sind, daß der Geist nicht auch Materie und die Materie hinwiederum selbst auch Geist wäre. Dieser geistige durch den Begriff der Gerechtigkeit bestimmte Character der Materie gibt ihr in Beziehung auf den Geist nur die Bedeutung eines sollicitirenden Princips. Wie Brahma der denkende und durch das Denken thätige, schaffende, Geist, also nur insofern das höchste Urwesen und der Weltschöpfer ist, sofern er wesentlich das Denken selbst oder der Geist ist, so geht der Buddhaismus auf eine höchst eigenthümliche Weise zu dem Bewußtseyn fort,

daß der Geist nur insofern wahrhaft Geist ist, sofern er durch seine eigene sittliche Selbstthätigkeit sich mit sich selbst vermittelt. Daher weiß dieses System von einem an sich seyenden und schon von Anfang an in sich vollendeten Geiste gar nichts, der Geist existirt hier nur in der Form freier selbstthätiger Individuen. Der absolute Geist, der im Brahmanismus am Anfang des Systems steht, steht hier erst am Ende, wenn der individuelle Geist durch seine sittliche Kraft das absolute Wesen des Geistes erst aus sich heraus entwickelt, durch sein sittliches Streben sich als Geist bethätigt hat. Dieß ist der Begriff des Buddha, sofern es zum Wesen des Buddha gehört, was er dem Begriff seines Wesens nach ist, nicht schon von Anfang an auf absolute Weise zu seyn, sondern erst zu werden. Deswegen existirt das wahre Wesen des Geistes nur in der Form des menschlichen Daseyns, und diese Form der Existenz ist die nothwendige Voraussezung, wenn der Geist sich zur absoluten Idee seines Wesens erheben soll. Es ist eine der wesentlichsten Lehren des Buddhaismus, daß alles, was zur Buddha-Würde gelangen will, zuvor Mensch gewesen und auf dieser Stufe die Pflichten erfüllt und die Prüfungen und Läuterungen bestanden haben muß, die den Eingang in das Nirwana bedingen. Damit aber der Geist in diese dem Begriff seines Wesens entsprechende Thätigkeit versezt werde, bedarf er eines ihn bestimmenden Princips, der Sollicitation der Materie, von welcher auf diese Weise abhängig zu seyn, die Gebundenheit des Geistes durch die Materie, sein noch unfreies Gegensaz zu derselben ist. Die Materie muß durch ihre überwiegende Macht den Geist binden, damit der Geist durch seine Befreiung von der Materie seine geistige Kraft entwickeln kann. Daher geschieht der Anfang der Weltentwicklung, so unmotivirt ist derselbe, durch plözlich hervorbrechende Sturmwinde. Zugleich entsteht eine Anzahl von Lichtwesen, die, sich vermehrend und allmälig ausbreitend, niedere Gattungen erzeugen, bis zulezt

dieſe körperliche Welt ins Daſeyn tritt, und durch immer tieferes Sinken und ſtete Verminderung des geiſtigen Lichtſtoffs die Materie immer gröber und die Finſterniß immer finſterer wird. Auf der andern Seite aber gibt es auch eine Vergeiſtigung der lebenden Weſen durch ſtufenweiſe Beförderung in höhere Geburten bis zu den höchſten Geiſtesregionen hinauf, wodurch das Weltgebäude entvölkert, alles Intellectuelle aus der Materie befreit und zur Einheit vereinigt wird, und unnennbare Zeiten hindurch, bis zum Beginn einer neuen Schöpfung, in völliger Ruhe bleibt. Auf dieſem Verhältniß des Geiſtes zur Materie beruht der Gegenſaz der beiden Zuſtände, welche als der Gegenſaz des Dieſſeits und Jenſeits durch die beiden Sanskritwörter Sanſara und Nirwana bezeichnet werden. Sanſara iſt die Welt der vergänglichen Erſcheinungen, der Kreislauf der Metempſychoſe, die Welt des Wechſels und der Geburt, in welcher das Geſez der nothwendigen Verkettung der Urſachen und Wirkungen waltet. Nirwana iſt die ewige Glückſeligkeit, die gänzliche Befreiung von der Materie und der Wiedergeburt in derſelben, das Einswerden mit dem Abſoluten. Daher iſt die höchſte Aufgabe des Buddhaiſten, aus dem Sanſara in das Nirwana, aus der Welt der verkettenden Nothwendigkeit zur abſoluten Freiheit des Geiſtes zu gelangen, zur Befreiung von der Materie und den Entwicklungen der Natur. Wer aus den hemmenden Schranken der Natur herausgetreten iſt, an einen ſolchen macht das Geſez des Schickſals der Thaten keine Anforderungen mehr, er hat den höchſten Grad der Erkenntniß und des Wiſſens erreicht, und es ſteht nun in ſeinem freien Willen, ſich in das Jenſeits aller Erkenntniß und alles Wiſſens, in das abſtracte Immaterielle, in die abſolute Einheit Buddha's zu verſenken. Es iſt dieß das ſogenannte Leere der Buddhaiſten. Dem freien Geiſt iſt die Natur das Leere, Nichtige, Nichtdaſeyende, weil er es weiß, daß ſie nur in der Unfreiheit des Geiſtes ihre Realität hat, in ihrem Daſeyn, ihrer Fortdauer, ihren For-

men und Geſezen nur das Vermittelnde für die Thätigkeit des Geiſtes iſt. Daher wird in den Schriften der Buddhaiſten ſelbſt die Grundidee des Buddhaismus in dem Saze ausgeſprochen: zwiſchen Sanſara und Nirwana iſt kein Unterſchied, d. h. der Sanſara iſt nur inſofern von dem Nirwana verſchieden, ſofern er den Geiſt in den Lockungen der Sinnenwelt zu halten, und ihm das Bewußtſeyn, daß er dem Nirwana angehöre, zu rauben ſucht. Das an ſich Seyende, wahrhaft Subſtanzielle, iſt nur das Nirwana, der Sanſara hat an ſich keine Realität, er exiſtirt nur als ſinnlicher Schein. Dieſelbe Grundanſicht drücken die Buddhaiſten auch durch den Saz aus: alle drei Welten ſind leer, d. h. es iſt an ſich nur Eine oder vielmehr keine Welt, weil, was den Unterſchied der Welten macht, nur das vom Geiſt Verſchiedene, das Materielle, iſt, alles aber, was nicht zum Weſen des Geiſtes ſelbſt gehört, ein blos ſcheinbares Daſeyn hat, nur eine ſich ſelbſt zum Nichtigen und Leeren aufhebende Realität. Auf den Gegenſaz des Sanſara und Nirwana müſſen wir demnach zurückgehen, um das Verhältniß der buddhaiſtiſchen Religionsform zur Idee der Dreieinigkeit richtig aufzufaſſen. Dieſelben Momente, die überhaupt der Idee der Dreieinigkeit weſentlich zu Grunde liegen, ſind uns auch hier gegeben, das Moment des Unterſchieds und das der Einheit. In dem Sanſara ſteht der Geiſt im Widerſpruch mit ſich ſelbſt, in dem Nirwana iſt dieſer Widerſpruch wieder aufgehoben, und der Geiſt kehrt zu ſeiner Einheit und Freiheit mit ſich ſelbſt zurück. Es fragt ſich nur, von welchem Puncte die Direction in dieſe beiden Momente ausgeht? Es iſt nicht Gott, nicht die Materie, nicht der Geiſt, da ſich der individuelle Geiſt unmittelbar in dieſen Widerſpruch mit ſich ſelbſt verſezt ſieht. Auch die den Zuſammenhang der Urſachen und Wirkungen verkettende Nothwendigkeit, das Geſez, das Schickſal der Thaten, die das Verhältniß der Schuld und Strafe beſtimmende Idee der Gerechtigkeit, kann nicht als höchſtes

Princip betrachtet werden, da der Geist, sobald er in das Nirwana eingeht, sich auch darüber erhebt. Es kann daher nur der Geist an sich seyn, welcher in diese beiden Momente der Vermittlung mit sich selbst, das der Unfreiheit und das der Freiheit, sich selbst diriminirt. Aber eben dieses, jeder Selbstvermittlung vorangehende, Ansichseyn des Geistes ist der noch dunkle, unbegriffene Punct des Buddhaismus. Die Momente der Bewegung sind zwar gegeben, aber es fehlt der sich selbst bestimmende Anfang der Bewegung, daher erscheint, wo der Geist wenigstens als die an sich seyende Einheit gesezt seyn sollte, nur die Materie, als die unmittelbar überwiegende, den Geist bindende, Macht, und es ist daher auch bei dem gegenseitigen Ineinandergreifen der beiden Principien, indem der Geist die Materie zu seiner Voraussezung hat, und die Materie hinwiederum ohne den Geist nichts ist, schwer zu sagen, welches der beiden Principien das absolute ist. Dieses noch ungeschiedene Ineinanderseyn von Geist und Materie gehört jedoch zum Character der alten Religion überhaupt.

Wie der Brahmanismus seine Trinität hat, so begegnet uns auch im Buddhaismus die merkwürdige Erscheinung, daß die Idee der Dreieinigkeit als ausdrückliche Lehre des Systems hervortritt. Die buddhaistische Trinitätslehre ist die Lehre von den sogenannten drei Kleinodien, Buddha, Dharma, Sanggha [7]). Buddha ist die im Pradschna, d. h. im Uebergang zur Offenbarung stehende, historisch erschienene Person des Sakyamuni, Dharma ist das geoffenbarte Wort Buddha's, die Lehre aller Buddha's, durch welche der Weg zum Bodhidschnana gezeigt wird, und Sanggha ist insofern der Sohn beider, als darunter der Verein derer verstanden wird, die als treue Anhänger Buddha's, in Folge seiner und seines Worts Offenbarung, diesen Weg wandeln, und sich also

7) Vgl. Schmidt in der dritten der oben S. 13. genannten Abhandlungen a. a. O. S. 3. f.

dem Sanskrit entziehen oder entzogen haben; es wird darunter die Schaar der Bodhissattvas, Pratjekas und Srawakas (die verschiedenen Klassen der Jünger und Nachfolger Buddhas) begriffen. In dieser Trias ist das ganze Heil für die athmenden Wesen gegeben. Es ist dies zwar nur eine sogenannte ökonomische Trinität, aber die drei, in dieser Beziehung zu einander gesetzten, Begriffe sind durch ein innres, wesentliches Verhältniß verbunden. Ist Buddha, als das Princip der göttlichen Offenbarung, gleichsam der Vater, so ist das von ihm geoffenbarte Wort, seine Lehre als objective Einheit, der Sohn, und das Dritte, dasjenige, worin jenes Objective sich subjectiv verwirklicht, ist die buddhaistische Gemeinde, als der Verein derer, die durch dasselbe Gesammtbewußtseyn und die Wirksamkeit desselben geistigen Princips zur Einheit unter sich verbunden sind.

In der persischen oder zoroastrischen Religion stellt sich uns die, der alten Religion überhaupt eigenthümliche, unmittelbare Einheit des Natürlichen und Göttlichen dar, in der, daß das Licht unmittelbar auch das Gute, die Finsterniß unmittelbar auch das Böse ist. Derselbe Gegensatz, der die Natur und das gesammte Naturleben in zwei völlig verschiedene Seiten theilt, besteht auf dieselbe Weise auch für das geistige Leben. Natur und Geist sind demnach noch nicht so geschieden, daß das Eine auch ohne das Andere gedacht werden könnte, beide sind unmittelbar Eins, und das religiöse Bewußtseyn ist noch ganz an das natürliche Seyn, als seine nothwendige Vermittlung, gebunden. In dem Gegensatz, in welchen sich hier alles spaltet, kommt der Unterschied zu seinem vollen Recht, aber auch die Einheit, die der Unterschied zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, macht sich wenigstens dadurch geltend, daß das Verhältniß der beiden feindlich einander entgegenstehenden Principien als ein Kampf dargestellt wird, in welchem das gute, lichte Princip zuletzt nothwendig den Sieg gewinnt. Der ganze Verlauf des Kampfs

erfolgt in bestimmten Perioden. In der ersten sind die beiden Principien nur erst an sich geschieden, ohne noch in die aus ihrem Gegensaz nothwendig hervorgehende Thätigkeit überzugehen, in der zweiten entwickelt sich die Macht des bösen Princips, und steigert sich bis zu dem höchsten Grade ihrer Wirksamkeit, welcher aber zugleich, da er nur die innere Negativität des Bösen offenbart, der Moment seiner, sich in sich selbst auflösenden, Unmacht ist, weswegen die dritte Periode diejenige ist, in welcher die Macht des guten Princips immer mehr die überwiegende Herrschaft gewinnt, bis es zulezt Alles in Allem ist. Das Ende des Kampfs ist daher die Affirmation des guten Princips, sofern es die in dem feindlichen Princip gesezte Negation seiner selbst selbst wieder negirt, und aus dem überwundenen Gegensaz zu sich selbst zurückkehrt. In dem mythischen Proceß des Kampfes läßt sich auf diese Weise die immanente Bewegung der Idee erkennen. Woher aber dieser Gegensaz der Principien selbst kommt, der Anfang und das Princip der ganzen Bewegung, die in den Unterschied und Gegensaz sich spaltende Einheit der Idee, bleibt völlig unerklärt. Darüber gibt auch das, nach der gewöhnlichen Darstellung über den beiden Principien, Ormuzd und Ahriman, als höhere Einheit stehende, Princip Zeruane Akerene keinen weitern Aufschluß, da in diesem Princip, der unendlichen Zeit, nur die äussere Form, welche der in der Reihe der Jahrhunderte des großen Weltjahrs sich entwickelnde Kampf zu seiner Voraussezung hat, die Zeit, als abstracte Vorstellung fixirt ist. Die Tendenz wenigstens, die in Ormuzd und Ahriman noch äusserlich getrennt aus einander liegenden Principien, als Momente deſſelben Begriffs, zur Einheit zu verknüpfen, sehen wir in dem persischen Mithras [8]). Das Eigenthümliche seines Wesens ist, daß er, wie er ja auch aus-

8) Vgl. meine Symb. und Mythol. oder die Naturrelig. des Alterthums. Stuttg. 1825. II. 2. S. 65. f.

dadurch Mittler genannt wird, an der Natur der beiden entgegengesezten Grundwesen Theil nimmt, indem er, um das Reich der Finsterniß um so kräftiger zu bekämpfen, auch um so tiefer in dasselbe eingeht und eindringt, sich gleichsam selbst zuvor von ihm überwinden läßt, um es um so siegreicher zu überwinden. Darum ist Mithras, wie er schon im Zendaweſta geschildert wird, der kräftigste und siegreichste Jzed, und in Beziehung auf die Sonne, in welcher Eigenschaft er besonders in der Verbreitung seines Cultus in die westlichen Länder erscheint, nicht die Sonne schlechthin, sondern die mit dem winterlichen Dunkel ringende, aus demselben erst mit aller Macht sich emporarbeitende Sonne, der Sol invictus in diesem bestimmten Sinne. Er nimmt also die dem Licht feindliche Finsterniß als die Negation seines Wesens in seine Lichtnatur selbst auf, und bethätigt sich dadurch, daß er diese Negation seiner selbst selbst wieder negirt, als die affirmativste Lichtnatur. So steht er, als der in die Tiefe aller dieser Gegensäze eingehende und sie vermittelnde, als der sich selbst erniedrigende und durch seine Erniedrigung erhöhte Gott, an derselben Stelle, welche im Christenthum Christus einnimmt, und je größer die Ehre ist, die ihm, als dem Vater Mithras, in seinem spätern Cultus erwiesen wurde, desto mehr repräsentirt er das Wesen Ormuzds selbst, nur ist er nicht Ormuzd schlechthin, sondern immer nur der aus der Ueberwindung des Gegensazes, der Negation seines Wesens, aus dem Unterschiede von sich selbst, in welchen er aus sich selbst herausgetreten ist, zur Einheit mit sich selbst zurückkehrende, höchste Gott.

Es ist ein sehr hoher Standpunct, auf welchen diese orientalischen Religionssysteme, von welchen bisher die Rede war, sich stellen. Das Absolute des Geistes ist in ihnen zum Bewußtseyn gekommen, auf der einen Seite aber fällt dieses Absolute noch in die Sphäre des subjectiven Bewußtseyns, auf der andern ist der Geist, auch wenn er sich über die Sub-

jectivität zur Objectivität erhebt, noch so sehr an seinen Gegensaz gebunden, daß er von demselben nicht frei werden kann. Materie und Geist sind noch nicht streng geschieden, aber ungeachtet dieses Ineinandersеyns sind sie zugleich noch in einem durchaus unversöhnten Verhältniß zu einander, es gibt noch kein Mittleres, in welchem sich Geist und Materie harmonisch durchdringen und zu einem schönen Ganzen vereinigen, so daß beide, wie Inhalt und Form, sich selbst suchen und, wie zur Befriedigung eines gegenseitigen Bedürfnisses, sich zusammenschließen. Der Geist ist zwar zum Bewußtseyn seiner selbst erwacht, aber je mehr er seiner selbst sich bewußt ist, desto mehr will er sich in seiner reinen Abstractheit festhalten und in ihr sich abschließen. Daher ist er, so wie er aus sich herausgeht, und in die Materie und die Wirklichkeit des Lebens sich einzulassen bestimmt wird, immer zugleich in der Flucht aus ihr, oder im Kampfe mit ihr, begriffen. Dadurch ist der Fortgang zu einer weitern Religionsform bedingt. Alle jene Gegensäze, die in den orientalischen Religionssystemen noch so weit auseinanderliegen, die Gegensäze zwischen Geist und Materie, zwischen Gutem und Bösem, Licht und Finsterniß, Leben und Tod, müssen sich enger zusammenschließen und in einer versöhnenden Mitte ausgleichen. Solange dieß nicht geschehen ist, gibt es kein wahrhaftes Leben, da das Leben seinem Begriff nach nichts anders ist, als die harmonische Einheit der Gegensäze. Ist nun die Religion ihrem wahren Begriff nach die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, wie kann diese Einheit sich realisiren, wenn nicht zuvor die Einheit, die sie zur Voraussezung hat, zur Wirklichkeit geworden ist? Solange die Natur nur aus einem dualistischen Gesichtspunct betrachtet wird, nur als der Gegensaz feindlich sich abstoßender Principien, nicht als die schöne Einheit eines lebendigen Organismus, kann auch Gott nicht wahrhaft Eins werden mit dem Menschen. Der nächste Punct also, welchen die fortschreitende religiöse

Entwicklung erreichen muß, ist die Anschauung der Natur, als eines Organismus, in welchem die beiden Principien sich wie Seele und Leib zu einander verhalten. Gott muß zuvor in der Natur sich verleiblichen, im Leben der Natur gleichsam Fleisch und Blut annehmen, ehe es zur eigentlichen Menschwerdung Gottes im Menschen selbst kommen kann.

Dieß ist der Gesichtspunct, aus welchem wir die ägyptische Religion als den unmittelbaren Uebergang zur griechischen betrachten müssen. Sie hat den abstracten Gegensaz zwischen Geist und Materie schon hinter sich, steht schon auf dem festen Boden des concreten Naturlebens, und ist daher noch in einem bestimmtern Sinn, als dieß von den orientalischen Religionen gesagt werden kann, Naturreligion. Von diesem Gesichtspuncte aus werden wir daher auch sogleich auf die Hauptform der ägyptischen Religion hingewiesen, auf den eigentlichen Volks- und Landesgott Osiris, dessen mythische Geschichte alle, für den Zweck unserer Untersuchung wichtige, Momente enthält [9]). Osiris ist Nil-, Jahres- und Naturgott, und in allen diesen Beziehungen stellt sich uns in ihm die Einheit des Göttlichen und Natürlichen in der unmittelbarsten Anschauung des concreten Naturlebens dar. Die Natur, und zwar, wie sie sich dem Menschen in der ganzen Fülle ihres Lebens, in der Reihe der für ihn segensvollsten Erscheinungen vor Augen stellt, ist gleichsam der Leib des Osiris, in welchem seine Seele ebenso wohnt, wie in seinem heiligen Stiere Apis, dem Repräsentanten des animalischen Naturlebens, in welchem alle Individuen der Thierwelt, welche gleichsam nur Glieder des Leibes des Osiris sind, ihre Einheit haben. Aber dieser schöne Leib, in welchem alle Fülle des Segens wohnt, unterliegt dem gewaltsamsten Tod, und Osiris ist seinem wesentlichsten Begriffe nach ein leidender und sterbender Gott. Wenn der Nil aus dem überfluthenden

9) Vgl. meine Symb. u. Mythol. II. S. 161. f.

fällt doch immer wieder in den Boden des bloßen Naturle bens zurück. Es dringt hier zwar die Ahnung durch, daß erſ hinter dieſem äuſſern natürlichen Seyn, das in ſeiner unmit telbaren Natürlichkeit ſich ſelbſt aufhebt, die wahre Realitä des Lebens, das durch die Negation ſeiner ſelbſt affirmirt Leben, ſeinen Anfang nimmt, wenn aber Oſiris ſchon al Naturgott eine bloße Perſonification des Naturlebens iſt, f fällt er nur um ſo mehr als ein vom Natürlichen, Sinnli chen Abgeſchiedener der bloßen Vorſtellung anheim. Oſiri iſt eine blos vorgeſtellte Subjectivität [10]), und eben dieß i nun das Räthſelhafte dieſer Stufe der Entwicklung des reli giöſen Bewußtſeyns, daß es auf der einen Seite ſeinen feſte Haltpunct nur in der Unmittelbarkeit des natürlichen Seyn finden kann, und doch zugleich auf der andern Seite au dieſem Dieſſeits der Anſchauung immer wieder hinausgetrie ben wird in das abſtracte Jenſeits der bloßen Vorſtellung ohne dieſe ſelbſt zur ſubſtanziellen Realität des ſich ſelbſt ſe zenden Begriffs erheben zu können. Das Moment der Ne gation tritt alſo zwar in ſein Recht ein, aber es fehlt dieſen Proceß, wie es ſein mythiſcher Character von ſelbſt mit ſic bringt, noch die Kraft des affirmativen Moments, oder viel mehr der weſentliche Mangel beſteht darin, daß der Stand punct, von welchem die Betrachtung ausgeht, nur das natür liche Seyn iſt, die Einheit des Natürlichen und Geiſtigen die als eine unmittelbare geſezt iſt, ſo daß demnach hier noc das tiefere Bewußtſeyn der Nothwendigkeit der Vermittlun fehlt. Es wird von der Einheit des Natürlichen und Göt lichen ausgegangen, aber dieſe Einheit iſt ja ſelbſt eine bloß Vorausſezung, und wenn der das natürliche Leben negirend natürliche Tod ſelbſt wieder negirt und durch dieſe Negatio erſt der wahre Begriff des Lebens realiſirt werden ſoll, f muß das natürliche Leben ſelbſt ſchon als die Negation de

10) Vgl. Hegel Philoſ. der Rel. I. S. 361.

an ſich ſeyenden Lebens begriffen werden können. Darauf führt zulezt die Anſicht der Aegyptier von dem Verhältniß des gegenwärtigen und des künftigen Lebens, und ihre Lehre von der Wanderung und der Palingeneſie der Seelen, aber dieſe verſchiedenen Elemente haben ſich bei den Aegyptiern noch nicht zu einem tiefer begründeten Religionsſyſtem zuſammengeſchloſſen.

In der ägyptiſchen Religion ſind Gott und Natur unmittelbar Eins, der ſchroffe Gegenſaz, in welchem Geiſt und Materie zu einander ſtehen, iſt in der harmoniſchen Einheit des Naturlebens verſöhnt. Welche Vorſtellungen auch ſonſt in die religiöſe Weltanſicht der Aegyptier eingreifen mögen, die weſentliche, in den beiden hohen Volks- und Landesgottheiten, Oſiris und Iſis, vor uns liegende, Grundanſchauung bleibt doch immer dieſe: die Natur iſt der Leib der Gottheit, in welchem ſie ſelbſt, als die alles durchdringende und belebende Weltſeele, wohnt. Von dieſem Standpuncte gehen nun aber zwei verſchiedene Richtungen aus. Da das natürliche Seyn und Leben in dem Tode, welchem die Natur in dem jährlichen Wechſel ihrer Erſcheinungen unterliegt, ſeine eigene Negation in ſich trägt, ſo wird das religiöſe Bewußtſeyn immer wieder dahin zurückgetrieben, die in dem Leben der Natur angeſchaute Einheit des Natürlichen und Göttlichen nicht als die wahre Realität des Lebens anzuſehen. Der Gegenſaz der beiden Principien, Geiſt und Materie, welcher in der Einheit des Naturlebens ausgeglichen und verſöhnt zu ſeyn ſchien, macht ſich wieder geltend, und es dringt ſich dem, ſeines Unterſchieds von der Materie ſich bewußten, Geiſt aufs neue das Bedürfniß auf, ſich aus ſeinem Zuſammenſeyn mit der Materie in ſich ſelbſt zurückzuziehen, und die Bande des materiellen Lebens ſo viel möglich aufzulöſen, wie ſich denn auch in der ägyptiſchen Religion und der ganzen religiöſen Weltanſicht der Aegyptier dieſe Flucht aus der Gegenwart des Lebens und die Tendenz, ſich zu dem

Dualismus der orientalischen Religionssysteme zurückzuwenden, deutlich genug zu erkennen giebt. Auf der andern Seite hat sich nun aber einmal der Geist in den Realismus des Naturlebens so vertieft, daß er sich ihm ebenso wenig wieder entziehen, als sich selbst in ihm aufgeben kann. Aus dieser Aeusserlichkeit, in welcher er gleichsam sein eigenes Selbst verloren, aus der Materialität des Naturlebens, in die er versunken ist, wie dieß am auffallendsten in der überwiegenden Sinnlichkeit der vorderasiatischen Religionen hervortritt, muß er zu sich selbst zurückkehren, in seiner Identität mit der Natur sich auch wieder von ihr unterscheiden und sich durch sich selbst über sie erheben. Es kann dieß nur dadurch geschehen, daß der Begriff des freien, persönlichen Subjects, in der Form der menschlichen Individualität, welcher zwar schon in dem menschlich gedachten, allen Wechsel menschlicher Schicksale an sich erfahrenden, Osiris sich zu verwirklichen beginnt, aber noch zu sehr der bloßen Vorstellung und dem mythischen Bilde anheimfällt, zu seiner festen Consistenz und Realität gelangt.

Dieß ist die neue, wichtige Stufe, zu welcher wir die religiöse Entwicklung in der griechischen Religion fortschreiten sehen. Die Individualität des freien, selbstbewußten Geistes kommt in ihr erst zum klaren Bewußtseyn, und dieser eigenthümliche Character der griechischen Religion ist es, in Folge dessen sie sich der Objectivität der orientalischen Religionen, als die andere subjective Seite, gegenüberstellt. Während in den erstern der an den Gegensaz der Materie gebundene, mit dem unwillkürlichen Zuge zu ihr behaftete, Geist immer tiefer in das materielle Naturleben hineingezogen wird, ist dagegen in der griechischen Religion der Wendepunct, von welchem aus der Geist die entgegengesezte Richtung nimmt, und im Gegensaz zu der Materie und dem materiellen Naturleben den Begriff der freien, selbstbewußten Subjectivität in sich zu realisiren sucht. Aus dieser Verschiedenheit des ganzen Standpuncts ist es zu erklären, daß die orientalischen Religionen ebenso kosmogoni

schen Inhalts sind, wie dagegen die griechische Religion nur mit einer Theogonie beginnen kann. Gott ist hier nicht das absolut Seyende, die absolute Substanz, oder das absolute Subject, sondern wie hier alles erst aus dem ursprünglichen, formlosen Urstoff sich entwickeln muß, so kennt die griechische Religion auch nur werdende und gewordene Götter. Daher steigt in der hesiodeischen Theogonie die ganze Entwicklung durch eine vierfache Gradation aufwärts. Auf der ersten Stufe steht das Chaos, auf der zweiten die Gäa mit Uranos, auf der dritten die Rhea mit dem Kronos, auf der vierten Zeus mit der Here. Das bewegende Princip dieser ganzen Reihe aber ist der bei Hesiod schon neben dem Chaos, Erebos, der Nacht und dem Tartaros zugleich genannte Eros, in welchem der erste Keim der sich allmälig aus der chaotischen Masse entwickelnden Intelligenz gesezt ist, der Schöpfungs- und Bildungstrieb, der als das innerlich wirkende, geistige Princip die Ursache ist, daß in dem ursprünglich Ungeschiedenen die Kräfte sich scheiden und bestimmte Formen sich gestalten. Auf dem Wege dieses Entwicklungsprocesses erhebt sich daher auch das, von Anfang an den materiellen Elementen inwohnende, geistige Princip, indem sich das Geistige vom rein Natürlichen mehr und mehr sondert, zum freien, selbstbewußten Subject. Was den Zeus von den ihm vorangehenden Urwesen und insbesondere von Uranos und Kronos wesentlich unterscheidet, ist eben dieß, daß er allein das wahrhaft geistige Subject, Subject im absoluten Sinne, ist. Daher wird in den verschiedenen Momenten dieses theogonischen Processes der Eine immer wieder durch den Andern gestürzt, bis endlich Zeus die Zügel der Herrschaft ergreift. In der Natur ist ein steter Wechsel des Entstehens und Vergehens, ein Geschlecht folgt dem andern, nichts hat hier festen Bestand. Alles ist den Veränderungen der Zeit unterworfen, die alles verschlingt und verzehrt, aber auch alles in einem bestimmten Kreislauf wieder erneuert und gleichsam wieder von sich

gibt. Solange wir uns daher nur in der Sphäre des Naturprocesses befinden, haben wir auch nur Endliches und Vergängliches vor uns, nicht das Absolute und Bleibende. Wenn nun aber Zeus nicht mehr demselben Schicksal unterworfen ist, wenn es für ihn keinen Stärkeren gibt, der ihn ebenso stürzt, wie er selbst den Kronos und Kronos den Uranos gestürzt hat, wenn die zwar auch in Beziehung auf ihn noch ausgesprochene Drohung, durch einen mächtigeren Sohn selbst wieder vom Throne der Herrschaft gestürzt zu werden wenigstens nicht in Erfüllung geht, und die Gefahr jedesmal abgewandt wird, was ist dadurch anders ausgedrückt, als daß er die über die Sphäre der Natur hinübergreifende Macht ist, nicht ein bloßes Naturwesen, wie Uranos und Kronos sondern der von der Nothwendigkeit der Natur freie, über ihr stehende, selbstbewußte Geist? Was über die Natur hinausgeht, in Beziehung auf sie das übergreifende Princip ist kann nur der Geist seyn [12]). Wie auf diese Weise in den

12) Nach dem Spruche des Schicksals würde der Sohn der Thetis dem Zeus die Gefahr, von dem Throne der Herrschaft gestürzt zu werden, gebracht haben, wenn nicht Prometheus das ihm von der Mutter Themis anvertraute Geheimniß dem Zeus nicht länger vorenthalten und durch seinen Rath, der Umarmung der Thetis sich zu enthalten, das drohende Geschick abgewandt hätte. Eine gleiche Gefahr drohte dem Zeus von der Metis. Denn auch die Metis, die Tochter des Okeanos und der Thetis, sollte den Sohn gebären, der mächtiger als der Donnerer in gewaltiger Kraft des Geistes Götter und Menschen herrschen würde (Hes. Theog. v. 890). Zeus wandte zwar den Sturz seiner Herrschaft dadurch von sich ab, daß er die Metis verschlang und die Pallas Athene aus seinem Haupte gebar, also das Princip des absoluten Geistes, das die Metis nach Namen und Begriff in sich darstellt (wie ja ausdrücklich von ihr gesagt wird, daß sie weit vor den Göttern und Menschen die weiseste gewesen sey, Theog. v. 901.), in sich aufnahm. Daß aber doch immer wieder von einem Mächtigeren, als Zeus

griechischen Zeus, als dem Handhaber aller Ordnungen und Gesetze des geselligen und sittlichen Lebens, und dem höchsten

die Rede ist, und die Möglichkeit vorausgesetzt wird, es könne ein Anderer nach ihm kommen, welcher ihn selbst stürze und seine Herrschaft als eine endliche negire, schließt auf dem Standpunct des griechischen Mythus selbst das Bewußtseyn in sich, daß auch in Zeus das Absolute noch nicht erreicht sey. Zwar tritt der verkündigte mächtigere Sohn des Zeus nicht wirklich ins Daseyn, statt eines Sohnes von Zeus gebiert die Thetis von dem menschlichen Vater Peleus den sterblichen Achilleus, aber die Idee wenigstens eines solchen mächtigeren Sohnes bleibt auch so, und in Ansehung des verkündigten Sohnes der Metis läßt sich nicht einmal eine solche Erfüllung des Schicksalspruches nachweisen, wie in Beziehung auf die Thetis durch ihren Sohn Achilleus. Wenn auch Zeus die Metis verschlang und die Pallas Athene, als Tochter der Metis, aus seinem Haupte gebar, so stand doch noch immer für die Zukunft die Geburt eines Sohnes der Metis bevor. Ein solcher Sohn der Metis wurde nie geboren, darum blieb auch dem Zeus seine Herrschaft stets unangefochten, aber nur um so merkwürdiger weist ein solcher, innerhalb der griechischen Religion nie in Erfüllung gegangener, Schicksspruch, die Weissagung eines Gottes, welcher mächtiger als Zeus, die Negation des Zeus seyn sollte, über die griechische Religion selbst hinaus. Da die Idee der Metis, als des höchsten Geistes, nicht in ihrer Tochter Athene, sondern nur in einem noch größeren Sohn, mit welchem, als einem männlichen Wesen, allein der Begriff einer wahrhaft freien Persönlichkeit verbunden werden kann, sich realisiren sollte, so ist ebendamit das Bewußtseyn ausgesprochen, daß in dem griechischen Zeus, somit überhaupt in der griechischen Religion, die Idee des absoluten Geistes ihren absoluten Ausdruck noch nicht gefunden hat. Das Negative der griechischen Religion in ihrem Verhältniß zur absoluten tritt hier ganz besonders hervor. Ein mit dem Wesen des absoluten Geistes identischer Gott ist zwar Ahnung und Idee, die Verwirklichung dieser Idee aber fällt nicht mehr in die Sphäre der griechischen Religion; nur

Weltregenten, der Begriff des absoluten Subjects sich mehr und mehr entwickelte und vergeistigte, so daß der freie, persönliche Gott in so vielen erhabenen Schilderungen seiner Herrschermacht und seiner sittlichen Eigenschaften, besonders bei den tragischen Dichtern, das ihn noch umschwebende mythische Gewand vollends ganz von sich werfen zu wollen scheint, wie aber gleichwohl auf der andern Seite auch in dem griechischen Zeus, da auch er nur ein gewordener Gott war, und auch als Lenker der Weltordnung seiner Abhängigkeit von der Macht des Verhängnisses sich nie ganz entschlagen konnte, die Idee des Absoluten nicht erreicht und auf

---

in der Ahnung und Weissagung weiß sie sich mit der absoluten Religion identisch, aber eben dieß ist gewiß höchst bedeutungsvoll. Auf eine bemerkenswerthe Weise hebt den Unterschied des Zeus, sofern er, wenn auch nicht der absolute Geist, doch wesentlich Geist ist, von Uranos und Kronos, als bloßen Naturwesen, der tiefsinnige Chorgesang bei Aeschylus Agam. v. 160. f. hervor. Die Hauptidee ist: Wie Zeus sich als Sieger und Herrscher in dritter Ordnung nur dadurch behauptet, daß er der Gott des φρονεῖν, der Intelligenz, der sich selbst bestimmenden Vernunft ist, so ist auch für den Menschen das φρονεῖν die Bedingung des Heils. Wer aber der rohen, gesetzlosen Gewalt vertraut, der fällt auf dieselbe Weise, wie Uranos und Kronos als Herrscher gefallen sind. Uranos und Kronos sind dadurch als bloße Naturwesen charakterisirt, die von sittlicher Mäßigung und Selbstbestimmung nichts wissen. Zeus aber ist der höchste Gott dadurch, daß von ihm das σωφρονεῖν ausgeht, daß er der Inhaber des sittlichen Gesetzes ist, das jedem Menschen Weisheit, Selbsterkenntniß und Mäßigung gebietet, das ihm das Gewissen in sein Inneres gepflanzt hat. Was hier von Zeus zunächst nur in sittlicher Beziehung gesagt ist, gilt von ihm als der höchsten Intelligenz, überhaupt. Darum ist auch Zeus nur der wahrhaft persönliche Gott, während bei Uranos, dem Himmel, oder dem unendlichen Raum, und bei Kronos, der sich selbst verzehrenden Zeit, das Persönliche sich von selbst aufheb

ihren adäquaten Ausdruck gebracht werden konnte, daran ist hier nur kurz zu erinnern, um von diesem Puncte aus die in der griechischen Religion auf die Idee der Dreieinigkeit sich beziehenden Momente hervorzuheben. Als eigentliche Trias der griechischen Religion bilden mit Zeus die beiden ihm zunächst stehenden hohen Gottheiten, Apollon und Athene, in welchen sich uns die geistigsten Elemente der griechischen Religion darstellen. Im Bewußtseyn des griechischen Volks selbst scheinen diese drei Gottheiten seit der ältesten Zeit, als die erhabensten, auch als die am engsten verbundenen betrachtet worden zu seyn. Daher die bei Homer so gewöhnliche Formel: Komm doch, o Vater Zeus, und Pallas Athen' und Apollon! Daß dieß nicht blos eine zufällige, poetische Zusammenstellung ist, sehen wir daraus, daß dieselben drei Gottheiten, ohne irgend eine Beziehung auf die homerische Formel, bei dem Redner Demosthenes zusammengenannt werden [13]). Entwickeln wir nun die, in diesen drei Gottheiten enthaltene, Idee der Dreieinigkeit, so stellt sich unter diesem Gesichtspunct der Inhalt der griechischen Religion in seinen wesentlichsten Momenten dar. In Apollon, dem Sohne des Zeus, geht der höchste Gott aus sich selbst heraus. Als Prophet Gottes im höchsten Sinn, wie Apollon schlechthin genannt wird, als Heiland und Erlöser, als reinigender und versöhnender Gott, vereinigt er Elemente in sich, die ihm für die griechische Religion dieselbe Bedeutung geben, welche Christus in der christlichen hat, nur ist freilich die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, wie sie zum Begriffe des Erlösers gehört, bei ihm eine bloße ästhetisch schöne Anschauung, die noch nicht die concrete Bedeutung der Wirklichkeit des Lebens hat. Gleichwohl aber geht er in den genannten Beziehungen in die Endlichkeit der menschli-

13) Orat. in Midiam c. 54.: „Bei dem Zeus und dem Apollon und der Athena schwör' ich Euch!" Vgl. Buttmann, Mythologus. I. S. 29.

chen Lebensverhältnisse ein, und stellt in seiner mythischen Lebensgeschichte beides in sich dar, sowohl die Schuld, die an dem schuldbefleckten Leben der Menschen haftet, als auch die Reinigung, die nur er selbst, als der Gott der Reinigung, geben kann, ja der ursprüngliche großartige Sinn des Mythus ließ ohne Zweifel ihn, den reinen Gott, den Flüchtling vom Olympos, zur Sühnung seiner Schuld, zur Strafe für die Tödtung des Python, selbst in den Hades hinabsteigen und dem Könige der Unterirdischen dienen, damit dadurch die Erniedrigung aufs stärkste ausgedrückt würde, da sonst dem Gott nichts mehr zuwider ist, als Tod und Unterwelt [14]). In ihm, dem Sohne des Zeus, entäussert sich also der höchste Gott zur Endlichkeit des menschlichen Daseyns. Es ist das menschliche Leben, und zwar seiner sittlichen Seite nach betrachtet, worin durch die Vermittlung Apollons der höchste Gott sich selbst objectivirt. In einem andern Sohne des Zeus, dem tief unter Apollon stehenden, aber in mehrfacher Beziehung ihm sehr nahe verwandten, Dionysos, wird die äussere, reale Natur als das von Zeus Unterschiedene, aber zugleich mit ihm Identische, angeschaut. Dionysos ist schon nach seinem gewöhnlichen mythischen Begriff der Gott der bunten, wechselnden Erscheinungswelt, ganz besonders aber ist er, als der von den Titanen zerrissene Zagreus, die von dem Schmerze der Endlichkeit und des Todes durchdrungene, in der Vielheit ihres getheilten Seyns in sich selbst zerfallende, endliche Welt. In diesen beiden Söhnen des Zeus, Apollon und Dionysos, so wie in der, dem Dionysos parallel stehenden, Demeter-Persephone, in welcher die Ursache des Leidens der Götter, der Gegensaz des Endlichen und Unendlichen, wie er sich in dem jährlichen Verlauf des Naturlebens für das Bewußtseyn herausstellt, in einer neuen Gestalt zur Anschauung kommt, macht sich demnach das Moment des Un-

14) Vgl. K. O. Müller, Proleg. zu einer wissensch. Mythol. Gött. 1825. S. 299. f.

terschieds in seinem ganzen Umfang geltend. Der höchste Gott setzt sich in den von ihm erzeugten Söhnen die Welt der endlichen Natur und des endlichen Geistes, als das von ihm Unterschiedene, gegenüber. Was dagegen das andere, zur Einheit mit Zeus zurückführende, Moment betrifft, so liegt es, was den Apollon betrifft, schon in ihm selbst, da Apollon auch im Zustande seiner Erniedrigung aus seiner Einheit mit Zeus nie so heraustritt, daß er erst einer besondern Vermittlung bedürfte. Er ist vielmehr selbst die höhere Einheit, durch welche dem unter ihm stehenden Dionysos seine Einheit mit Zeus vermittelt wird. In mehrfacher Beziehung ist Apollon in einer höhern Sphäre dasselbe, was Dionysos in einer niedrigern ist. Was in Apollon reine, von der vollen Klarheit des Bewußtseyns begleitete, Begeisterung ist, die ideale Erhebung über die gemeine Wirklichkeit, ist in Dionysos trunkene Extase; ist Apollon die Phantasie, so ist Dionysos die Sinnlichkeit, wenn auch nicht die gemeine, doch die vergeistigte; was jener in der Einheit ist, ist dieser in der Vielheit. Dieses Verhältniß der beiden Götter veranschaulicht der Mythus von Dionysos-Zagreus auf sprechende Weise dadurch, daß er den Apollon auf des Zeus Befehl den zerstückelten Leib des Zagreus auf seinem heiligen Berge begraben läßt. Wie Dionysos, ist auch Apollon ein Sohn des Zeus, aber er hat das ideale göttliche Princip seines Wesens, das Dionysos durch die Lust am Realen getrübt hat, reiner in sich bewahrt. Darum kann er die Glieder wenigstens des Zerstückelten sammeln, und den in die Vielheit der Erscheinungswelt Verlorenen in seiner göttlichen Einheit bergen. Schon Apollon selbst ist demnach, als Sohn des Zeus, nicht blos der von dem höchsten Gott verschiedene, sondern auch der in der Einheit mit Gott bleibende und sie in sich erhaltende Sohn, aber das eigentliche Princip der immanenten Einheit ist die Pallas Athene. Was Horaz in der bekannten Stelle von Jupiter und dem Verhältniß der Pallas zu ihm

ſagt, er ſey es, unde nil majus generatur ipso, nec viget quidquam simile aut secundum, proximos illi tamen occupavit Pallas honores, bezeichnet ganz das Weſen der Athene. Wie Zeus der abſolute Gott iſt, ſo repräſentirt auch ſie die Idee des Abſoluten, und iſt daher ſelbſt mit Zeus weſentlich Eins. Als die aus dem Haupte des Zeus geborne Tochter der von Zeus verſchlungenen Metis (der Intelligenz) iſt ſie der Geiſt, die denkende Vernunft in Zeus, ſein ſinnender Verſtand, ſeine ewige Weisheit, die Idee ſeiner Weltregierung, als Metis der λόγος ἐνδιάθετος und als die aus dem Haupte entſprungene Göttin der λόγος προφορικὸς, der im Geiſt verſchloſſene Gedanke ſowohl, als das ausgeſprochene Wort. Sie ſteht daher noch höher, als Apollon, als das immanente, höchſte, geiſtige Princip des höchſten Gottes, als die ſubſtanzielle Kraft, in welcher allem natürlichen und geiſtigen Leben ſeine Einheit und ſein ewiger Beſtand geſichert iſt. Iſt es Apollon, der die Glieder des zerſtückelten Zagreus ſammelt und auf ſeinem heiligen Berge begräbt, ſo iſt es die Pallas Athene, die ſein noch ſchlagendes Herz, den innerſten Mittelpunct des Lebens, den Titanen entreißt und dem Vater Zeus übergibt. Als das immanente, ſubſtanzielle Princip alles Seyns knüpft ſie ſo das in die Vielheit und Einzelnheit herausgetretene Seyn wieder an die höchſte Einheit. Ihr Verhältniß zu Dionyſos bezeichnet auch ſchon der gewöhnliche Mythus ſehr treffend dadurch, daß er ſie ebenſo aus dem Haupte des Zeus hervorſpringen läßt, wie dagegen Dionyſos aus der Hüfte des Zeus geboren ſeyn ſollte. Wie alſo Dionyſos der Gott des leiblichen Lebens iſt, welcher, wenn Zeus ſelbſt als der große Naturleib gedacht wird, die Mitte deſſelben einnimmt, als den eigentlichen Mittelpunct des leiblichen Lebens, ſo iſt ſie das Princip des geiſtigen Lebens. Dieſem Begriff ihres Weſens gemäß iſt ſie nicht nur ſelbſt mit Zeus weſentlich Eins, ſondern auch das zur Einheit mit Zeus zurückführende Princip. Daher ſteht ſie in einer beſon-

ders nahen Beziehung zu denjenigen Gottheiten, in welchen die Verleiblichung Gottes in der Natur, das Heraustreten Gottes aus seinem Ansichseyn in die ganze Aeusserlichkeit und Mannigfaltigkeit des Daseyns sich am sichtbarsten darstellt. Wie sie sich in dieser Hinsicht zu Dionysos-Zagreus verhält, ist schon bemerkt, in einem ähnlichen Verhältniß steht sie aber auch zur Persephone. Sie steht, wie der Neuplatoniker Proklus [15]) in dieser Beziehung von ihr sagt, der Kora oder Persephone bei, bestimmt ihren ganzen Hervorgang und wendet sie wieder zu sich selbst zurück. Sie ist überhaupt das Princip, das alles, was in dem Gegensaz zwischen Gott und der Welt von der höchsten Einheit sich entfernt und losgetrennt, und in die Vielheit des Seyns sich verloren hat, wieder zurückführt und das immanente Verhältniß der realen Welt mit Gott, als der absoluten Einheit, vermittelt. Stellt also Apollon, welcher als Sohn des Zeus mit Dionysos und der Persephone eine fortlaufende Linie bildet, diejenige Seite des Trinitätsverhältnisses da, auf welcher Gott aus sich herausgeht, sich in Unterschied mit sich selbst sezt, so steht die Athene auf der andern Seite, um die Immanenz in Gott, die Rückkehr aus dem Unterschied in die Einheit in sich darzustellen, und wir können demnach sagen: ist Zeus, als der höchste Weltregent, der Vater, so entspricht Apollon im Allgemeinen dem Begriffe des Sohns, und die Athene dem Begriffe des Geistes.

Die mythische Volksreligion, von welcher bisher die Rede war, ist nur die eine Seite der Entwicklung des religiösen Bewußtseyns der Griechen, die andere ist die griechische Philosophie. Auch auf diese müssen wir daher noch Rücksicht nehmen, um die verschiedenen Formen der Dreieinigkeits-Idee, die sich schon in der vorchristlichen Zeit vorfinden, kennen zu lernen. Unter den verschiedenen Systemen der grie-

15) Vgl. Creuzer Symb. u. Mythol. Zweite Ausg. Bd. II. S. 803.

chischen Philosophie ist es jedoch nur die platonische, die in dieser Beziehung in Betracht kommen kann, da nur in ihr die Idee Gottes eine dem religiösen Bewußtseyn des Christenthums entsprechendere Gestalt gewonnen ist. Und wie sie ihrem ganzen Charakter nach die vollendetste Form der griechischen Philosophie ist, so hat in ihr eigentlich nur die, schon der mythischen Volksreligion zu Grund liegende, Ansicht von dem Verhältniß Gottes und der Welt ihren bestimmteren, dem Begriff der Sache adäquateren, Ausdruck gefunden [16]).

Wie alt die Meinung ist, daß der Platonismus bei dem längst anerkannten Verwandtschafts-Verhältniß, in welchem er zum Christenthum steht, auch in der Lehre von der Dreieinigkeit mit demselben übereinstimmen müsse, beweisen gerade die unhaltbaren Stellen der pseudoplatonischen Schriften, auf welche man früher diese Analogie zunächst gründen zu können glaubte. In den ächten Schriften Plato's ist vor allem bemerkenswerth, wie Plato das Princip des vernünftigen Denkens in dem Wesen Gottes hervorhebt. Die Vernunft (der νοῦς) wird nicht nur das über das Ganze herrschende ursächliche Princip genannt, sondern es wird auch ausdrücklich gesagt, da Weisheit und Vernunft unmöglich ohne Seele seyn könne, so müsse man sagen, in der Natur des Zeus wohne eine königliche Seele und eine königliche Vernunft von wegen der Kraft der Ursache. Aus dem Begriffe der absoluten Ursache wird demnach abgeleitet, daß in dem Begriffe Gottes die drei Momente unterschieden werden müssen, die an sich seyende Natur Gottes, die Seele und die Vernunft, d. h. daß Gott ebensosehr die absolute Substanz, als das absolute Subject ist. In der denkenden Vernunft ist Gott das durch das Wissen seiner selbst sich mit sich selbst vermittelnde Subject: durch

16) Vgl. meine Abhandlung: Das Christliche des Platonismus, oder Sokrates und Christus. Tüb. 1837., in welcher die platonischen Stellen, die der folgenden Darstellung zu Grunde liegen, angegeben sind.

die Vermittlung der Seele, als des objectiven Punctes des Selbstbewußtſeyns, in welchem das Seyn zum Denken und Wiſſen ſeiner ſelbſt übergeht, ſchließt ſich das an ſich ſeyende Weſen Gottes zum ſubjectiven Bewußtſeyn auf. Wie Plato hier eine objective und ſubjective Seite im Weſen Gottes unterſcheidet, ſo unterſcheidet er in Beziehung auf die Idee Gottes auch einen Vater und Sohn. Er ſpricht von einem Sprößling des Guten und dem Guten ſelbſt, als dem Vater deſſelben. Das Gute hat einen Sprößling, welchen es nach der Aehnlichkeit mit ſich erzeugt hat, ſo daß das Gute in dem Gebiet des Denkbaren zu dem Denken und dem Gedachten ſich ebenſo verhält, wie die Sonne in dem Gebiet des Sichtbaren zu dem Geſicht und dem Geſehenen. Was dem Erkennbaren Wahrheit mittheilt und dem Erkennenden das Vermögen hergibt, iſt die Idee des Guten, wie aber Licht und Geſicht zwar für ſonnenartig zu halten ſind, nicht aber für die Sonne ſelbſt, ſo ſind auch Erkenntniß und Wahrheit zwar für gutartig zu halten, für das Gute ſelbſt aber nicht, ſondern die Beſchaffenheit des Guten iſt noch höher zu ſchätzen, es iſt eine überſchwängliche Schönheit, wenn es Erkenntniß und Wahrheit hervorbringt, ſteht aber ſelbſt noch über dieſen an Schönheit. Was Plato hiemit ſagen will, iſt offenbar nichts anders, als dieß: das Gute iſt zwar das an ſich Seyende, Abſolute, aber zum Begriff des Abſoluten gehört es, daß es ſich ſelbſt gegenſtändlich wird, in dem ſubjectiven Bewußtſeyn des erkennenden Subjects, daß es alſo nicht blos Object, ſondern auch Subject iſt, nicht das an ſich Seyende, ſondern auch das Wiſſen dieſes an ſich Seyns, das Wiſſen ſeiner ſelbſt. Wie die Sonne die Urſache des Sehens iſt, und das Sehen zwar nicht die Sonne ſelbſt iſt, aber doch in einer weſentlichen Beziehung zur Sonne ſteht, ſofern die Sonne erſt durch das Sehen für das Subject iſt, zum Object eines wiſſenden Subjects wird, ſo verhält es ſich auch mit dem Guten, das nicht das wahrhaft Abſolute ſeyn würde, wenn

es nicht in diesen Unterschied des Objectiven und Subjectiven sich selbst spaltete. Wie das Wissen das Seyn zu seiner Voraussezung hat, so gehört es zum Begriffe des Seyns, daß es durch das Wissen sich mit sich selbst vermittelt; das Absolute also nicht blos Substanz ist, sondern auch Subject. Auf dieser im Wesen Gottes, als des Absoluten, der denkenden Vernunft, oder des absoluten Subjects vorauszusezenden Unterscheidung des Objectiven und Subjectiven, des Seyns und Wissens, beruht die von Plato in diesem Sinn nicht weiter entwickelte Idee eines von Gott erzeugten Sohnes. Erst im Timäus kommt Plato im Zusammenhang der in demselben enthaltenen Lehre auf die Idee eines Sohnes Gottes wieder zurück, und zwar ist es nun die Welt, welche Plato als den Sohn Gottes von Gott unterscheidet. Die Welt, als ein sich selbst genügendes, keines andern bedürfendes, sich selbst bekanntes und befreundetes Wesen, wird von Plato ein aus Gott erzeugter, seliger Gott genannt. Gott erzeugt also einen andern Gott, die Welt, die, von ihm hervorgebracht, der Sohn Gottes ist. Das Vermittelnde aber, das, was die geschaffene Welt zu einem Gott macht, oder zum Sohn Gottes, ist der Gedanke Gottes. Ein seliger Gott, oder der Sohn Gottes, ist nämlich die Welt wegen ihrer Vollkommenheit, der Vollkommenheit ihrer Gestalt und Bewegung. Diese Vollkommenheit selbst aber hat, wie Plato ausdrücklich sagt, darin ihren Grund, daß der in Wahrheit stets ganze Gedanke Gottes den einst werdenden Gott (die Welt) zum Gegenstand des Denkens machte. Als der Reflex des göttlichen Verstandes, als das sich selbst gegenständlich gewordene göttliche Denken, ist demnach die Welt der Sohn Gottes, und selbst ein seliger Gott. Darin liegen unmittelbar die beiden, das Verhältniß Gottes zur Welt bestimmenden, Momente. Die von Gott geschaffene Welt kann nur etwas anderes, als Gott, seyn, sie ist aber auch wieder Eins mit Gott, da sie der vollkommenste Reflex des göttlichen

Denkens ist. Die ganze platonische Lehre von der Weltschöpfung und dem Verhältniß Gottes zur Welt ist nur eine weitere Entwicklung dieser beiden Begriffe der Einheit und des Unterschieds. Voran aber steht als höchstes Princip der Satz, daß Gott vermöge seiner absoluten Güte die Welt geschaffen habe. Er ist gut, sagt Plato, das Gute aber hat auf keinerlei Weise irgend einen Neid in sich, als der völlig Neidlose wollte er alles so ähnlich als möglich mit sich selbst machen, alles sollte gut und so viel möglich nicht schlecht seyn. Hiemit ist ausgesprochen, daß Gott sich selbst in der Welt geoffenbart, die Welt der offenbar gewordene Gott selbst ist, daß sie, so groß auch der Unterschied zwischen ihr und Gott seyn mag, doch an sich, ihrem innern Wesen nach, mit Gott identisch ist, weil Gott, als der absolut Neidlose, sich nicht in sich selbst Verschließende und Zurückhaltende, selbst sein Wesen der Welt mitgetheilt hat. Dieses Verhältniß der Identität sowohl als des Unterschieds bestimmt Plato durch den Gegensatz des Ewigen und Werdenden, oder des Denkens und der Vorstellung. Das Eine wird vom Denken durch den Begriff erfaßt, als das immer sich selbst gleich Bleibende, das Andere gehört der Vorstellung an, als das Werdende und Vergehende und niemals wirklich Seyende. Die Welt ist auf der einen Seite, da sie sichtbar und körperlich ist, entstanden, auf der andern Seite aber ist sie, da sie das Schönste unter allem Entstandenen ist, und den besten Urheber hat, nach dem geschaffen, was mit der Vernunft und dem Begriff als das immer sich gleich Bleibende erfaßt wird. Die Welt ist daher nothwendig das Bild des Ewigen. Der Begriff des Bildes schließt aber nur wieder dieselben beide Momente in sich, die das Verhältniß Gottes und der Welt bestimmen, die Einheit und den Unterschied. Als Bild des Ewigen ist die Welt mit dem Ewigen Eins, und in dieser Einheit die urbildliche Welt. Die urbildliche, ideale Welt hat eine ewige Natur, unmöglich aber ist es, wie Plato sagt, diese ewige

Natur dem Entstandenen vollkommen mitzutheilen. Die entstandene Welt ist nur das Abbild der urbildlichen. Um jedoch das Abbild dem Urbild so ähnlich als möglich zu machen, sann Gott, nach Plato, darauf, ein sich bewegendes Bild des Ewigen zu machen, die Zeit. Die Zeit ist das so viel möglich ähnliche Bild der Ewigkeit. Das Urbild ist ewig die absolute Gegenwart, das Bild aber fort und fort Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Wenn also auch die ideale und reale Welt, oder Gott und Welt, wie Ewiges und Zeitliches, verschieden sind, so ist doch in dieser Differenz auch wieder eine Einheit, sofern die Zeit selbst ein Bild der Ewigkeit ist. Sollte aber die reale, zeitliche Welt der urbildlichen so viel möglich nachgebildet werden, so mußte sie auch den Begriff der Identität in sich ausdrücken, sie wäre nicht, wie sie sollte, vollkommen gewesen, wenn sie nicht auch verschiedene Arten von Wesen erhalten hätte, die theils unmittelbar von dem Weltschöpfer, theils mittelbar durch die Vermittlung der von ihm geschaffenen höheren Wesen geschaffen wurden. Aus dem Begriffe der Totalität der Welt schließt Plato, daß die Welt beides in sich vereinigen muß, Sterbliches und Unsterbliches, Endliches und Unendliches. Die Welt wäre nicht ein vollkommenes, Wesen jeglicher Art in sich begreifendes, Ganze, es würde ihr also an etwas fehlen, was zu ihrem Begriff gehört, wenn sie nicht auch sterbliche Wesen hätte. Denn sterbliche und unsterbliche Wesen in sich begreifend, und zur Einheit erfüllt ist diese Welt, wie Plato am Schlusse seines Timäus sagt, so ein sichtbares und sichtbares umfassendes Wesen, ein Bild des Intelligibeln, ein wahrnehmbarer Gott, die größte und beste, die schönste und vollkommenste geworden, dieser Eine Himmel, der Eingeborne. Da nun die Welt, sofern sie sterbliche Wesen enthält, endlich, sofern sie aber die Ideen, als ihre Principien, in sich enthält, unendlich ist, so gehört beides zu ihrem Begriff, das Endliche und das Unendliche, das Eine schließt aber das

Andere so wenig aus, daß vielmehr der wahrhaft lebendige und concrete Begriff des Unendlichen ist, das Unendliche nicht als Unendliches schlechthin, als abstracte Einheit zu nehmen, sondern als die Einheit des Unendlichen und Endlichen, oder das Endliche selbst als Moment des Unendlichen zu begreifen. Daher theilt sich die platonische Welt in die urbildliche und nachbildliche. Das Sterbliche kann nur der nachbildlichen Welt angehören, sofern aber die nachbildliche Welt nicht das Nachbild der urbildlichen wäre, wenn sie nicht in ihrer Sphäre ebenso die Einheit aller zu ihrem Begriffe gehörenden Wesen wäre, wie die urbildliche die Einheit ihres Begriffs in sich darstellt, so ist das Sterbliche auch schon in der urbildlichen Welt ideell enthalten. Auch schon die urbildliche Welt kann daher nicht als das Unendliche schlechthin, sondern nur als die Einheit des Endlichen und Unendlichen gedacht werden, und die urbildliche Welt unterscheidet sich in dieser Hinsicht von der nachbildlichen nur dadurch, daß derselbe Gegensaz, welcher in der urbildlichen als ein ideeller gesezt ist, in der nachbildlichen ein reeller wird, dadurch also erst zu seinem vollen Rechte kommt, und in die ganze Weite des Unterschieds auseinandergeht. Nur wenn Endliches und Unendliches, Gott und Welt, ihrem wahren Unterschied nach sich trennen, kann auch die Einheit als eine wahrhaft lebendige begriffen werden. Dieser Unterschied aber ist, wie sich aus allem diesem ergibt, kein anderer, als der Unterschied des Urbildes und Abbildes, des Idealen und Realen, oder der Idee und der Wirklichkeit. Gott und Welt verhalten sich daher zu einander, wie Idee und Wirklichkeit. Beide sind wesentlich verschieden und wesentlich Eins. Die Idee kann nicht ohne die Wirklichkeit, die Wirklichkeit nicht ohne die Idee seyn. Die Einheit beider aber ist, daß, wie die Zeit das Bild der Ewigkeit ist, und das Endliche nur als Moment des Unendlichen begriffen werden kann, so die Wirklichkeit die zeitliche Verwirklichung der Idee ist. Gott ver-

wirklicht sich in der Welt, sofern die Welt das Bild Gottes, der von Gott erzeugte Sohn ist, oder die Welt ist, wie Plato sich ausdrückt, der werdende Gott, im Begriffe des Werdens aber liegt, daß es sowohl das Seyn als das Nichtseyn ist.

Die Momente, welche der christlichen Idee der Dreieinigkeit zu Grunde liegen, treten hier bestimmter als sonst irgendwo hervor. Um so mehr fragt sich, was wir als das Mangelhafte dieser Lehre anzusehen haben. Es liegt hauptsächlich darin, daß dem Platonismus die Einheit der Welt mit Gott eigentlich nur auf der Seite liegt, auf welcher die Welt aus Gott hervorgeht, nicht aber ebenso auf jener andern, auf welcher die Welt mit Gott versöhnt werden muß. Die Einheit wird nur durch den Begriff des Bildes vermittelt, in welchem die nachbildliche Welt sowohl von der urbildlichen sich trennt, als auch mit ihr Eins ist. Die Welt, sofern sie mit Gott Eins ist, in Gott ihr Princip hat, ist der θεὸς αἰσθητὸς, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ, Gott aus Gott, oder der Sohn Gottes, die Vermittlung Gottes mit sich selbst, wodurch Gott zum seligen Gott wird. Das wahrhafte Bild Gottes ist aber nicht die Welt, sondern der Geist, der endliche Geist, der Geist des Menschen, dessen Einheit mit dem absoluten der Gottmensch ist. Die Idee des Gottmenschen aber ist der platonischen Philosophie fremd: der Sohn Gottes ist ihr ja nur die Welt, nicht der Mensch. Das Moment der Einheit ist demnach auf diese Weise noch nicht auf seinen adäquaten Begriff gebracht. Der weitere Grund hievon aber ist, daß auch das Moment des Unterschieds noch nicht zu seiner vollen Realität gekommen ist. Der Unterschied liegt nur in dem Gegensaz zwischen Gott und der Welt, die Welt selbst aber theilt sich wieder in den Gegensaz der äussern Natur und des endlichen Geistes. Das Moment des Unterschieds ist daher dann erst zu seiner äussersten Spize hindurchgedrungen, wenn der Unterschied auch ein gewußter ist, im Bewußtseyn des endlichen Geistes die Entzweiung zwischen Geist und

Natur, der Widerſpruch des unmittelbaren, natürlichen Seyns mit demjenigen, was der Menſch ſeinem Begriff nach als Geiſt ſeyn ſoll, geſezt iſt. Obgleich Plato den Menſchen das gottesfürchtigſte Weſen nennt, ſo iſt doch dieſer Begriff nicht weiter entwickelt, und der Begriff des Menſchen, als des endlichen Geiſtes, in ſeinem Unterſchiede von dem Begriffe der Welt noch nicht aufgefaßt. Am unmittelbarſten ſtellt ſich der noch fehlende Fortſchritt darin hervor, daß die platoniſche Trinitäts-Idee nur bei dem Begriffe des Sohnes ſtehen bleibt, ohne zum Begriffe des Geiſtes fortzugehen. Was im Sohne objectiv geſezt iſt, hat ſeine ſubjective Seite in der, im Bewußtſeyn der Individuen lebendig werdenden, Einheit mit Gott, deren Princip der Geiſt iſt. Wollte man dagegen ſagen, was im Chriſtenthum der Geiſt in ſeinem Verhältniß zum Sohn iſt, ſey im Platonismus die Weltſeele, wie ſie auf der einen Seite die urbildliche Welt, den von Gott erzeugten Gott, zu ihrer Vorausſezung hat, auf der andern die Einheit aller individuellen Seelen iſt, ſo wird gerade an dieſem Begriff das Mangelhafte des Platonismus nur um ſo klarer. Die Weltſeele läßt den Geiſt des Menſchen noch nicht zu ſeinem freien Fürſichſeyn kommen, er iſt in ihr noch zu ſehr in ſeinem Zuſammenhang mit der objectiven Welt, mit dem natürlichen Seyn, deſſen Princip die Weltſeele iſt, befangen. Der Gegenſaz ſowohl, als die Einheit, iſt daher nicht ſowohl in den freien, ſelbſtbewußten Geiſt, den endlichen Geiſt, als vielmehr nur in die Welt überhaupt geſezt.

Es iſt dieß überhaupt der Character, mit welchem uns die Idee der Dreieinigkeit in der Sphäre der heidniſchen Welt erſcheint. Gott und Welt ſtehen im Verhältniß der Immanenz zu einander. Das Moment der Einheit iſt das überwiegende, und das des Unterſchieds iſt noch nicht zum klaren Bewußtſeyn gekommen, ebendarum iſt auch die Einheit nicht die vermittelte, ſondern die unmittelbare, Gott und Welt, oder das göttliche und natürliche Seyn ſind unmittel-

har Eins. Darin liegt zugleich die Subjectivität dieses Standpuncts. Das Subſtanzielle iſt das natürliche Seyn, und die Realität des Göttlichen fällt nur in das Bewußtſeyn des die Natur anſchauenden, und auf der Grundlage der gegebenen Naturanſchauungen die Idee des Göttlichen objectivirenden, und als eine Projection des ſubjectiven Geiſtes ſich gegenüberſtellenden, Subjects.

Wenden wir uns vom Heidenthum zum Judenthum, ſo werden wir mit dieſem Uebergang von der einen Religionsform zur andern zugleich auf den entgegengeſezten Standpunct geſtellt. Gott und Natur ſind nicht mehr unmittelbar Eins, ſondern ſchlechthin getrennt. Gott iſt weſentlich Einer, weil er weſentlich verſchieden iſt von der Vielheit des Naturlebens. In dem Unterſchied von der Natur und in der Freiheit von allem, was in den Proceß des Naturlebens gehört, iſt Gott das Eine, ſich durch ſich ſelbſt beſtimmende, Subject, die einfache Identität mit ſich ſelbſt, der reine, allgemeine Gedanke ſeiner ſelbſt. Alle Realität und Subſtanzialität des Seyns fällt ebendamit, da Gott von der Natur und Welt getrennt und unterſchieden, und zwiſchen beiden ein ſtrenger Gegenſaz feſtgeſtellt iſt, auf die Seite Gottes. Nur Gott iſt, als der über Natur und Welt ſchlechthin Erhabene, der wahrhaft Seyende, der Welt aber kommt, Gott gegenüber, nur ein abhängiges, bedingtes, zufälliges Seyn zu; das Natürliche, Weltliche, Endliche überhaupt iſt als das Unweſentliche, Nichtſubſtanzielle geſezt. Das Moment des Unterſchieds macht ſich demnach hier im weiteſten Umfange geltend. Wenn aber das von Gott Unterſchiedene nur die Welt in dem angegebenen Sinne wäre, als das Unweſentliche, Nichtige, jeder ſelbſtſtändigen Realität Ermangelnde, ſo würde der Unterſchied völlig aufgehoben, es wäre nur eine ſchlechthinige Einheit, und von einer Vermittlung Gottes mit ſich ſelbſt, wie ſie durch die beiden Momente der Idee der Dreieinigkeit realiſirt werden ſoll, könnte ebendeswegen

nicht mehr die Rede seyn. Eine abstracte Einheit in diesem Sinn kennt aber auch die jüdische Religion nicht, und ihr Eigenthümliches besteht vielmehr nur darin, daß, wie sie überhaupt durch ihren ethischen Character von der Naturreligion sich unterscheidet, das von Gott Unterschiedene, der Gegensatz, durch dessen Ueberwindung Gott, als freies Subject, sich mit sich selbst vermittelt, nicht die Welt oder die äussere Natur ist, sondern der endliche Geist, der Mensch. Aber auch dieß muß sogleich näher dahin bestimmt werden, daß es nicht der Mensch im Allgemeinen, die Menschheit im Ganzen ist, was Gott, als das von ihm Unterschiedene, gegenübersteht, sondern der Mensch mit der particulären Beschränktheit, die er innerhalb der Sphäre eines bestimmten Volks hat. Das von Gott erwählte, und zum besondern Gegenstand seiner Absichten und Führungen gemachte, Volk ist hier das Andere, das Gott von sich unterscheidet, um es als das von ihm Unterschiedene wieder zur Einheit mit sich zusammenzuschließen. Als das erwählte heilige Volk nimmt es in der Entwicklung des jüdischen Gottesbewußtseyns dieselbe Stelle ein, die im Christenthum der Sohn, in seinem Unterschied von Gott und in seiner Einheit mit ihm, hat. Das Eigenthümliche dieses Standpuncts aber ist nun, daß diese enge Begrenzung dem Begriff Gottes selbst eine particularistische Beschränktheit gibt, wodurch Gott, als das freie, absolute Subject, zugleich die concrete Gestalt eines menschlich-persönlichen Wesens erhält. Person steht gegen Person, und der persönliche Wille des einen Subjects steht dem persönlichen Willen des andern entgegen, wodurch dem ganzen Verhältniß Gottes zu dem Menschen der Character eines ethischen Verhältnisses aufgedrückt wird, in welchem es sich ganz um gegenseitige Rechte und Pflichten handelt. Ebendarum kann es nun hier, da alles in den freien, persönlichen Willen gestellt ist, nie zu einer wahren und wesentlichen Einheit zwischen Gott und dem Menschen kommen. Wie

Gott das Volk nicht aus sich herausgestellt, sondern nur sich gegenübergestellt hat, sofern der innere wesentliche Grund dieses besondern Verhältnisses Gottes zu einem bestimmten Volk völlig im Dunkeln bleibt, so bleibt auch das Volk für Gott stets etwas Fremdes, ihm Widerstrebendes. Was an sich nur als der immanente Proceß des göttlichen Wesens gedacht werden kann, entwickelt sich hier in einem äusserlich verlaufenden, geschichtlichen Proceß, nach dem im A. T. selbst so oft gebrauchten Bilde, in der Form eines Rechtsstreits, in welchem beide Theile fort und fort processiren, ohne daß je aus dem Widerstreit der Frieden der Einheit hervorgeht, weil Gott seinerseits auf seinem absoluten Rechte besteht, andrerseits aber das mit seinem Gott immer hadernde Volk, trotz aller Erweisungen der göttlichen Liebe und Güte, von seiner alten, angestammten Sinnesart nie lassen kann. Das Selbstbewußtseyn Gottes ist demnach hier immer noch mit einem Moment des Natürlichen behaftet, das es nicht zu überwinden vermag. Das Volk, als Gattung, bewegt sich immer nur in der Sphäre des natürlichen Daseyns, und kann daher mit Gott, als dem Absoluten, nie wahrhaft Eins werden, weil das Allgemeine mit dem Besondern nur durch die Vermittlung der Einzelnheit zur Einheit zusammengehen kann. Daher bleibt das Volk, auch wenn es in der alttestamentlichen Idee des Knechts Gottes die höchste, auf diesem Standpunct mögliche, Verklärung und Vergeistigung seines Begriffs gewonnen hat, doch immer nur der Knecht Gottes, und von Gott so wesentlich verschieden, als der Unterschied zwischen dem Knecht und Sohn stets ein wesentlicher ist. Denselben so tief begründeten, darum auch nie völlig verschwindenden, Dualismus des Verhältnisses zwischen Gott und dem Volk stellt uns das bekannte alttestamentliche Bild des zwischen Gott und dem Volk bestehenden ehelichen Bundes dar, das uns zugleich einen weitern Beweis davon gibt, wie die religiöse Anschauungsweise des Judenthums auch

wieder in die des Heidenthums hinüberspielt. Das geschlechtliche und eheliche Verhältniß hat in der Naturreligion seine reelle, objective Bedeutung, auf dem Standpunct des Judenthums kann es nur eine bildliche Bedeutung haben, und zwar eine solche, bei welcher das Bewußtseyn zugleich den Unterschied der bildlichen Form und der durch sie versinnlichten Idee in seinen verschiedenen Beziehungen festhält, also die der Allegorie, wie denn auch wirklich dieses Bild im A. T. so oft allegorisch ausgeführt wird. Aber auch so ist es für die jüdische Idee Gottes höchst bezeichnend. Es ist zwischen Gott und dem Volk ein wesentliches, inneres, gleichsam mystisches Band, vermöge dessen Gott das Volk als das mit sich Identische erkennt, und ebenso das Volk nur in seiner Verbindung mit Gott das wahre Bewußtseyn seiner selbst gewinnen kann, aber gleichwohl wird, wie die steten Klagen über die Untreue des Volks beweisen, der an sich bestehende Bund nie ein wahrhaft wirklicher. Es ist also zwar hier Gott die sich selbst bestimmende Subjectivität, und diese Subjectivität ist nicht blos eine abstracte, inhaltsleere Einheit, sondern auch ein lebendiger Proceß, sofern Gott, als der selbstbewußte Geist, den in dem Andern, das ihm gegenübersteht, gesezten Unterschied aufheben, und dieses Andere zur Identität mit sich erheben will, aber dieser Proceß kommt nie zu seinem reinen Resultat, es bleibt der spröde Gegensaz, und das Selbstbewußtseyn Gottes ist nicht vermögend, die in ihm gesezten Schranken zu durchbrechen und aufzuheben. Es ist nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sprödigkeit des Gegensazes, wenn wir auf den Begriff des Gesezes zurückgehen, und sie mit diesem Begriff bezeichnen. Das Gesez ist der geoffenbarte Wille Gottes, als des absoluten Subjects. Durch die Erfüllung des Gesezes soll der menschliche Wille mit dem göttlichen Eins werden: in dem erfüllten Gesez kehrt der ausgesprochene Wille Gottes, wenn er sich im menschlichen realisirt hat, in sich selbst zurück, und

Gott vermittelt sich dadurch mit sich selbst. Aber das in seiner Totalität stets unerfüllte Gesez bleibt dem Menschen stets etwas Aeusserliches und Fremdes. Diese, auf diesem Standpunct nie aufzuhebende, Aeusserlichkeit des Gesezes ist das Tödtende des Buchstabens. Der Mensch kann durch das Gesez sein wahres, geistiges Leben nicht gewinnen, und ebendarum auch seine Entzweiung mit Gott nicht überwinden. Der eigentliche Grund hievon liegt nicht in dem Gesez selbst, sondern tiefer in demjenigen, was das Gesez selbst schon zu seiner Voraussezung hat, in dem an sich bestehenden schroffen Gegensaz zwischen Gott und dem Menschen. Die Willens-Einheit, die das Gesez bewirken soll, kann nur dann eine wahre und wesentliche seyn, wenn sie die an sich seyende Wesens-Einheit zur Voraussezung hat. Nur wenn Gott und Mensch an sich Eins sind, kann auch der göttliche und menschliche Wille zur wahren und lebendigen Einheit zusammengehen; jene an sich seyende Einheit des Menschlichen und Göttlichen ist aber auf dem Standpunct des Judenthums nicht möglich, da Gott ein abstractes, den Menschen von sich ausschließendes, Subject ist, und der Mensch das wahrhaft Allgemeine, das an sich Seyende seines Wesens, noch nicht in Gott erkennt. Sein Allgemeines ist nur die natürliche Allgemeinheit der Gattung, des Volks, das Volk Gottes aber ist, wenn auch, so zu sagen, die zweite Person im Wesen Gottes, doch nicht identisch mit dem Wesen Gottes. Auch das Gesez kann daher nur den Gegensaz zwischen Gott und dem Menschen stets aufrecht erhalten. Es fehlt die innere lebendige Vermittlung des Endlichen und Unendlichen. Das Endliche kann seiner Endlichkeit nicht wahrhaft los werden, und diese Endlichkeit, dieser nie versöhnte und aufgehobene Gegensaz des Endlichen und Unendlichen, ist der wesentliche Character der jüdischen Religion. Sie ist die Religion der Entzweiung, des Gegensazes; das Moment des Unterschieds ist in ihr in seiner ganzen Weite gesezt, sie ist aber nicht vermögend, über dasselbe hinauszugehen.

Diese im Wesen des Judenthums selbst gesezte Schranke der Vermittlung Gottes mit sich selbst wurde erst dann durchbrochen, als in dem Judenthum in den freieren und weiteren Verhältnissen, in welchen es in nähere Berührung mit der griechischen Philosophie kam, der Trieb erwachte, über seine bisherige Sphäre hinauszugehen. Es ist mit Einem Worte erst der Logosbegriff der alexandrinisch-jüdischen Religions-Philosophie, in welchem die jüdische Religion, wie wir sie hier aus dem Gesichtspunct der Trinitäts-Idee betrachten, die Einseitigkeit des Gegensazes überwand, über welchen sie innerhalb der Sphäre des eigentlichen Judenthums nie hinwegkommen konnte. Solange das von Gott unterschiedene Andere, worin Gott sich mit sich selbst vermitteln soll, nur das Volk ist, ist es nur das Moment des Unterschieds, wodurch das Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menschen bestimmt wird. Der in der Gesammtheit des Volks sich objectivirende Wille Gottes kann den ihm im Willen des Menschen gesezten Widerstand nie so durchbrechen, daß er aus diesem Unterschied zur Einheit mit sich selbst zurückkehren könnte. Soll daher diese Vermittlung Gottes mit sich selbst nicht eine vergeblich angestrebte seyn, so muß das von Gott unterschiedene Andere zwar im Unterschied von Gott seyn, aber zugleich als das mit dem Wesen Gottes selbst Identische betrachtet werden können. Dieß ist der Begriff des aus Gott hervorgegangenen, und ungeachtet seiner Trennung von Gott in der engsten Verbindung mit ihm stehenden, Logos. Der alexandrinische Logosbegriff ist jedoch nur der Endpunct einer Entwicklungsreihe, deren Anfänge viel weiter zurückliegen. Schon die Schriften des A. T. enthalten die Elemente der Richtung, die zulezt in der alexandrinischen Logos-Idee sich in sich selbst abschloß. Um dem Entwicklungsgange der Logos-Idee nachzugehen, müssen wir daher mit dem Begriffe des Logos die verwandten Begriffe des göttlichen Geistes, des göttlichen Wortes und der göttlichen Weisheit zu-

sammenstellen. Alle diese Formen göttlicher Offenbarung sind ebenso viele Versuche eines göttlichen Vermittlungsprocesses, nur mit dem Unterschied, daß das Andere, worin Gott, nicht als der Gott des jüdischen Volks, sondern als das absolute Subject überhaupt, sich mit sich selbst vermittelt, erst im Begriffe des Logos diejenige Realität und Selbstständigkeit des Seyns gewinnt, durch welche die Vermittlung selbst eine wahrhaft reelle und lebendige wird. Daß weder der Geist Gottes noch das Wort Gottes in der Form, in welcher sie in den Schriften des A. T. erscheinen, zu einer solchen Vermittlung sich eignen, fällt von selbst in die Augen. So bedeutungsvoll es ist, daß schon im A. T. der Geist Gottes das vermittelnde Band des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen ist, das in beiden mit sich selbst Identische, so daß in Folge dieser Identität durch den, von Gott Einzelnen, wie namentlich den Propheten, mitgetheilten, göttlichen Geist solche Individuen zu Subjecten werden, die sich mit Gott ebenso Eins wissen, wie Gott selbst in ihnen, als seinen Organen, mit seinem Selbstbewußtseyn thätig ist, so hat doch der Geist im Uebrigen, als bloße Eigenschaft und Kraft oder als Wirkung und Gabe Gottes, zu wenig die Bedeutung eines realen und selbstständigen Princips, als daß er in der Beziehung, in welcher hier von ihm die Rede ist, weiter in Betracht kommen könnte. Gott hat nur den Geist, ist aber nicht selbst der Geist. Ebenso verhält es sich mit dem Worte Gottes. Es steht im engsten Zusammenhang mit dem alttestamentlichen Begriff Gottes, aber ebendeswegen kommt es auch zu keinem realen Unterschied zwischen Gott und seinem Wort. Ist Gott seinem Hauptbegriff nach als persönliches Wesen gedacht, so liegt schon hierin auch, daß er in seiner Offenbarung sich nicht sowohl als den absoluten Geist, sondern vielmehr als den absoluten Willen darstellt. Wie der Mensch, als Person, ein freies, sich selbst bestimmendes, Wesen ist, und seine Willensbestimmungen durch das

Wort, die Rede, offenbart und objectivirt, so ist auch das göttliche Wort die unmittelbarste Offenbarungsform des göttlichen Willens. Was Gott will, das spricht er auch aus, und sein Wille erscheint dadurch als ein allmächtiger, daß das, was er will, in dem Wort, in welchem er es ausspricht, auch zur Realität kommt. Daher das allmächtige Schöpfungswort, durch dessen Vermittlung der göttliche Wille in der Welt sich objektivirt. Das Wort Gottes ist nur der Träger des göttlichen Willens, oder der sich unmittelbar durch sich selbst realisirende göttliche Wille [17]). Es ist der göttliche Wille selbst, sofern der Wille, um sich zu realisiren, aus sich hervortreten und in einer bestimmten Form sich objectiviren muß. So absolut daher der göttliche Wille ist, so absolut ist auch seine unmittelbarste Form, das Wort, in welchem er sich offenbart. Wie auf diese Weise das Wort Gottes überhaupt in Hinsicht des Verhältnisses, in welchem Gott zur Welt steht, der nach aussen wirkende, in seiner absoluten Macht sich kund thuende, Wille Gottes ist, so wird im A. T. auch die göttliche Thätigkeit, sofern sie sich auf das Verhältniß Gottes zu den Menschen, zu seinem Volk und zu Einzelnen, die zur Realisirung der göttlichen Zwecke besonders erwählt sind, bezieht, als ein Sprechen Gottes dargestellt. Das von Gott seinem Volk gegebene Gesez ist das Wort Gottes, und wenn Gott Propheten erweckt, ergeht sein Wort an sie. Auch in dieser Hinsicht ist das Wort Gottes der unmittelbarste Ausdruck des göttlichen Willens, der Inbegriff der göttlichen Willensbestimmungen im weiteren oder engeren Sinn. Zugleich erhellt aber auch hieraus, daß das Wort Gottes nichts für sich Seyendes ist, kein selbstständiges Subject, sondern nur die Form und eigentlich nur die bildliche Form, durch deren Vermittlung die göttliche Willensthätigkeit eine äussere, sich äusserlich objectivirende, wird. Näher steht schon die

17) Vgl. Ps. 33, 9. 6. 119, 89. 104. 105. Es. 40, 8. Jer. 23, 29.

göttliche Weisheit, wie sie als Princip der göttlichen Offenbarung schon in den Schriften des A. T. beschrieben wird, dem concreten Logosbegriff. Auch bei dem Begriffe der Weisheit ist davon auszugehen, daß Gott, als der persönliche Gott des A. T., der sich selbst bestimmende, absolute, göttliche Wille ist. Die Weisheit ist ihrem Begriff nach eine Bestimmung des göttlichen Willens. In dem Worte, das Gott spricht, offenbart sich der Wille Gottes zunächst nach der Seite der Macht. Was Gott will, will er schlechthin, und was er will, hat unmittelbar dadurch, daß er es spricht, auch Realität. Sofern das Wort Gottes ganz besonders das Gesez ist, ist der göttliche Wille ein sittlicher, das Wahre, Gute, Heilige wollender Wille, also ein Wille, der nicht blos sich schlechthin realisirt, sondern auch einen bestimmten Inhalt hat. Sobald man über den Inhalt des Willens reflectirt, und als Object des Willens nur das Gute, oder bestimmter das in jedem einzelnen Falle Beste, Zweckmäßigste erkennen kann, kommt zu dem Momente der Macht als weitere Bestimmung das Moment der Weisheit hinzu. Auf dem ethischen Standpunct der alttestamentlichen Religionslehre, auf welchem Gott, als persönlicher Gott, der freie, sich selbst bestimmende, Wille ist, gibt es keine andere Eigenschaft, welche sich sosehr eignete, die verschiedenen Bestimmungen in sich zu vereinigen, mit welchen das absolute Wesen Gottes gedacht werden muß, als die göttliche Weisheit. Die Weisheit ist zwar zunächst eine ethische, auf den Willen sich beziehende, Eigenschaft, sie gibt dem Willen seinen bestimmten Inhalt, das wesentliche Object, auf welches er allein gerichtet seyn kann; der durch die Weisheit bestimmte Wille kann nur das Beste wollen. Um aber das Beste zu wollen und zu wählen, muß man die umfassendste Kenntniß des Besten haben. Daher hat der in der Weisheit sich offenbarende, höchste Wille zu seiner natürlichen Voraussezung die höchste Intelligenz, und die Weisheit ist daher, vom ethischen Stand-

punct aus betrachtet, diejenige Eigenschaft, in welcher sich mehr als in irgend einer andern das absolute Wesen Gottes ausdrückt, sofern sich das Absolute des Willens mit dem Absoluten des Wissens oder Denkens vereinigt. Hieraus ist es daher auch zu erklären, daß in den spätern Schriften des alttestamentlichen Kanons, in dem Buche Hiob und in den Sprüchwörtern Salomo's, besonders aber in den Apokryphen des A. T., die göttliche Weisheit eine so hohe Bedeutung hat, und als die erste aller göttlichen Eigenschaften ausgezeichnet wird. Sobald bei den Hebräern das Bedürfniß der Speculation erwachte, wurde das Hauptobject derselben die göttliche Weisheit. Wie das Absolute überhaupt nur dadurch begriffen werden kann, daß es sich selbst gegenständlich wird, sich von sich selbst unterscheidet, um mit sich wieder zur Einheit des Begriffs zusammenzugehen, so stellte der Hebräer Gott seine Weisheit gegenüber, als den absoluten Reflex seines absoluten Wesens. So erscheint die Weisheit schon im Buche Hiob (28, 12.). Die Weisheit wird als ein absolutes Princip geschildert, wenn von ihr gesagt wird, daß der Mensch sie nicht kenne, daß sie nicht gefunden werde im Lande der Lebenden, weder in der Tiefe des Meeres, noch sonst irgendwo, das es nichts gebe, wäre es auch das Kostbarste, das ihr gleichgestellt werden könnte. Hier stellt sich also die Weisheit in ihrer absoluten Bedeutung Gott gegenüber, in ihrem Unterschied von Gott, sofern sie ihrem Begriff nach als Weisheit etwas anderes ist, als Gott, aber ihr Absolutes ist doch nur das Absolute des göttlichen Wesens selbst, weßwegen bei Hiob (a. a. O.) weiter von ihr gesagt wird, daß nur Gott den Weg zu ihr kenne, und ihren Wohnsiz wisse, denn er schaue bis ans Ende der Erde, und sehe, was unter dem ganzen Himmel ist. Indem also nur Gott sie, die Unergründliche, kennt, ist er als der Absolute mit dem Absoluten der Weisheit identisch, er sieht in ihr den Reflex seines eigenen Wesens, schließt sich mit ihr zur

Einheit zusammen. So haben wir schon hier das Moment des Unterschieds und das der Einheit. Es ist nur eine andere Seite derselben Betrachtung, wenn der Weisheit auch eine besondere Beziehung zur Weltschöpfung gegeben wird (Hiob a. a. O.): Ist Gott auf dem Standpunct des A. T. der absolute Wille, so ist er, da das Wesentliche des Willens die Macht ist, zunächst die absolute Macht, als die absolute Macht aber offenbart sich Gott in der Weltschöpfung. Daher muß auch jenes Andere, in welchem Gott sich von sich unterscheidet, aber sich auch wieder seiner Identität mit sich bewußt wird, als die weltschöpferische Macht sich darstellen. Die Weisheit ist also das weltschaffende und weltregierende, und wie sie schon bei Hiob dargestellt wird, auch das das Verhältniß des Menschen zu Gott bestimmende Princip. Es sind schon hier alle Momente, die in den folgenden hieher gehörigen Schriften nur weiter ausgeführt werden. In der bekannten Stelle der Sprüchwörter Salomo's (8, 22. f.), in welcher die Weisheit sich selbst die erstgeborene Tochter Gottes nennt, die von ihm zur Königin, zur Herrscherin der Welt Gesalbte, die Künstlerin, durch welche Gott alles geordnet, seine Wonne Tag für Tag u. s. w., tritt das Moment des Unterschieds schon stärker hervor. Als das von Gott Unterschiedene, aber mit Gott Identische, muß sie auch die Selbstständigkeit einer für sich bestehenden Person haben, aber diese selbstständige Persönlichkeit ist hier noch keine wahre und wirkliche, sondern nur eine bildliche, poetische, eine bloße Personification, wie es der Begriff der Weisheit von selbst mit sich bringt, da die Weisheit als bloße Eigenschaft von dem Wesen, dessen Eigenschaft sie ist, sich nicht so lostrennen kann, daß sie nicht sogleich mit demselben wieder zur Einheit zusammenfiele. Ueber diesen Standpunkt geht die Fortbildung der Idee der Weisheit auch in den apokryphischen Schriften nicht hinaus, in dem Buche Sirach und in der Weisheit Salomo's. Die Weisheit wird im Ganzen auf dieselbe Weise

geschildert, wie schon in den canonischen Schriften des A. T. Doch sind dabei folgende Momente besonders beachtenswerth: 1. Schon dadurch, daß man immer wieder auf die göttliche Weisheit zurückkam, und ihren Begriff nach verschiedenen Seiten hin weiter entwickelte, erhielt sie immer mehr den Charakter eines selbstständigen Wesens, als der Inbegriff aller göttlichen Eigenschaften und der wesentliche Reflex des göttlichen Wesens selbst. Am auffallendsten ist dieß in der bekannten Stelle der Weisheit Salomo's (7, 22. f.), in welcher alle möglichen Prädicate, in welchen das absolute Wesen Gottes selbst aufgefaßt wird, auf sie übergetragen werden. Sie erscheint auf diese Weise allerdings als ein von Gott verschiedenes, ausser Gott wirkendes Princip, es kann jedoch kein Zweifel darüber seyn, daß alles, was ihr eine eigene Selbstständigkeit und Persönlichkeit beizulegen scheint, in letzter Beziehung auf eine bloße Personification zurückkommt. 2. Wie schon früher das Wort Gottes als das Organ der sich offenbarenden Gottheit betrachtet wurde, so wird nun das Wort Gottes auch mit der göttlichen Weisheit identificirt. Diese Identität ergab sich von selbst, da ja, wie das Wort als das allmächtige Schöpfungswort gedacht wurde, so auch der Weisheit ein ganz besonderer Antheil an der Schöpfung der Welt zugeschrieben wurde. Die wichtigste, auf diese Identificirung sich beziehende Stelle ist im Buche Sirach (24, 3. f.), wo die Weisheit selbst von sich sagt: Ich ging aus dem Munde des Höchsten hervor (die Weisheit ist demnach Eins mit dem von Gott bei der Schöpfung der Welt ausgesprochene Wort) und bedeckte, wie Nebel, die Erde. Ich wohnte in der Höhe, und mein Thron war auf den Säulen der Wolken, den Kreis des Himmels umschloß ich allein und in der Tiefe des Abgrunds wandelte ich u. s. w. Ebenso wird im Buche der Weisheit die Weisheit bisweilen mit dem göttlichen Logos paralleliſirt (vgl. 9, 1. 2. 16, 12.). Der λόγος παντοδύναμος, welcher (18, 15. 16.) die ägyptische Erstgeburt

tödtete und als ein Engel dargestellt wird, der, den Himmel berührend, auf der Erde einherschreitet und Tod und Verderben verbreitet, wird zwar in keine nähere Beziehung zur Weisheit gesezt, aber, wie sie, als eine die ganze Welt erfüllende und durchdringende göttliche Kraft dargestellt, nur wird mit dem λόγος, wie das Prädicat παντοδύναμος in der genannten Stelle zeigt, ganz besonders der Begriff der Macht verbunden. Die Begriffe der Macht und Weisheit sind demnach, da der Logos von der Weisheit noch unterschieden wird, noch nicht vollkommen zur Einheit verbunden. 3. Wie die Weisheit zwar das allgemeine, in der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt sich wirksam erweisende, Princip ist, so wird nicht nur besonders von ihr gerühmt, daß sie in Jakob wohne, in Israel ihr Eigenthum habe, daß sie auf Zion eine bleibende Stätte, und in Jerusalem, der geliebten Stadt, den Siz ihrer Herrschaft erhalten habe, oder in der Mitte des jüdischen Volkes einen ganz eigenthümlichen Kreis ihrer Wirksamkeit habe (Sir. a. a. O.), sondern auch, was schon in näherer Beziehung zum christlichen Logosbegriff steht, noch dieß hervorgehoben, daß sie von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen herabsteige und Freunde Gottes und Propheten bilde, da Gott nichts liebe, als den, der mit der Weisheit zusammenwohne (Buch der Weish. 7, 27.). Die Weisheit verbindet sich daher mit Einzelnen und sezt sie in ein besonders nahes und vertrautes Verhältniß zur Gottheit. 4. Im Buche der Weisheit wird die Weisheit nicht blos als göttliche Eigenschaft, sondern als eine aus dem Wesen Gottes, als dem ewigen Urlicht, ausströmende Lichtkraft, als ein Hauch der Kraft Gottes, als der gleich einer Weltseele alles durchdringende göttliche Geist dargestellt, weswegen sie nun auch mit dem πνεῦμα ἅγιον identificirt wird (1, 4. 7, 22. 9, 17.). Diese, mit den Emanations-Ideen der alten Welt in engem Zusammenhang stehende, Vorstellung weist uns schon auf ein neues, heterogenes Princip hin, das zur alttestamentlichen

Religionslehre hinzukam, auf den Einfluß jener Ideen, aus deren Vermischung mit der Religionslehre des A. T. in Aegypten die bekannte alexandrinische Religions-Philosophie hervorging, deren Hauptrepräsentanten wir in dem der Erscheinung des Christenthums gleichzeitigen alexandrinischen Juden Philo vor uns haben.

Die Lehre der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie [18]) hat zwei sehr divergirende Richtungen. Auf der einen Seite kann Philo nicht Ausdrücke genug finden, um Gott als das in seiner reinen Absolutheit schlechthin einfache und unveränderliche, über jede Vorstellung hinausgehende, und wegen seiner unendlichen Vollkommenheit von jeder Beziehung zur endlichen Welt abgeschiedene, nicht blos bedürfniß- und leidenschaftslose, sondern auch völlig qualitätenlose Wesen darzustellen. Daß Gott an sich dem Menschen völlig unbegreiflich ist, daß vom Menschen kein Name gebraucht werden könne, der dem höchsten Wesen im eigentlichen Sinne

18) Man vergl. über Ursprung und Charakter der alexandrinischen Religions-Philosophie, ausser den Werken von Gfrörer (Philo und die alexandr. Theosophie, Stuttg. 1831) und Dähne (Geschichtliche Darstellung der jüd. alexandr. Religions-Philosophie, Halle 1834) und meiner Beurtheilung des letztern Werks in den Jahrb. für wiss. Kritik (1835. Nov. Nr. 95 f.), nun besonders auch die gelehrte und scharfsinnige Abhandlung Georgii's über die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religions-Philosophie, insbesondere des jüdischen Alexandrinismus (in Illgen's Zeitschr. für histor. Theologie, 1839, 3s und 4s Heft). Was in derselben auch gegen meine Auffassung erinnert ist, kann ich vollkommen anerkennen, glaube aber dagegen auch bemerken zu dürfen, daß ich mir den speculativen Trieb, dessen Erwachen im Judenthum nach meiner Ansicht die alexandrinische Religions-Philosophie erzeugte, nie ausserhalb des jener Zeit eigenen geschichtlichen Processes gedacht habe, dessen Elemente in der genannten Abhandlung sehr treffend nachgewiesen sind.

zukomme, daß es schlechthin unmöglich sey, von Gott oder der höchsten absoluten Ursache etwas anderes auszusagen, als daß er sey, das schlechthin einfache prädicatlose Seyn, sind wesentliche, aus der absoluten Losscheidung Gottes von jeder Qualität sich ergebende Säze der philonischen Lehre von Gott. Auf der andern Seite aber ist es ja die wesentlichste Aufgabe dieser Religions-Philosophie, die Idee Gottes nach ihrem ganzen Inhalte darzulegen, und alle jene göttlichen Kräfte und Wesen, welche in dem System der philonischen Theologie eine so wichtige Stelle einnehmen, und in dem Begriff des Logos, als des offenbaren Gottes, ihre concreteste Gestalt gewinnen, scheinen nur dazu bestimmt zu seyn, das an sich zwar verborgene, aber der Offenbarung sich keineswegs entziehende Wesen Gottes aufzuschließen und zu offenbaren. Es fragt sich daher vor allem, wie wir diesen, so offen vor Augen liegenden, Widerspruch zu nehmen haben, ob und wie die beiden, so weit auseinander liegenden, Seiten des Systems, jene negative, auf welcher man vom Wesen Gottes schlechthin nichts weiß, und diese positive, auf welcher gleichwohl über dasselbe so vieles zu sagen ist, sich zur Einheit des Begriffs zusammenschließen? Zur Lösung dieses Widerspruchs ist gesagt worden: Es habe sich nur Ein Ausweg zur Aufhebung des Widerstreits dargeboten, in welchen der jüdische Offenbarungsglaube, oder die Ueberzeugung, daß Moses von Gott selbst Unterweisungen über dessen Wesen und Gesez empfangen habe, mit dem philosophischen Saz, daß Gott als das vollkommenste Wesen in keine, auch nicht die geringste, Berührung mit der Welt treten könne, habe gerathen müssen. Sollte nämlich, sagte man, das Göttliche in keinerlei Berührung mit irgend etwas Irdischem treten, und daneben doch der Mensch während der Zeit seines irdischen Lebens nicht ohne Offenbarung von Seiten Gottes bleiben, so mußte die menschliche Natur in den Bereich der göttlichen hinaufgeschraubt werden können, und der Mensch, wie er in dieser

ſinnlichen Wirklichkeit vorliegt, mußte ſich von einem rein göttlichen Elemente im Menſchen nicht nur dem Begriff, ſondern auch der Wirklichkeit nach ſondern laſſen. In den Momenten einer ſolchen erſtrebten Gleichweſentlichkeit des Göttlichen mit dem Menſchlichen konnte dann auch nach platoniſchen Grundſäzen einer Correſpondenz derſelben nichts mehr im Wege ſtehen [19]). Dieſe Auskunft kann jedoch unmöglich genügen. Der Widerſpruch, der zu löſen iſt, wird ja nur durch einen neuen Widerſpruch gelöst. Soll, da das Göttliche mit nichts Irdiſchem in Berührung kommen kann, deswegen die menſchliche Natur zum Göttlichen hinaufgeſchraubt und zu dieſem Behuf das rein göttliche Element im Menſchen von dem ſinnlichen getrennt werden, ſo wird ja hier dieſelbe Berührung des Göttlichen mit dem Irdiſchen und Menſchlichen, die auf der einen Seite als rein unmöglich betrachtet wird, auf der andern als eine ſchon vorhandene geſezt. Wie kann das Menſchliche zum Göttlichen hinaufgeſchraubt werden, wenn das Göttliche überhaupt mit nichts Irdiſchem in Berührung kommen kann, wie ein rein göttliches Element im Menſchen vorausgeſezt werden, wenn das Göttliche, eben aus dieſem Grunde, weil es mit nichts Irdiſchem in Berührung kommen kann, ſich auch nicht mittheilen kann? Statt hierin die Löſung des Widerſpruchs zu finden, müßte man weit geneigter ſeyn, dem fraglichen Saze ſelbſt, daß Gott, als das vollkommenſte Weſen, in keine, auch nicht die geringſte, Berührung mit der ſinnlichen Welt kommen könne, ſeine ſtrenge Allgemeinheit zu nehmen. Mit demſelben Recht kann man ja, wie es ſcheint, auch den entgegengeſetzten Saz aufſtellen, daß das Weſen der alexandriniſchen Religions-Philoſophie vielmehr darin beſtund, das Göttliche in die vielſeitigſte Berührung mit der ſinnlichen Welt treten zu laſſen, und die ganze ſinnliche Welt als eine Offenbarung des Gött-

19) Dähne, a. a. O. S. 42.

lichen zu betrachten. Wie hätte, kann man sagen, die Lehre vom Logos, welcher doch seinem allgemeinsten Begriffe nach nichts anders ist, als das göttliche Offenbarungsorgan, auch nur entstehen können, wenn jener Saz in jener starren und schroffen Allgemeinheit zu nehmen wäre? Es scheint also nur darauf anzukommen, daß man von Gott, als dem absoluten, an sich seyenden, den sich selbst zur Offenbarung bestimmenden unterscheidet. So sehr demnach die alexandrinische Religions-Philosophie sich bestrebt, die Idee des Absoluten in ihrer Reinheit aufzufassen und festzuhalten, so gewiß wäre ihr auf der andern Seite gewesen, daß der absolute Gott auch der sich offenbarende ist, weil sie auch den absoluten Gott nicht als eine inhaltsleere Abstraction, sondern nur als den lebendigen, schöpferisch thätigen und darum auch sich manifestirenden sich denken konnte, also die Transcendenz Gottes nicht ohne seine Immanenz mit der Welt, und die Immanenz nicht ohne die Transcendenz, und die Vermittlung für das Eine, wie für das Andre, wäre ihr der göttliche Logos gewesen, in welchem der an sich freie und absolute Gott sich von sich unterscheidet, um in diesem Unterschied und Anderssein in der endlichen Welt sich zu manifestiren. Bei näherer Betrachtung kann man jedoch auch dabei nicht stehen bleiben. Der Saz, um welchen es sich hier handelt, bleibt auch so in seinem strengen Sinne stehen, und kehrt bei Philo mit zu großem Nachdruck immer wieder, als daß man es nicht für willkürlich halten müßte, da nun einmal die eine Behauptung der andern auf diese Weise gegenübersteht, gerade nur auf die eine der beiden Seiten zu treten. An sich könnte man sich ja ebensogut auch auf die andere Seite stellen, und, wofür es, wie nachher noch gezeigt werden wird, gleichfalls nicht an Beweisen bei Philo fehlt, den Saz in Anspruch nehmen, daß der Logos wirklich nach Philo als der, den an sich seyenden, absoluten Gott offenbarende und für das Bewußtseyn des Menschen vermittelnde, Gott anzusehen ist.

Auch wäre wohl mit Recht vorauszusetzen, daß, wenn Philo selbst den absoluten und offenbaren Gott auf die zuvor angegebene Weise unterschieden hätte, die speculative Vermittlung des Einen und des Andern von ihm selbst auf irgend eine Weise versucht worden wäre. Der ganzen philonischen Darstellung zufolge können wir nicht anders urtheilen, als daß beide Seiten der philonischen Lehre von Gott völlig unvermittelt neben einander stehen, demnach mit demselben Ernst und Nachdruck auf der einen Seite dem an sich seyenden Wesen Gottes jede Möglichkeit einer Offenbarung abgesprochen, auf der andern aber die Realität einer durch den Logos vermittelten Offenbarung behauptet wird. Hätte nun dieser Widerspruch, wie er vor uns liegt, seinen Grund nur in der zufälligen Subjectivität Philo's, worauf die Dähneſche Darstellung und die gewöhnliche Ansicht zulezt zurückführt, so hätte er allerdings auch keine tiefere geschichtliche Bedeutung, und wir könnten ihn nur auf die Rechnung der keiner weitern Erklärung bedürfenden Mangelhaftigkeit des philonischen Systems bringen. Anders aber verhält es sich, wenn sich in ihm vielmehr das Eigenthümliche des Standpunkts zu erkennen gibt, auf welchem überhaupt die alexandrinisch-jüdische Religions-Philosophie stund. Die Elemente, die sich von verschiedenen Seiten her zu der in vielfacher Beziehung so merkwürdigen Erscheinung vereinigten, die sich uns in der alexandrinisch-jüdischen Religions-Philosophie darstellt, mußten von selbst einen solchen Widerspruch erzeugen [20]). Jene Religions-Philosophie war die natürliche Folge aller jener mit der Zeit, zum Theil auf eine sehr gewaltsame Weise, eingetretenen Verhältnisse, durch welche der Jude sich genöthigt sah, aus dem bisher so eng begrenzten und so streng

20) Ich habe im Obigen auf die gegründeten Bemerkungen Br. Bauer's in der Zeitsch. für specul. Theol. 1. 2. S. 168. Rücksicht genommen.

abgeschlossenen Kreise seiner nationalen Vorstellungen und Institutionen herauszugehen, und in einer freieren und weiteren Sphäre einheimisch zu werden. In demselben Grade, in welchem er seinen jüdischen Particularismus ablegte, mußte in ihm auch die Empfänglichkeit für eine universellere, insbesondere philosophische, Bildung erwachen, und dadurch zugleich eine freiere geistige Selbstständigkeit in ihm geweckt werden. Daß eine solche Umbildung des traditionellen Judenthums ganz besonders in Alexandrien erfolgte, kann nach den bekannten Verhältnissen, welche diese Stadt zu einem Hauptsiz griechischer Bildung und Wissenschaft und zu einem, so vielfache geistige Elemente in sich vereinigenden, Mittelpunkt der alten Welt machten, am wenigsten befremden. Auf der andern Seite aber konnte der Jude auch in den freieren Verhältnissen, in welchen er sich hier befand, und bei aller Vorliebe für die neuen Ideen, die in dem erweiterten Gesichtskreise auf ihn einwirkten, nie aufhören, Jude zu seyn, und der Glaube an die Realität der in den heiligen Schriften seiner Religion niedergelegten Offenbarungen durfte ihm nie entschwinden. Das durch die griechische Philosophie vergeistigte Heidenthum und das an seinem positiven traditionellen Inhalt festhaltende Judenthum wurden auf diese Weise die Elemente einer ganz neuen Form der religiösen Entwicklung. Wie hätten aber so heterogene Elemente auch in der Einheit, die sie verband, anders als in stetem Conflict mit einander seyn können? Nachdem die alte heidnische Religion mit ihrem symbolisch-mythischen Glauben und den verschiedenen Gestalten, in welchen er sich objectivirt hatte, in sich selbst zerfallen und ihren festen Haltpunct im Selbstbewußtseyn der Zeit verloren hatte, war es nur die Philosophie, die das Interesse der Religion aufrecht erhielt, und seitdem der Platonismus, als die schönste und vollendetste Form griechischer Speculation, dem Geist den Blick in das Reich des Uebersinnlichen, in das Unendliche der Ideenwelt, aufge-

schlossen und den Unterschied der Idee und der Wirklichkeit zum Bewußtseyn gebracht hatte, konnte nur die Idee in ihrer absoluten Macht und Bedeutung, als das an sich Seyende und Göttliche, als die Wahrheit aller Religion, gelten. Die platonische Idee aber kann, bei aller Objectivität, die sie zu haben scheint, doch den Character der Subjectivität, der der ganzen heidnischen Welt aufgedrückt ist, nie verläugnen; so sehr der Geist in ihr der an sich seyenden Unendlichkeit seines Wesens sich bewußt zu werden begann, so ist sie doch nur als das Erzeugniß des subjectiven Geistes anzusehen, der zwar den Drang in sich fühlt, über die gegebene Wirklichkeit hinauszugehen, und von allen Beschränkungen der Endlichkeit zu abstrahiren, aber ebendarum, weil das höchste, was er auf diesem Wege der immer nur von unten nach oben gehenden Betrachtung zu erreichen vermag, nur eine Abstraction ist, über die Subjectivität seines Standpuncts nie hinwegkommt, und sich zulezt immer wieder in eine abstracte, inhaltsleere Einheit verliert. So mußte daher auch in den alexandrinischen Juden, als ihnen in dem platonischen Idealismus, mit welchem sie in Alexandrien bekannt wurden, ein ganz neues Bewußtseyn aufging, das Bedürfniß erwachen, den Maasstab der absoluten Idee an die in den heiligen Schriften ihrer Religion enthaltenen Vorstellungen vom Wesen und Wirken Gottes anzulegen. Was anders konnte aber die Folge hievon seyn, als daß sie jezt zuerst, auf eine für sie überraschende Weise, gewahr wurden, wie viel menschlich Beschränktes, Endliches, Unvollkommenes, der Gottheit Unwürdiges, mit Einem Worte, der Idee Inadäquates, ihrer ganzen alttestamentlichen Religionslehre anhing. Dadurch mußte ein ganz eigener Zwiespalt ihres religiösen Bewußtseyns entstehen. Auf der einen Seite trieb sie die Macht der Idee unwillkürlich über diesen engen und beschränkten Kreis hinaus, und sie konnten dem innern Zuge des Geistes in eine Idealwelt nicht widerstehen, in welcher ihre gewohnten

Vorstellungen ihre concrete, sinnliche Gestalt mehr und mehr von sich abstreiften und zur Abstractheit der Idee sich verflüchtigten; auf der andern Seite konnten sie aber doch auch den traditionellen Glauben an die geschichtliche Objectivität ihrer geoffenbarten Religion nicht fallen lassen. Was blieb also anders übrig, als daß aus diesem Zwiespalt ihres religiösen Bewußtseyns ein auf gleiche Weise in sich getheiltes und in zwei völlig verschiedene Seiten gespaltenes Religionssystem sich herausbildete, ein System, dessen eine Seite nur der übersinnlichen Welt angehörte und in ihrer abstractesten Region sich in sich selbst abschließen wollte, während dagegen die andere der realen, sinnlichen Welt sich zuwandte, und in ihr, je mehr die reine, an sich seyende Idee für sich schon festgestellt war, um so mehr der concreten Versinnlichung des Göttlichen freien Raum gestattete. So haben Heidenthum und Judenthum den gleichen Antheil an dieser neuen Form des religiösen Bewußtseyns, nicht mit Unrecht kann man aber sagen, das Judenthum sey eigentlich in ihr untergegangen. Das Judenthum in seinem bisherigen Character wurde ja unmittelbar dadurch degradirt und in eine, gegen seinen eigentlichen Standpunct sehr untergeordnete, Sphäre herabgesezt, daß über den alttestamentlichen Gottesbegriff die absolute Idee gestellt wurde. Sofern das Wesen des alttestamentlichen Gottes von der Reihe der in die Geschichte des Volks verflochtenen Offenbarungen, durch welche der Begriff Gottes erst seinen concreten Inhalt erhielt, nicht zu trennen ist, fiel alles, was sich darauf bezog, der Sphäre des Logos zu, welcher nun beinahe durchaus in die Stelle des alttestamentlichen Gottes eintrat. Allein diese Unterscheidung eines absoluten und offenbaren Gottes vermochte nicht einmal der alttestamentlichen Religion in der untergeordneten Sphäre, in die sie herabgesezt war, ihre Realität zu sichern. So streng der absolute Gott von der realen endlichen Welt abgeschieden seyn sollte, so wurde der Logos doch wieder als

der den absoluten Gott offenbarende, sichtbare Gott betrachtet, und das mit dem Inhalt der Idee erfüllte, religiöse Bewußtseyn konnte es sich nicht nehmen lassen, auch die in den Schriften des A. T. enthaltene Lehre und Geschichte aus diesem idealen Gesichtspunct aufzufassen. Man denke hier nur an die in das ganze System dieser Religions-Philosophie so tief eingreifende Bedeutung der Allegorie, um in ihr den sprechendsten Beweis der großen Umgestaltung zu sehen, welche der Inhalt der alttestamentlichen Schriften erfuhr. Indem die Allegorie das Mittel wurde, um auf dem Wege des Bildes, der bildlichen Erklärung, den Buchstaben der Schrift, und das Materielle und Sinnliche, das er in sich enthielt, für das Geistige und Uebersinnliche der absoluten Idee gleichsam durchsichtig zu machen, blieb der in den Schriften des A. T. gegebene Inhalt zwar äusserlich stehen, aber er wurde jezt zu der Bedeutung einer bloßen Form herabgesezt, die ihren eigentlichen Inhalt erst anderswoher zu empfangen und aufzunehmen hatte. Sosehr aber auf diese Weise das durch die griechische Philosophie, oder den Platonismus, vergeistigte Heidenthum einen weit überwiegenden Einfluß gewann, und der aus solchen Elementen sich gestaltenden Religions-Philosophie ihren substanziellen Inhalt gab, so behauptete auf der andern Seite auch das Judenthum in ihr seinen eigenthümlichen Character. Der zum Wesen des Judenthums gehörende Dualismus begegnet uns auch hier wieder, nur in einer andern Form. Wie auf dem Standpunct der alttestamentlichen Religion Gott und das von ihm erwählte, aber ihm stets widerstrebende, Volk die Momente eines zwar stets angestrebten, aber nie zu seinem reinen Resultat hindurchdringenden, Vermittlungsprocesses sind, so stehen in der alexandrinischen Religions-Philosophie der absolute und der offenbare Gott in demselben Verhältniß zu einander. Der Logos tritt an die Stelle des Volks, es ist zwar in ihm, als dem von Gott sowohl unterschiedenen

allen mit ihm wesentlichen Subject, Gott ein Anderes gegenüberstellt, womit er sich mit sich vermitteln soll, aber diese Identität des Logos mit Gott wird immer wieder dadurch aufgehoben und zu einer an sich unmöglichen gemacht, daß der absolute Gott, seinem eigentlichsten Begriff nach, statt in dem Logos sich zur Offenbarung seines an sich seyenden Wesens aufzuschließen, sich vielmehr gegen jede Offenbarung und Berührung mit der reellen, endlichen Welt rein in sich selbst abschließt, und sich in letzter Beziehung immer wieder in seine sich selbst genügende, bestimmungslose, rein abstracte Einheit zusammenzieht. Daher ist auch der Logos selbst, Gott gegenüber, ein ihm völlig fremdes, von ihm wesentlich verschiedenes, Subject, in welchem sich Gott nie zur wahren Einheit mit sich selbst zusammenschließen kann, beide stehen vielmehr ebenso äusserlich getrennt nebeneinander, wie in der altestamentlichen Religion Gott und das Volk, ungeachtet ihrer wesentlichen, gegenseitigen Beziehung, nie wahrhaft Eins werden können.

Der dem philonischen System, wie schon gezeigt worden ist, eigene Widerspruch, die im Begriff eines Gottes, der sich auf der einen Seite jeder Offenbarung entzieht, auf der andern aber doch in seinem Logos offenbart und durch die Vermittlung desselben in die reale, endliche Welt herabläßt, sich selbst aufhebende innere Haltungslosigkeit, läßt auch den Begriff des Logos zu keiner festen Consistenz gelangen. Der Logos ist einerseits eine sehr concrete Gestalt, andrerseits eine sehr inhaltsleere.

Bei der Bestimmung des philonischen Logosbegriffs kommt zunächst das Verhältniß des Logos zu den verschiedenen göttlichen Kräften oder Wesenheiten in Betracht, mit welcher Philo den höchsten unendlichen Gott umgibt, um durch sie das Verhältniß Gottes zur Welt zu vermitteln. Diese δυνάμεις, wie sie bei Philo heißen, sind nach der populären Vorstellungsweise die Engel, deren sich der höchste Gott zur Regierung

der Welt bedient, nach der rein philosophischen Ansicht die Ideen, aus welchen die ideale, urbildliche, übersinnliche Welt besteht, deren Abbild die geschaffene sinnliche Welt ist, oder die verschiedenen Beziehungen, Gesichtspuncte, Momente, unter welchen das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen aufgefaßt werden kann, weswegen sie bei Philo auch öfters geradezu λόγοι genannt werden. So mannigfaltig aber diese Kräfte sind, so sind sie doch zugleich, wie Gott selbst der schlechthin Eine ist, unter gewisse höhere Begriffe als ihre Einheit zusammengefaßt. Diese Begriffe sind dieselben göttlichen Eigenschaften, welche schon bisher als die Hauptformen des sich offenbarenden göttlichen Wesens galten, die Macht und die Weisheit, nur stellt Philo der Macht zunächst die Güte zur Seite. Was nun das Verhältniß des Logos zu diesen drei Hauptbegriffen betrifft, so haben nach meiner Ansicht auch die beiden neuesten Darstellungen der philonischen Lehre, die Gfrörer'sche und die Dähne'sche, das Richtige darin verfehlt, daß sie den Logos mit diesen Begriffen unmittelbar identificiren. Die Voraussezung, von welcher namentlich Dähne ausgeht, daß die göttlichen Eigenschaften, und vor allem die drei Haupteigenschaften der Weisheit, Güte und Macht, durchaus als Theilkräfte des Logos anzusehen seyen, hat sowohl ausdrückliche Erklärungen Philo's, als auch die ganze Tendenz seines Systems gegen sich. Unmittelbar unter Gott stehen die beiden obersten Kräfte des göttlichen Wesens, die Güte und die Macht, beide aber vereinigen sich im Logos, welcher, als das dritte Princip, nicht, wie Dähne annimmt, über ihnen, als die sie umfassende Einheit, sondern unter ihnen, als ihr gemeinsamer Ausfluß, steht. Ebenso wenig ist die göttliche Weisheit eine in dem Logos enthaltene und ihm untergeordnete Kraft. Philo sezt sie sogar noch über die göttliche Güte und Macht. Die Güte und Macht sind zwar die höchsten und ersten Kräfte, von der Weisheit Gottes aber sagt Philo, sie sey die oberste und

absolut erste seiner Kräfte [21]). Es ist daher keineswegs richtig, was Gfrörer und nach ihm Lücke [22]) behauptet, daß Philo die Weisheit mit dem Logos identificire und beide Wechselbegriffe seyen. Steht der Logos schon zu der Güte und Macht in einem untergeordneten Verhältniß, so kann noch weniger die über diesen beiden stehende Weisheit mit dem Logos identificirt werden, sondern der innere Organismus des philonischen Systems ist vielmehr folgender: Auf der obersten Stufe steht die mit dem höchsten Wesen aufs innigste verbundene Weisheit mit jenen beiden Grundkräften, der Güte und der Macht, die als verbundenes Paar sich zunächst an sie anschließen. Auf der zweiten Stufe nimmt die Stelle der Weisheit der ihr entsprechende Logos ein, welcher auf seiner Stufe dieselbe Einheit für die im Universum wirkende göttliche Kraft ist, wie die Weisheit, oder der höchste Gott selbst, mit welchem sie Eins ist, auf der höchsten Stufe. Wie daher der Logos auf der einen Seite das Abbild eines über ihm stehenden Urbildes ist, so ist er auf der andern Seite selbst wieder das Urbild für ein unter ihm stehendes Abbild. Von diesem Gesichtspunct aus läßt sich allein die so vielfach besprochene Frage, ob Philo sich den Logos als bloße Kraft und Eigenschaft, oder als ein für sich bestehendes Wesen gedacht habe, auf eine befriedigende Weise beantworten. Man muß, um dieses Verhältniß richtig zu bestimmen, ein doppeltes Moment unterscheiden, das der Einheit und das des Unterschieds. Nach dem Momente der Einheit ist Gott das schlechthin Eine, absolute, sich in sich selbst abschließende, Urwesen. Da aber der absolute Gott auch wieder der sich manifestirende ist, so spricht sich das Interesse

21) Ἡ σοφία τῷ θεῷ ἕζευ, ἣν ἄναρχον καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτῷ δυνάμεων. Leg. alleg. Lib. II. Ed. Mang. Vol. I. S. 82. Vgl. über das Obige meine Rec. des Dähne'schen Werks a. a. O. S. 780. f.

22) Commentar über das Ev. Joh. Dritte Aufl. 1. Th. S. 278.

der Einheit dadurch aus, daß alle Manifestationen Gottes nur als Kräfte und Eigenschaften erscheinen, die mit dem höchsten Urwesen selbst immer wieder identisch sind. Der Unterschied, in welchen sich der höchste Gott in diesen Urkräften mit sich selbst sezt, ist im Grunde nur ein scheinbarer, sogleich wieder in sich selbst verschwindender, ein blos ideeller. Was aber auf dieser höchsten Stufe der in der Identität aufgehobene Unterschied ist, kommt auf der Stufe des Logos zu seinem Recht, und wird ein realer Unterschied. Der Logos ist, was vor allem schon durch seinen männlichen Namen ausgedrückt werden soll, die selbstständige Manifestation Gottes, der in den wirklichen Unterschied herausgetretene Gott, obgleich das Verhältniß des Logos zu der Sophia auch hier in dem Unterschied die Identität nicht vergessen lassen soll. Wie die Sophia auf der zweiten Stufe, indem der Unterschied sein Recht geltend macht, zum männlichen Logos wird, so werden nun jene zwei höchsten, unmittelbar unter der Sophia stehenden, göttlichen Kräfte, die Güte und die Macht, deren Träger und Vereinigungspunct der Logos ist, mit männlichen Namen θεὸς und κύριος genannt, d. h. der Logos ist, sofern sich jene beiden göttlichen Grundkräfte nun durch seine Vermittlung manifestiren, in der einen Hinsicht θεὸς, in der andern κύριος. Diese beiden Namen bezeichnen zwar dieselben göttlichen Kräfte, die über dem Logos stehen, aber der Unterschied besteht nun eben darin, daß sie in dem Logos selbst männliche Gestalt annehmen, und in ihm die Selbstständigkeit, die er selbst hat, mit ihm theilen. Dasselbe Verhältniß, in welchem der Logos zur Sophia steht, tritt in seinem weitesten Umfang hervor in dem Gegensaz der geistigen und sinnlichen Welt, und wenn Philo diese beiden Welten nicht nur in das Verhältniß des Urbildes und Nachbildes zu einander sezt, sondern auch beide Söhne Gottes nennt, die geistige Welt den ältern, die sinnliche Welt den jüngern Sohn Gottes, so ist hiemit das Verhältniß Gottes

zur Welt nach seiner doppelten Seite, als Einheit und Unterschied, auf eine sehr bemerkenswerthe Weise aufgefaßt und bezeichnet. Die Welt ist zwar in ihrem Unterschied Gott gegenübergestellt, wenn sie aber der Sohn Gottes ist, so weiß sich Gott in ihr auch mit sich selbst Eins. Das philonische System läßt daher das Verhältniß Gottes zur Welt durch drei verschiedene Momente, die durch die drei Hauptbegriffe, die Sophia, den Logos und die sichtbare Welt, bezeichnet sind, vermittelt werden, und jedes dieser Momente ist aus dem Gesichtspuncte der Einheit sowohl, als des Unterschieds, zu betrachten. Auch die sichtbare Welt, in welcher der schon im Logos sich manifestirende Unterschied in seiner ganzen Weite hervortritt, und zum Gegensaz des Geistigen und Sinnlichen, des Idealen und Realen, wird, könnte nicht Sohn Gottes genannt werden, wenn nicht selbst dieser Gegensaz durch die Vermittlung des Logos, und in höherer Beziehung der Sophia, eine Seite hätte, in Hinsicht welcher er in der Einheit des göttlichen Wesens sich ausgleicht und aufhebt. Es ergibt sich daher aus dieser Entwicklung, daß man zwar von einer doppelten Beziehung des Logos, nicht aber, wie öfters geschieht, von einem doppelten Logos nach Philo reden kann. Auch wenn Lücke die philonische Lehre so darstellt [23]): nach der zweifachen Grundbedeutung des Wortes ὁ λόγος, Vernunft und Wort, und nach der Analogie des menschlichen λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός, der innern Rede, oder des unausgesprochenen Gedankens, und des ausgesprochenen, gleichsam äusserlich gewordenen, nehme auch Philo den Begriff des θεῖος λόγος, oder λόγος τοῦ θεοῦ, in einer zweifachen Beziehung, und unterscheide demnach die Relation des göttlichen Logos, sofern er immanent in Gott sey, als die göttliche Vernunft, den göttlichen Gedanken und die Relation desselben, sofern er ausgesprochen, als Wort Gottes, in der Welt

23) a. a. O. S. 275.

erſcheine, und die Welt wirke — darf dieß nicht ſo verſtanden werden, wie wenn Philo den göttlichen Logos ſelbſt als einen ἐνδιάθετος und προφορικὸς bezeichnete. Er gebraucht dieſe Unterſcheidung und Bezeichnung nur vom menſchlichen Logos, was nicht zufällig iſt, ſondern darin ſeinen Grund hat, daß ſich in Gott die Sophia zum Logos verhält, wie im Menſchen der λόγος ἐνδιάθετος zum λόγος προφορικός. Auch hieraus erhellt demnach der Unterſchied des Logos von der Sophia, daß er nämlich nicht, wie dieſe, eine bloße Eigenſchaft in Gott iſt, ſondern als ein für ſich beſtehendes Subject exiſtirt.

In dieſem concreten Logosbegriff ſtellt ſich uns diejenige Seite des philoniſchen Syſtems dar, auf welcher ſich Gott und Welt wie Urbild und Abbild, oder wie Idee und Wirklichkeit verhalten. Das Vermittelnde zwiſchen beiden iſt der Logos. Er iſt die Idee auf dem Punct, auf welchem ſie real zu werden beginnt und als Princip der realen Welt ſich manifeſtirt, aber noch nicht zur realen Welt ſelbſt geworden iſt, ſondern als Idee ihr noch gegenüberſteht. Es iſt dieß jedoch nur die eine Seite, von welcher noch eine andere unterſchieden werden muß, wie wir es ja hier durchaus mit zwei in ſtetem Streit einander gegenüberliegenden Richtungen zu thun haben. Die Idee hat zwar den Trieb in ſich, ſich in der endlichen Welt zu verwirklichen, aber nach der dem Alterthum überhaupt und dem Platonismus insbeſondere zu Grunde liegenden Anſicht ſcheint die Idee gar nicht zu ſeyn, was ſie ihrem Weſen nach ſeyn ſoll, wenn ſie nicht, ſtatt in die Wirklichkeit einzugehen, vielmehr in der ſteten Flucht aus der Wirklichkeit und allem Endlichen begriffen iſt. In demſelben Verhältniß, in welchem das Weſen Gottes der Möglichkeit einer Offenbarung entrückt und für daſſelbe keine andere Kategorie übrig gelaſſen wird, als die des reinen, abſtracten Seyns, muß auch der Begriff des Logos ſeinen concreten Inhalt verlieren. Kann von Gott, als dem reinen

Seyn, nichts gesagt, gedacht, gewußt werden, wie könnte der Logos auf irgend eine Weise in einem immanenten Verhältniß zu Gott stehen? Er ist ein bloßer Name, welcher in keiner wesentlichen Beziehung zu der Sache, welcher er entsprechen soll, steht, und es geschieht daher auch nur misbräuchlich, wenn von ihm, als Gott, die Rede ist. Den Grundfehler des philonischen Systems müssen wir daher in lezter Beziehung darin finden, daß diese beiden Seiten desselben, jene abwärts gehende, von der Idee zur Wirklichkeit führende, und diese andere, die von der Wirklichkeit zur Idee hinauf geht, aber die Idee nur als die Abstraction von dem Wirklichen und allem concreten Inhalt des Gedankens betrachtet, in einem rein äusserlichen Verhältniß zu einander stehen, in welchem sie nur gegenseitig sich aufheben können. Es fehlt der vermittelnde Gedanke, welcher sie zu gleich wesentlichen Momenten desselben geistigen Processes macht, in welchem die Idee nicht ohne die Wirklichkeit, und die Wirklichkeit nicht ohne die Idee seyn kann, die Idee auf der einen Seite zwar zur Wirklichkeit sich aufschließt, auf der andern aber auch wieder aus der Wirklichkeit zur Einheit mit sich selbst zurückgeht, indem sie erst durch diesen Selbstentwicklungsproceß mit ihrem concreten Inhalt sich erfüllt. Aus diesem wesentlichen Mangel des Systems ist es daher auch zu erklären, daß der Logos in keinem wahrhaft immanenten Verhältniß zum Wesen Gottes selbst steht, sondern eigentlich durchaus nur der endlichen Welt zugekehrt ist, als der Inbegriff aller Beziehungen Gottes zu derselben. Dem Namen nach sollte man zwar vermuthen, daß, wenn Gott in seinem Logos sich offenbart, Gott selbst seinem absoluten Wesen nach das reine Denken, der denkende Geist ist. Allein der Logos ist ursprünglich keine Selbstbestimmung Gottes, und der ganze Begriff desselben geht, was für diesen Standpunct ganz bezeichnend ist, nicht vom Begriffe Gottes, als des Absoluten, sondern vielmehr nur vom Begriffe der Welt

aus, sofern die reale, endliche Welt zu ihrer nothwendigen Voraussetzung die ideale hat. Der Logos ist seinem ursprünglichen Begriff nach der κόσμος νοητός, in seinem Unterschied vom κόσμος ὁρατός, oder αἰσθητός [24]). Da nun das Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit ganz analog ist dem Verhältniß, in welchem im Wesen des Menschen Denken und Sprechen, der Gedanke als Inneres und das Wort als Aeusseres, als der ausgesprochene Gedanke, zu einander stehen, und da, diesem Verhältniß gemäß, das griechische Wort Logos beides umfaßt, das Wort als Gedachtes und das Gedachte als das auch Ausgesprochene, so hat Philo den Inbegriff der göttlichen Gedanken, oder der Ideen, nach welchen die sichtbare Welt geschaffen ist, unter dem Namen des Logos, als persönlich subsistirendes Wesen dem an sich seyenden Gott, dessen Gedanke und Wort die sichtbare Welt ist, untergeordnet. Der Logos ist daher nicht der Gedanke Gottes, sofern Gott in seinem Denken sich selbst zum Gegenstand seines Denkens macht, sondern nur der Gedanke der Welt, sowohl in seinem ideellen Ansichseyn, als in seiner realen Verwirklichung. In welchem Verhältniß aber der Gedanke der Welt zum Wesen Gottes selbst steht, sofern Gott seinem absoluten Begriff nach das reine, allgemeine, sich selbst gleiche Seyn ist, oder die Frage, wiefern der Gedanke der Welt nicht blos der Inhalt des göttlichen Bewußtseyns, sondern auch ein wesentliches Moment des Selbstbewußtseyns Gottes ist, läßt Philo völlig auf sich beruhen, womit sodann sehr natürlich zusammenhängt, daß die durch die Vermittlung des Logos sich manifestirende göttliche Thätigkeit das Ziel ihrer Bewegung schon dadurch erreicht, daß die göttliche Idee in der realen Welt sich objectivirt, die Rückkehr aber aus dieser Bewegung zur Einheit Gottes mit sich selbst gleichsam ausserhalb des Gesichtskreises dieses Systems liegt. Auf diese andere Seite des göttlichen

24) Vgl. Gfrörer a. a. O. I. S. 179. f.

Selbstvermittlungsprocesses beziehen sich manche einzelne Bestimmungen der philonischen Lehre, aber das eigentliche Moment dieses Processes fehlt schon darum, weil das unmittelbare Object der in der Welt sich objectivirenden Thätigkeit des Logos nur die reale, endliche Welt selbst ist, nicht der Mensch, als der endliche Geist.

So tritt in der alexandrinisch-jüdischen Religions-Philosophie, wenn sie aus dem hier entwickelten Gesichtspunct betrachtet wird, die der religiösen Weltansicht des Alterthums überhaupt eigene Einseitigkeit, und der in ihr liegende, sich selbst aufhebende, Widerspruch sehr klar hervor. Die unmittelbare Einheit des Göttlichen und Natürlichen, bei welcher die symbolisch-mythische Religion stehen bleibt, oder die Identificirung Gottes mit der Welt, wie sie im Platonismus und in der aus demselben entstandenen alexandrinischen Religions-Philosophie darin hauptsächlich sich ausdrückt, daß Gott, so weit er hier nicht als der in sich Verschlossene, in seiner abstracten Identität mit sich selbst Beharrende, sondern als der aus sich Herausgehende und sich Offenbarende betrachtet wird, den Begriff seines Wesens nur dadurch zu realisiren scheint, daß der göttliche Gedanke der Welt in der geschaffenen endlichen Welt sich verwirklicht, der idealen, urbildlichen Welt eine reale als ihr Abbild gegenübertritt, und in den Logos, als die Einheit beider, die ganze Fülle des göttlichen Wesens niedergelegt wird, diese Verwirklichung der Idee Gottes in der Welt bildet einen sehr auffallenden Contrast mit jener Flucht aus der Wirklichkeit, wie sie zum Wesen der absoluten Idee auf dem Standpunct des Platonismus gehört, und wie sie daher auch in das System der alexandrinischen Religions-Philosophie, besonders auch in den practischen Theil derselben, eingreift. Welcher Widerspruch, wenn man seinen Standpunct auf dem festen Boden der concreten, realen Wirklichkeit nahm, und doch diesen Boden sich sogleich dadurch selbst wieder hinwegzog, daß man, sobald mit dem

erwachenden philosophischen Bewußtseyn auch der Unterschied der Idee und der Wirklichkeit zum Bewußtseyn des Geistes gekommen war, das Wesen der Idee nur in der Abstraction von der Wirklichkeit, um sich aus derselben in ihre abstracte Einheit mit sich selbst zurückzuziehen und von jedem concreten Inhalt loszutrennen, finden zu können glaubte! Ueber diesen Dualismus des religiösen Bewußtseyns, den Gegensatz der Idee und der Wirklichkeit, konnte die religiöse Ansicht der vorchristlichen Welt in ihren beiden Hauptformen der Religion nie hinwegkommen, und das Judenthum steht in dieser Beziehung mit dem, durch die griechische Philosophie vergeistigten, Heidenthum auf derselben Stufe, wenn auch jener Dualismus selbst in beiden sich auf verschiedene Weise gestaltete. Wie die, der platonischen Weltansicht eigenthümliche, Abstraction der Idee von der Wirklichkeit deutlich genug zeigt, daß die Verwirklichung der Idee in der realen, endlichen Welt dem der absoluten Bedeutung der Idee sich bewußten Geiste als eine völlig unbefriedigende erschien, und ihm vielmehr nur das inadäquate Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit um so klarer herausstellte, so konnten auch im Judenthum Idee und Wirklichkeit nie zur vollkommenen Einheit zusammengehen, indem die in die Person des freien, höchsten Gottes gesezte theokratische Idee nie die Schranke zu durchbrechen vermochte, die ihr in der Wirklichkeit des jüdischen Volks- und Staatslebens entgegenstund. Und als in der Folge in der alexandrinisch-jüdischen Religions-Philosophie das Judenthum mit der griechischen Philosophie sich verband, und aus der Mischung dieser beiden Elemente eine neue Form des religiösen Bewußtseyns sich erzeugte, trat jener Dualismus nur mit um so stärkerer Macht hervor. Die der absoluten Idee gegenüberstehende Wirklichkeit sollte ja zugleich als der geheiligte Boden der in der Geschichte des Volks gegebenen göttlichen Offenbarung gelten, und doch konnte die absolute Idee auch auf ihm nirgends festen Fuß fassen. Der

erzwungene künstliche Versuch, durch die Vermittlung der Allegorie Idee und Wirklichkeit zur Einheit zusammenzubringen, zeugt nur von der Noth des Geistes, diesen Zwiespalt des religiösen Bewußtseyns in sich zu ertragen.

In diesem Einseitigen und Mangelhaften der Entwicklung des religiösen Bewußtseyns in der vorchristlichen Zeit liegen von selbst die Momente des Gegensazes, der im Christenthum überwunden seyn muß; wenn das Christenthum, als die absolute Religion, jenen beiden andern, dem Moment der Besonderheit angehörenden und ebendeßwegen auch nur in der Sphäre des Gegensazes der Natur und des Geistes sich bewegenden Religionsformen, gegenüberstehen soll. Können Heidenthum und Judenthum über das Moment des Unterschieds nicht hinwegkommen, so muß nun auf dem höhern Standpunkt des Christenthums, neben diesem Moment, das Moment der Einheit in seinem vollen Rechte sich geltend machen. Der Grund aber, warum jene beiden Religionen im Momente des Unterschieds stehen bleiben, liegt ja eigentlich darin, daß in ihnen der Unterschied selbst noch nicht zu seiner vollen realen Bedeutung gekommen ist. Nur der in seiner ganzen Tiefe erfaßte, bis zu seiner äussersten Spize hindurchgedrungene, Unterschied schließt in dem Unterschied die Einheit auf. Darum kommt erst im Christenthum mit der Aufhebung des Unterschieds auch die wahre Bedeutung des Unterschieds zum Bewußtseyn. Blieben jene beiden Religionen nur dabei stehen, die reale endliche Welt, werde sie als Natur oder als Geschichte angeschaut, als die Verwirklichung, oder vielmehr als die Verendlichung der absoluten Idee Gottes, zu betrachten, so schreitet im Christenthum dieser Gegensaz zwischen Gott und der Welt zu dem tiefern Gegensaz zwischen Gott und dem Menschen fort. Gott verendlicht sich im Menschen, aber diese Verendlichung oder Menschwerdung Gottes ist auch die wahre Rückkehr der absoluten Idee aus ihrer Verendlichung im Endlichen zur Identität mit sich selbst.

Idee und Wirklichkeit versöhnen sich so mit einander. Diese Versöhnung kann aber nur dadurch geschehen, daß die Wirklichkeit der Idee nicht mehr als ein ihr Fremdes, von ihr wesentlich Verschiedenes, gegenübersteht, sondern die Idee in der Wirklichkeit sich selbst findet, in der Wirklichkeit sich mit sich selbst Eins wissen kann. Dieses Wissen der Idee von sich ist der lichte, Idee und Wirklichkeit versöhnende Punct. Das Wissen der Idee von sich, oder die sich selbst wissende Idee, ist der selbstbewußte Geist. Ist die Versöhnung der Idee und der Wirklichkeit nur dadurch möglich, daß die Idee auch in der Wirklichkeit bei sich ist, in der Wirklichkeit sich mit sich selbst Eins weiß, so schließt dieß nothwendig in sich, daß die Wirklichkeit selbst ein Moment der Idee oder des Geistes ist. Man kann in dieser Beziehung mit Recht sagen, daß in der, durch den Platonismus bestimmten, Weltansicht des Alterthums Idee und Wirklichkeit nur in einem rein objectiven Verhältniß zu einander stunden. Der Proceß, um welchen es sich handelt, ist die Vermittlung der Idee mit sich. Die Idee bewegt sich zur Wirklichkeit, und von der Wirklichkeit zu sich selbst, aber das Bewußtseyn um dieses Verhältniß ist nicht selbst ein Moment dieses Vermittlungsprocesses, es steht noch äusserhalb desselben, sieht demselben gleichsam nur aus der Ferne zu. Und doch gehört das, um dieses Verhältniß wissende, Subject selbst der concreten Wirklichkeit an, und kann daher selbst nur ein Moment des Processes seyn, in welchem Idee und Wirklichkeit sich mit einander vermitteln sollen. In diesem Wissen des selbstbewußten Subjects ist daher die Idee auch in der Wirklichkeit bei sich selbst und mit sich selbst Eins, dieses Wissen des Subjects ist das Wissen der Idee von sich selbst, die sich selbst wissende absolute Idee, oder der unendliche Geist wird sich im endlichen Geiste seiner selbst bewußt, und der endliche Geist weiß sich in diesem Bewußtseyn mit dem unendlichen Eins. Dadurch erst sind Idee und Wirklichkeit wahrhaft Eins. Ist die

Wirklichkeit als Bewußtseyn der Idee, als der endliche Geist, selbst ein Moment des Geistes, so fällt jener Widerwille der Idee vor der Wirklichkeit, der sie immer wieder zur Flucht aus der Wirklichkeit nöthigt und in eine inhaltsleere Abstraction hinaustreibt, von selbst hinweg, die Idee findet in der Wirklichkeit nur sich selbst wieder, und die Wirklichkeit dient ihr nur dazu, sich durch sie mit sich selbst zu vermitteln. Der eigentliche Fortschritt der Selbstbewegung des religiösen Bewußtseyns besteht daher hier darin, daß die objective Idee sich zum subjectiven Bewußtseyn ausschließt, nicht blos die an sich seyende, sondern auch die sich selbst wissende Idee ist, oder es ist der Fortschritt von der Idee zum Geist, und das Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit wird nun das Verhältniß des Geistes zum Geist. Wenn daher die beiden Momente, um deren Ausgleichung es zu thun ist, auf dem vorchristlichen Standpunct nur so gefaßt werden können: Gott und Welt sind Eins in der Verwirklichung der Idee und die sich verwirklichende Idee ist zugleich die von der Wirklichkeit abstrahirende, aus ihr entfliehende Idee, so stellen sich diese Säze auf dem Standpunct des Christenthums in folgende um: Gott und Mensch sind Eins, im Selbstbewußtseyn des Geistes, und Gott ist der sich selbst wissende und in diesem Wissen mit sich selbst identische Geist.

Es ist dieß die abstracteste Form der Auffassung des christlichen Trinitätsbegriffes. Von dieser abstracten Bestimmung des reinen an sich seyenden Begriffs, wie sie sich nur auf einem Standpunct ergibt, auf welchem sie, als Resultat der geschichtlichen Entwicklung, dieselbe schon zur Voraussezung hat, gehen wir nun auf den Anfang zurück, um zunächst, ehe wir dem Gange der kirchlichen Dogma folgen, die concreten Bestimmungen in's Auge zu fassen, welche, als die Elemente des christlichen Trinitätsbegriffes, in den Schriften des N. T. vor uns liegen.

Daß Christus der Gottmensch ist, Gott in Christus

menſchgeworden, iſt die weſentlichſte Unterſcheidungslehre des Chriſtenthums. Nicht Gott und die Welt, ſondern Gott und der Menſch ſtehen hier einander gegenüber. Beide ſind unterſchieden und in dieſem Unterſchied Eins. Das Subject aber, mit welchem Gott Eins iſt, iſt nicht der Menſch überhaupt, ſondern das beſtimmte einzelne Individuum Jeſus. Es fragt ſich daher vor allem, an welchen Beſtimmungen der Begriff dieſer Einheit ſich entwickelt und zu ſeinem concreten Inhalt ſich fortbewegt? Die allgemeinſte Beſtimmung, von welcher wir ausgehen müſſen, iſt das Jeſu zukommende Prädicat des υἱὸς θεοῦ in dem Sinne, in welchem es nur die gewöhnliche jüdiſche, mit andern ähnlichen Ausdrücken gleichbedeutende, Bezeichnung des Meſſias iſt. Es liegt darin nur der noch unbeſtimmte Begriff eines eigenthümlichen näheren Verhältniſſes, in welchem dieſes beſtimmte Subject, als Meſſias, zu Gott ſteht. Wie der Ausdruck υἱὸς θεοῦ auch ſonſt gebraucht wird, um das Verhältniß zu bezeichnen, in welches man durch gewiſſe, gottähnliche, Eigenſchaften zu Gott geſezt wird (Matth. 5, 9. 45. Luc. 6, 35.), ſo iſt der Meſſias in einem noch ſpecielleren Sinne der υἱὸς τοῦ θεοῦ. Der υἱὸς τοῦ θεοῦ iſt daher ſchlechthin der Meſſias, oder der χριστὸς (Matth. 16, 16. 26, 63. Joh. 6, 69. 11, 47.). Der Begriff des χριστὸς aber enthält ſchon eine weitere Beſtimmung. Als χριστὸς nämlich iſt Jeſus derjenige, welchen θεὸς ἔχρισε πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει (Ap. Geſch. 10, 38.). Das Vermittelnde des Verhältniſſes, in welchem Jeſus als Meſſias zu Gott ſteht, iſt der heilige Geiſt. Dieß iſt die gemeinſame Vorſtellung der neuteſtamentlichen Schriftſteller, ſofern ſie dieſes Verhältniß noch nicht, wie Johannes, durch den Begriff des Logos vermittelt werden laſſen, wie namentlich auch der Apoſtel Paulus Jeſum zwar κατὰ σάρκα von David und den Erzvätern abſtammen läßt, das höhere Princip aber, durch das er ſich als υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει beurkundete, durch πνεῦμα ἁγιωσύνης bezeichnet (Röm.

sem geschichtlichen Processe seiner Entwicklung in Gott zurück. So sehr nun Paulus auf dieser, mit dem menschlichen Daseyn Christi beginnenden, Seite den sich realisirenden Begriff des υἱὸς θεοῦ durch alle seine Momente hindurch bis zur höchsten Einheit mit Gott verfolgt, so sehr liegt die gegenüberliegende Seite eines präexistirenden, von Gott unterschiedenen, göttlichen Princips, das in einer näheren Beziehung zu der Person Jesu, als des υἱὸς θεοῦ, stünde, ausserhalb seines Gesichtskreises. Anders verhielte es sich freilich, wenn wir die in den Briefen an die Colosser und Philipper enthaltene Christologie als eine ebenso ächt pauliniſche anzusehen hätten. Denn hier wird allerdings Christus nicht blos der πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς (Röm. 8, 29.) genannt, sondern als der πρωτότοκος πάσης κτίσεως, als die εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, als derjenige geschildert, in welchem alles zusammen, sowohl das Himmlische als das Irdische, das Sichtbare wie das Unsichtbare u. s. w., geschaffen worden ist, Col. 1, 15. Er war, wie im Briefe an die Philipper gesagt wird (2, 6.) der ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, und hatte den Vorzug des εἶναι ἴσα θεῷ, und trat erst durch die Entäusserung dieser, ihm an sich zukommenden, göttlichen Würde in die Knechtsgestalt der menschlichen Erniedrigung und in den äussern Schein eines menschlichen Daseyns ein. Da jedoch dieser Begriff einer vormenschlichen göttlichen Würde nur diesen kleineren Briefen eigen ist, während sich in den größeren nichts Analoges findet [25], so müssen uns auch diese

25) Man halte hier nicht die beiden Stellen Röm. 9, 5. u. Cor. 8, 6. entgegen. Was auch orthodoxe und nichtorthodoxe Erklärer sagen mögen, und wenn auch gleich selbst Strauß (Christl. Glaubenslehre II. S. 420.) bei der erstern Stelle bei der gewöhnlichen Erklärung stehen bleibt, die Beziehung des ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς auf Christus ist zu unnatürlich, als daß sie Bestand haben könnte. Wo gibt es denn auch nur

christologischen Züge, neben so manchen andern Kriterien eines zweifelhaften Ursprungs dieser kleinern Briefe, sehr bedenklich machen, diese zweite Form der paulinischen Christologie der ersten völlig gleichzustellen. Wir können nur den, von dem höchsten Gott in dem angegebenen Sinne unterschiedenen, *viὸς θεοῦ* als die ächte und ursprüngliche Lehre des Apostels betrachten. Zu dem *viὸς θεοῦ* kommt nun aber noch

---

eine Analogie aus seiner Zeit dafür, daß ein Prädicat dieser Art, wie es nur dem höchsten absoluten Gott zukommen kann, Christus beigelegt worden wäre, während doch gewiß nichts natürlicher ist, als die Annahme, daß der überall auf den absoluten Begriff Gottes zurückgehende, und auch sonst von Gott auf diese Weise redende Apostel (man vgl. z. B. 1. Cor. 15, 28. 2. Cor. 11, 31.) diese Ausdrücke auch hier nur von Gott gebraucht. Ebenso wenig sollte der Zusammenhang irgend einen Zweifel lassen. Welche Veranlassung hätte denn der Apostel, Christus hier gerade so zu prädiciren? Wie nahe lag es ihm dagegen, hier, wo er die höchsten religiösen Vorzüge der Israeliten zusammenfaßt, daß ihnen alles dieß gehöre, die Verheißungen, die Väter, welchen sie ertheilt worden, daß aus ihrer Mitte der Messias hervorgegangen, in diese Doxologie mit seinen Volksgenossen einzustimmen, in die Lobpreisung dessen, welchem allein alles dieß zu verdanken ist, also des höchsten, über alles erhabenen, und vermöge seiner absoluten Macht alles so ordnenden, Gottes? Die Beziehung auf Christus enthielte nichts als ein leeres, zweckloses Dogmatisiren, wie man es sonst nirgends bei dem Apostel findet. In der zweiten Stelle, 1. Cor. 8, 6., meint man freilich, δι' οὗ nur im Sinne des johanneischen δι' αὐτοῦ, Joh. 1, 3., nehmen und gleichfalls nur von der Weltschöpfung verstehen zu können. Man übersieht aber dabei, daß der Umfang und Inhalt des δι' οὗ τὰ πάντα nur durch den Begriff des κύριος bestimmt werden kann. Wo ist aber der paulinische κύριος je der Weltschöpfer, wo etwas anderes, als der Herr der Gemeinde, durch dessen Vermittlung alles geschieht, was sich auf den Zweck der Beseligung durch die göttliche Gnade bezieht?

Selbstvermittlungsprocesses beziehen sich manche einzelne Bestimmungen der philonischen Lehre, aber das eigentliche Moment dieses Processes fehlt schon darum, weil das unmittelbare Object der in der Welt sich objectivirenden Thätigkeit des Logos nur die reale, endliche Welt selbst ist, nicht der Mensch, als der endliche Geist.

So tritt in der alexandrinisch-jüdischen Religions-Philosophie, wenn sie aus dem hier entwickelten Gesichtspunct betrachtet wird, die der religiösen Weltansicht des Alterthums überhaupt eigene Einseitigkeit, und der in ihr liegende, sich selbst aufhebende, Widerspruch sehr klar hervor. Die unmittelbare Einheit des Göttlichen und Natürlichen, bei welcher die symbolisch-mythische Religion stehen bleibt, oder die Identificirung Gottes mit der Welt, wie sie im Platonismus und in der aus demselben entstandenen alexandrinischen Religions-Philosophie darin hauptsächlich sich ausdrückt, daß Gott, so weit er hier nicht als der in sich Verschlossene, in seiner abstracten Identität mit sich selbst Beharrende, sondern als der aus sich Herausgehende und sich Offenbarende betrachtet wird, den Begriff seines Wesens nur dadurch zu realisiren scheint, daß der göttliche Gedanke der Welt in der geschaffenen endlichen Welt sich verwirklicht, der idealen, urbildlichen Welt eine reale als ihr Abbild gegenübertritt, und in den Logos, als die Einheit beider, die ganze Fülle des göttlichen Wesens niedergelegt wird, diese Verwirklichung der Idee Gottes in der Welt bildet einen sehr auffallenden Contrast mit jener Flucht aus der Wirklichkeit, wie sie zum Wesen der absoluten Idee auf dem Standpunct des Platonismus gehört, und wie sie daher auch in das System der alexandrinischen Religions-Philosophie, besonders auch in den practischen Theil derselben, eingreift. Welcher Widerspruch, wenn man seinen Standpunct auf dem festen Boden der concreten, realen Wirklichkeit nahm, und doch diesen Boden sich sogleich dadurch selbst wieder hinwegzog, daß man, sobald mit dem

erwachenden philosophischen Bewußtseyn auch der Unterschied der Idee und der Wirklichkeit zum Bewußtseyn des Geistes gekommen war, das Wesen der Idee nur in der Abstraction von der Wirklichkeit, um sich aus derselben in ihre abstracte Einheit mit sich selbst zurückzuziehen und von jedem concreten Inhalt loszutrennen, finden zu können glaubte! Ueber diesen Dualismus des religiösen Bewußtseyns, den Gegensatz der Idee und der Wirklichkeit, konnte die religiöse Ansicht der vorchristlichen Welt in ihren beiden Hauptformen der Religion nie hinwegkommen, und das Judenthum steht in dieser Beziehung mit dem, durch die griechische Philosophie vergeistigten, Heidenthum auf derselben Stufe, wenn auch jener Dualismus selbst in beiden sich auf verschiedene Weise gestaltete. Wie die, der platonischen Weltansicht eigenthümliche, Abstraction der Idee von der Wirklichkeit deutlich genug zeigt, daß die Verwirklichung der Idee in der realen, endlichen Welt dem der absoluten Bedeutung der Idee sich bewußten Geist als eine völlig unbefriedigende erschien, und ihm vielmehr nur das inadäquate Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit um so klarer herausstellte, so konnten auch im Judenthum Idee und Wirklichkeit nie zur vollkommenen Einheit zusammengehen, indem die in die Person des freien, höchsten Gottes gesezte theokratische Idee nie die Schranke zu durchbrechen vermochte, die ihr in der Wirklichkeit des jüdischen Volks- und Staatslebens entgegenstund. Und als in der Folge in der alexandrinisch-jüdischen Religions-Philosophie das Judenthum mit der griechischen Philosophie sich verband, und aus der Mischung dieser beiden Elemente eine neue Form des religiösen Bewußtseyns sich erzeugte, trat jener Dualismus nur mit um so stärkerer Macht hervor. Die der absoluten Idee gegenüberstehende Wirklichkeit sollte ja zugleich als der geheiligte Boden der in der Geschichte des Volks gegebenen göttlichen Offenbarung gelten, und doch konnte die absolute Idee auch auf ihm nirgends festen Fuß fassen. Der

erzwungene künstliche Versuch, durch die Vermittlung der Allegorie Idee und Wirklichkeit zur Einheit zusammenzubringen, zeugt nur von der Noth des Geistes, diesen Zwiespalt des religiösen Bewußtseyns in sich zu ertragen.

In diesem Einseitigen und Mangelhaften der Entwicklung des religiösen Bewußtseyns in der vorchristlichen Zeit liegen von selbst die Momente des Gegensazes, der im Christenthum überwunden seyn muß, wenn das Christenthum, als die absolute Religion, jenen beiden andern, dem Moment der Besonderheit angehörenden und ebendeßwegen auch nur in der Sphäre des Gegensazes der Natur und des Geistes sich bewegenden Religionsformen, gegenüberstehen soll. Können Heidenthum und Judenthum über das Moment des Unterschieds nicht hinwegkommen, so muß nun auf dem höhern Standpunkt des Christenthums, neben diesem Moment, das Moment der Einheit in seinem vollen Rechte sich geltend machen. Der Grund aber, warum jene beiden Religionen im Momente des Unterschieds stehen bleiben, liegt ja eigentlich darin, daß in ihnen der Unterschied selbst noch nicht zu seiner vollen realen Bedeutung gekommen ist. Nur der in seiner ganzen Tiefe erfaßte, bis zu seiner äußersten Spize hindurchgedrungene, Unterschied schließt in dem Unterschied die Einheit auf. Darum kommt erst im Christenthum mit der Aufhebung des Unterschieds auch die wahre Bedeutung des Unterschieds zum Bewußtseyn. Blieben jene beiden Religionen nur dabei stehen, die reale endliche Welt, werde sie als Natur oder als Geschichte angeschaut, als die Verwirklichung, oder vielmehr als die Verendlichung der absoluten Idee Gottes, zu betrachten, so schreitet im Christenthum dieser Gegensaz zwischen Gott und der Welt zu dem tiefern Gegensaz zwischen Gott und dem Menschen fort. Gott verendlicht sich im Menschen, aber diese Verendlichung oder Menschwerdung Gottes ist auch die wahre Rückkehr der absoluten Idee aus ihrer Verendlichung im Endlichen zur Identität mit sich selbst.

Idee und Wirklichkeit versöhnen sich so mit einander. Diese Versöhnung kann aber nur dadurch geschehen, daß die Wirklichen der Idee nicht mehr als ein ihr Fremdes, von ihr wesentlich Verschiedenes, gegenübersteht, sondern die Idee in der Wirklichkeit sich selbst findet, in der Wirklichkeit sich mit sich selbst Eins wissen kann. Dieses Wissen der Idee von sich ist der lichte, Idee und Wirklichkeit versöhnende Punct. Das Wissen der Idee von sich, oder die sich selbst wissende Idee, ist der selbstbewußte Geist. Ist die Versöhnung der Idee und der Wirklichkeit nur dadurch möglich, daß die Idee auch in der Wirklichkeit bei sich ist, in der Wirklichkeit sich mit sich selbst Eins weiß, so schließt dieß nothwendig in sich, daß die Wirklichkeit selbst ein Moment der Idee oder des Geistes ist. Man kann in dieser Beziehung mit Recht sagen, daß in der, durch den Platonismus bestimmten, Weltansicht des Alterthums Idee und Wirklichkeit nur in einem rein objectiven Verhältniß zu einander stunden. Der Proceß, um welchen es sich handelt, ist die Vermittlung der Idee mit sich. Die Idee bewegt sich zur Wirklichkeit, und von der Wirklichkeit zu sich selbst, aber das Bewußtseyn um dieses Verhältniß ist nicht selbst ein Moment dieses Vermittlungsprocesses, es steht noch ausserhalb desselben, sieht demselben gleichsam nur aus der Ferne zu. Und doch gehört das, um dieses Verhältniß wissende, Subject selbst der concreten Wirklichkeit an, und kann daher selbst nur ein Moment des Processes seyn, in welchem Idee und Wirklichkeit sich mit einander vermitteln sollen. In diesem Wissen des selbstbewußten Subjects ist daher die Idee auch in der Wirklichkeit bei sich selbst und mit sich selbst Eins, dieses Wissen des Subjects ist das Wissen der Idee von sich selbst, die sich selbst wissende absolute Idee, oder der unendliche Geist wird sich im endlichen Geiste seiner selbst bewußt, und der endliche Geist weiß sich in diesem Bewußtseyn mit dem unendlichen Eins. Dadurch erst sind Idee und Wirklichkeit wahrhaft Eins. Ist die

Wirklichkeit als Bewußtseyn der Idee, als der endliche Geist, selbst ein Moment des Geistes, so fällt jener Widerwille der Idee vor der Wirklichkeit, der sie immer wieder zur Flucht aus der Wirklichkeit nöthigt und in eine inhaltsleere Abstraction hinaustreibt, von selbst hinweg, die Idee findet in der Wirklichkeit nur sich selbst wieder, und die Wirklichkeit dient ihr nur dazu, sich durch sie mit sich selbst zu vermitteln. Der eigentliche Fortschritt der Selbstbewegung des religiösen Bewußtseyns besteht daher hier darin, daß die objective Idee sich zum subjectiven Bewußtseyn aufschließt, nicht blos die an sich seyende, sondern auch die sich selbst wissende Idee ist, oder es ist der Fortschritt von der Idee zum Geist, und das Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit wird nun das Verhältniß des Geistes zum Geist. Wenn daher die beiden Momente, um deren Ausgleichung es zu thun ist, auf dem vorchristlichen Standpunct nur so gefaßt werden können: Gott und Welt sind Eins in der Verwirklichung der Idee und die sich verwirklichende Idee ist zugleich die von der Wirklichkeit abstrahirende, aus ihr entstehende Idee, so stellen sich diese Säze auf dem Standpunct des Christenthums in folgende um: Gott und Mensch sind Eins, im Selbstbewußtseyn des Geistes, und Gott ist der sich selbst wissende und in diesem Wissen mit sich selbst identische Geist.

Es ist dieß die abstracteste Form der Auffassung des christlichen Trinitätsbegriffes. Von dieser abstracten Bestimmung des reinen an sich seyenden Begriffs, wie sie sich nur auf einem Standpunct ergibt, auf welchem sie, als Resultat der geschichtlichen Entwicklung, dieselbe schon zur Voraussezung hat, gehen wir nun auf den Anfang zurück, um zunächst, ehe wir dem Gange der kirchlichen Dogma folgen, die concreten Bestimmungen in's Auge zu fassen, welche, als die Elemente des christlichen Trinitätsbegriffes, in den Schriften des N. T. vor uns liegen.

Daß Christus der Gottmensch ist, Gott in Christus

menschgeworden, ist die wesentlichste Unterscheidungslehre des Christenthums. Nicht Gott und die Welt, sondern Gott und der Mensch stehen hier einander gegenüber. Beide sind unterschieden und in diesem Unterschied Eins. Das Subject aber, mit welchem Gott Eins ist, ist nicht der Mensch überhaupt, sondern das bestimmte einzelne Individuum Jesus. Es fragt sich daher vor allem, an welchen Bestimmungen der Begriff dieser Einheit sich entwickelt und zu seinem concreten Inhalt sich fortbewegt? Die allgemeinste Bestimmung, von welcher wir ausgehen müssen, ist das Jesu zukommende Prädicat des υἱὸς θεοῦ in dem Sinne, in welchem es nur die gewöhnliche jüdische, mit andern ähnlichen Ausdrücken gleichbedeutende, Bezeichnung des Messias ist. Es liegt darin nur der noch unbestimmte Begriff eines eigenthümlichen näheren Verhältnisses, in welchem dieses bestimmte Subject, als Messias, zu Gott steht. Wie der Ausdruck υἱὸς θεοῦ auch sonst gebraucht wird, um das Verhältniß zu bezeichnen, in welches man durch gewisse, gottähnliche, Eigenschaften zu Gott gesezt wird (Matth. 5, 9. 45. Luc. 6, 35.), so ist der Messias in einem noch specielleren Sinne der υἱὸς τοῦ θεοῦ. Der υἱὸς τοῦ θεοῦ ist daher schlechthin der Messias, oder der χριστὸς (Matth. 16, 16. 26, 63. Joh. 6, 69. 11, 47.). Der Begriff des χριστὸς aber enthält schon eine weitere Bestimmung. Als χριστὸς nämlich ist Jesus derjenige, welchen θεὸς ἔχρισε πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει (Ap. Gesch. 10, 38.). Das Vermittelnde des Verhältnisses, in welchem Jesus als Messias zu Gott steht, ist der heilige Geist. Dieß ist die gemeinsame Vorstellung der neutestamentlichen Schriftsteller, sofern sie dieses Verhältniß noch nicht, wie Johannes, durch den Begriff des Logos vermittelt werden lassen, wie namentlich auch der Apostel Paulus Jesum zwar κατὰ σάρκα von David und den Erzvätern abstammen läßt, das höhere Princip aber, durch das er sich als υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει beurkundete, durch πνεῦμα ἁγιωσύνης bezeichnet (Röm.

1, 4.). Jesus ist der Sohn Gottes, weil er als Messias mit dem heiligen Geiste gesalbt, oder mit dem heiligen Geist, als dem in ihm wirkenden und seine Thätigkeit bestimmenden Princip, ausgerüstet worden ist, und zwar ist ihm der Geist, wie Johannes sagt (3, 34.), nicht im endlichen Maaße, sondern auf unendliche Weise ertheilt worden. Als das unter dem unmittelbarsten und innigsten Einflusse des heiligen Geistes stehende Subject ist Jesus der Sohn Gottes, wie hieraus von selbst erhellt, im bildlichen Sinne; nur bei Lucas (1, 35.) geht diese uneigentliche Bedeutung auch in die eigentliche, physische über, indem Jesus wegen seiner übernatürlichen Erzeugung durch den heiligen Geist υἱὸς θεοῦ genannt wird, was in diesem Zusammenhang nur wörtlich genommen werden kann, hier jedoch für uns keine weitere Bedeutung hat. Der nächste Moment, der hier in Betracht kommt, ist die höhere Bedeutung, zu welcher sich der Begriff des υἱὸς θεοῦ in der paulinischen Christologie fortbildete. Schon in der Stelle Röm. 1, 4. betrachtet Paulus, indem er die Auferstehung als besonderes Moment hervorhebt, das πνεῦμα ἁγιωσύνης als das Princip, durch dessen Einwirkung der Begriff des υἱὸς θεοῦ sich in Jesus in dem Grade um so mehr realisirte, in welchem dasselbe sich als Lebensprincip im höchsten Sinne bewährte. Als das Princip einer höhern, durch Heiligung des Menschlichen zum Göttlichen emporhebenden und dadurch den vollen Begriff des Lebens realisirenden, Entwicklung scheint Paulus absichtlich das πνεῦμα ἅγιον nicht mit diesem gewöhnlichen Ausdruck, sondern dem gewähltern und vielsagenderen πνεῦμα ἁγιωσύνης zu bezeichnen. Das in Christus wirkende höhere Princip ist ihm nicht sowohl der heilige Geist im gewöhnlichen Sinn, als vielmehr der Geist, sofern er überhaupt das Princip des Lebens im weitesten Sinne ist, wie aus der Hauptstelle der paulinischen Christologie erhellt, 1. Cor. 15, 45 f. vgl. V. 21 f., in welcher der erste und zweite Adam wie das psychische und

pneumatische Princip, wie der irdische und der himmlische Mensch, unterschieden werden. Christus hat, als der zweite Adam, ein πνεῦμα ζωοποιοῦν in sich, vermöge dessen die mit ihm beginnende Periode der Entwicklung des menschlichen Geschlechts nicht mehr, wie die von Adam an, welchem dieses Princip noch fehlte, dem Tode unterworfen ist, sondern das dem Princip des Todes, das der erste Adam repräsentirt, entgegengesetzte Princip des Lebens immer allgemeiner und durchgreifender das Uebergewicht über das bisher herrschende erhalten wird. Dieses höhere Lebensprincip, welches gemäß dem Gegensaz, in welchem Sinnliches und Geistiges, Sterbliches und Unsterbliches, Irdisches und Himmlisches, oder ψυχή und πνεῦμα, als die beiden, wesentlich zusammengehörenden, Principien der menschlichen Natur, zu einander stehen, durch Christus, als den zweiten Adam, in die Menschheit eingetreten ist, hat sich in Christus selbst durch seine Auferstehung in seiner vollen Kraft und Wirksamkeit erwiesen. Wie Christus vom Tode auferstanden ist, so ist in ihm allen das den Tod überwindende Princip des Lebens mitgetheilt worden, Christus selbst aber ist durch seine Auferstehung und Erhöhung (Röm. 8, 34.) der, über die ganze, von ihm gestiftete, Gemeinschaft eines neuen geistigen Lebens waltende, κύριος, oder der Sohn, geworden, welcher, gleichsam an der Stelle Gottes selbst, so lange der die Regierung der Welt führende Machthaber ist, als noch feindliche, dem Erlösungsplan Gottes widerstrebende, Mächte zu bekämpfen und zu überwinden sind. Dann aber, wenn alles bezwungen und dem Alles in Allem seyenden Gott unterworfen ist, unterwirft sich auch Christus und wird in die Einheit des göttlichen Wesens aufgenommen. So kehrt das göttliche Princip, das Gott gleich anfangs der Person Christi ebenso eingepflanzt hat, wie auch der erste Adam der von Gott geschaffene Urmensch war, nachdem es in dem ganzen Verlauf des Lebens und Wirkens Christi sich bethätigt hat, aus die-

sem geschichtlichen Proceß seiner Entwicklung in Gott zurück. So sehr nun Paulus auf dieser, mit dem menschlichen Daseyn Christi beginnenden, Seite den sich realisirenden Begriff des υἱὸς θεοῦ durch alle seine Momente hindurch bis zur höchsten Einheit mit Gott verfolgt, so sehr liegt die gegenüberliegende Seite eines präexistirenden, von Gott unterschiedenen, göttlichen Princips, das in einer näheren Beziehung zu der Person Jesu, als des υἱὸς θεοῦ, stünde, ausserhalb seines Gesichtskreises. Anders verhielte es sich freilich, wenn wir die in den Briefen an die Colosser und Philipper enthaltene Christologie als eine ebenso ächt pauliniſche anzusehen hätten. Denn hier wird allerdings Christus nicht blos der πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς (Röm. 8, 29.) genannt, sondern als der πρωτότοκος πάσης κτίσεως, als die εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, als derjenige geschildert, in welchem alles zusammen, sowohl das Himmlische als das Irdische, das Sichtbare wie das Unsichtbare u. s. w., geschaffen worden ist, Col. 1, 15. Er war, wie im Briefe an die Philipper gesagt wird (2, 6.) der ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, und hatte den Vorzug des εἶναι ἴσα θεῷ, und trat erst durch die Entäusserung dieser, ihm an sich zukommenden, göttlichen Würde in die Knechtsgestalt der menschlichen Erniedrigung und in den äussern Schein eines menschlichen Daseyns ein. Da jedoch dieser Begriff einer vormenschlichen göttlichen Würde nur diesen kleineren Briefen eigen ist, während sich in den größeren nichts Analoges findet [25], so müssen uns auch diese

25) Man halte hier nicht die beiden Stellen Röm. 9, 5. u. Cor. 8, 6. entgegen. Was auch orthodoxe und nichtorthodoxe Erklärer sagen mögen, und wenn auch gleich selbst Strauß (Christl. Glaubenslehre I. S. 420.) bei der erstern Stelle bei der gewöhnlichen Erklärung stehen bleibt, die Beziehung des ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς auf Christus ist zu unnatürlich, als daß sie Bestand haben könnte. Wo gibt es denn auch nur

christologischen Züge, neben so manchen andern Kriterien eines zweifelhaften Ursprungs dieser kleinern Briefe, sehr bedenklich machen, diese zweite Form der paulinischen Christologie der ersten völlig gleichzustellen. Wir können nur den, von dem höchsten Gott in dem angegebenen Sinn unterschiedenen, εἷς θεός als die ächte und ursprüngliche Lehre des Apostels betrachten. Zu dem εἷς θεὸς kommt nun aber noch

---

eine Analogie aus jener Zeit dafür, daß ein Prädicat dieser Art, wie es nur dem höchsten absoluten Gott zukommen kann, Christus beigelegt worden wäre, während doch selbst nichts natürlicher ist, als die Annahme, daß der überall auf den absoluten Begriff Gottes zurückgehende, und auch sonst von dem Gott auf diese Weise redende Apostel, (man vgl. z. B. 1. Cor. 15, 28. 2. Cor. 11, 31.) diese Ausdrücke auch hier nur von Gott gebraucht. Ebenso wenig sollte der Zusammenhang irgend einen Zweifel lassen. Welche Veranlassung hätte denn der Apostel, Christus hier gerade so zu prädiciren? Wie nahe lag es ihm dagegen, hier, wo er die höchsten religiösen Vorzüge der Israeliten zusammenfaßt, daß ihnen allein dieß gehöre, die Verheißungen, die Väter, welchen sie ertheilt worden, daß aus ihrer Mitte der Messias hervorgegangen, in diese Doxologie mit seinen Volksgenossen einzustimmen, in die Lobpreisung dessen, welchem allein alles dieß zu verdanken ist, also des höchsten, über alles erhabenen, und vermöge seiner absoluten Macht alles so ordnenden, Gottes? Die Beziehung auf Christus enthielte nichts als ein leeres, zweckloses Dogmatisiren, wie man es sonst nirgends bei dem Apostel findet. In der zweiten Stelle, 1. Cor. 8, 6., meint man sittlich, δι' ὑμᾶς nur im Sinne des johanneischen δι' αὐτοῦ, Joh. 1, 3., nehmen und gleichsfalls nur von der Weltschöpfung verstehen zu können. Man übersieht aber dabei, daß der Umfang und Inhalt des δι' οὗ τὰ πάντα nur durch den Begriff des κύριος bestimmt werden kann. Wo ist aber der paulinische κύριος je der Weltschöpfer, wo etwas anderes, als der Herr der Gemeinde, durch dessen Vermittlung alles geschieht, was sich auf den Zweck der Beseligung durch die göttliche Gnade bezieht?

das πνεῦμα θεοῦ hinzu, das auch nach Paulus durchaus als das, die durch Christus objectiv erworbene Gnade der Erlösung subjectiv aneignende und durch die Vermittlung Christi (πνεῦμα χριστοῦ, Röm. 8, 8.) in den einzelnen Gläubigen, wie in der Gesammtheit derselben, wirkende Princip gedacht werden muß. So erhalten wir die Dreiheit der Begriffe, die der Apostel in dem Segenswunsche 2. Cor. 13, 13: ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν, als die höchsten Momente des christlichen Bewußtseyns zusammenstellt. Voran steht die durch Christus den Menschen ertheilte Gnade, da der Apostel seinen Standpunct einzig nur in der geschichtlichen Anschauung des mit der Person Jesu beginnenden Werkes der Erlösung nimmt (vgl. Röm. 1, 3. Gal. 4, 4.). Diese Gnade Christi hat zu ihrer Voraussezung das höhere Princip der Liebe Gottes. Vom Standpunct Gottes aus betrachtet, sollten daher diese beiden Momente die umgekehrte Stellung haben, wie denn auch das dritte, der in der Gemeinschaft der Gläubigen, als das Princip ihres Gesammtbewußtseyns und ihres gemeinsamen geistigen Lebens, wirkende heilige Geist, sich zunächst nicht sowohl an die Liebe Gottes, als vielmehr an die Gnade Christi anschließt. Daher ist die Reihe der Momente eigentlich diese: Wie die Liebe Gottes in der Gnade Christi zur geschichtlich gegebnen Thatsache wird, für den Menschen objectiv wird, so wird sie im Geiste für ihn zur subjectiven Gewißheit. Um das Verhältniß des Geistes zum Sohn richtig aufzufassen, muß man von dem objectiven Seyn des Sohns den Geist als das Princip des subjectiven Bewußtseyns unterscheiden. Daher gestaltet sich das Trinitätsverhältniß nach der paulinischen Lehre näher auf folgende Weise: An der Spize des Ganzen steht der absolute, über alles erhabene, in der Alles in Allem setzenden Einheit sich mit sich selbst zusammenschließende Gott. Dieser göttliche Selbstvermittlungsproceß, in welchem der an

sich seyende Gott Alles in Allem erst wird, zu dieser concreten Einheit mit sich selbst sich erst bestimmt, hat nun aber eine doppelte Seite, eine objective und subjective: auf jener steht der Sohn, auf dieser der Geist. Zwischen Gott, dem Vater, und dem Geist steht der Sohn, oder das Princip der äussern geschichtlichen Vermittlung. Das in die Objectivität der Geschichte gleichsam aus Gott Herausgestellte nimmt Gott in dem, zur bestimmten Zeit gesendeten, von Stufe zu Stufe der höchsten Einheit näher rückenden, Sohn zuletzt wieder in sich selbst zurück. Wie im Sohne, vermittelt sich Gott auch im Geist mit sich selbst, nur ist der Geist das Princip der subjectiven Vermittlung. Was im Sohn dem Subject als objectiv Gegebnes gegenübersteht, soll durch den Geist in das Bewußtseyn des Subjects aufgenommen, mit dem Selbstbewußtseyn des Subjects Eins werden. Denn dazu empfangen wir, wie der Apostel 1. Cor. 2, 12. sagt, *τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν* (die *χάρις τοῦ κυρίου*, 2. Cor. 13, 13.). Wie der Sohn erst in der Einheit mit Gott wahrhaft zum Sohn wird, so weckt der Geist in dem glaubigen Subject das Bewußtseyn der Kindschaft Gottes: der Geist bezeugt unserm Geist, daß wir Kinder Gottes sind. Das Selbstbewußtseyn des Glaubigen ist also das Bewußtseyn der Einheit des endlichen Geistes mit dem Unendlichen, und der mit dem Geiste Gottes sich Eins wissende und in ihm sein wahres Selbst erkennende subjective Geist ist der in dem Bewußtseyn des Subjects sich mit sich selbst Eins wissende Geist Gottes selbst. Denn der das Bewußtseyn des Glaubigen bestimmende Geist ist der Geist Gottes selbst, und der alles, auch die Tiefen der Gottheit, erforschende Geist Gottes ist mit Gott selbst wesentlich identisch (1. Cor. 2, 10. 11.). In dem *πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ* (Röm. 8, 16.), kehrt also der zum Selbstbewußtseyn der Glaubigen gewordene Geist Gottes in die absolute Einheit zurück, und Gott ver-

mittelt sich auf diese Weise in seinem, in das Bewußtseyn der Glaubigen eingehenden und mit ihm identischen, Geist mit sich selbst. Mit der paulinischen Trinitätslehre, wie sie am bestimmtesten in der Stelle 2. Cor. 13, 13. ausgesprochen ist, stimmt am meisten zusammen das in der Taufformel bei Matthäus 28, 20. gebotene Bekenntniß des Glaubens an Gott den Vater, den Sohn und Geist. Hier nimmt nun der Sohn schon bestimmter die ihm im kirchlichen Dogma zukommende Stelle ein, aber schwerlich haben wir den Begriff des υἱὸς hier in einem andern Sinne zu nehmen, als demselben, in welchem sonst in den Evangelien von dem υἱὸς θεοῦ die Rede ist. Denn wenn auch gerade bei Matthäus in der bemerkenswerthen Stelle 11, 27. Jesus selbst von dem Verhältniß, in welchem er zum Vater stehe, mit demselben Ausdruck der Innigkeit der geistigen Gemeinschaft spricht, mit welcher bei Johannes in so vielen Stellen (5, 19. 10, 30. 12, 49. 17, 21.) das Einsseyn des Sohnes mit dem Vater ausgesprochen wird, so sind wir doch in keiner dieser Stellen berechtigt, über den Begriff der geistigen Gemeinschaft hinauszugehen, und den Begriff der Sohnschaft von der geschichtlichen Erscheinung der Person Jesu so zu trennen, daß er sich auf ein ihr vorangehendes Verhältniß des Sohnes zum Vater beziehen würde. Den Uebergang zum metaphysischen Begriff des Sohnes macht erst der johanneische Logosbegriff. Je eigenthümlicher aber dieser Begriff dem vierten Evangelium ist, desto mehr dringt sich auch die Frage auf, wie wir uns den Ursprung dieses Begriffs oder die Aufnahme desselben in das christliche Bewußtseyn zu erklären haben. Denn daß dieser Begriff in demselben Verhältniß, in welchem das vierte Evangelium selbst unter die erst später verfaßten Schriften des neutestamentlichen Kanons gehört, erst der weitern Entwicklung des christlichen Bewußtseyns angehört, läßt sich nicht bezweifeln. Auch genügt es keineswegs, zur genetischen Erklärung dieses Begriffs zu sagen, er sey als gangbare Vor-

stellung aus der alexandrinischen Religions-Philosophie in das christliche Dogma aufgenommen worden. Die Stelle, die jetzt der Logosbegriff erhielt, hatte ja in der Vorstellungsweise der neutestamentlichen Schriftsteller und der ältesten Christen überhaupt schon ein anderer Begriff, durch welchen man das in Jesus wirkende höhere göttliche Princip näher bestimmte, der Begriff des πνεῦμα ἅγιον. Auf diesen Begriff müssen wir daher zurückgehen, um den Punct zu finden, von welchem aus man sich veranlaßt sehen konnte, den Logosbegriff in das christliche Bewußtseyn aufzunehmen, um mit ihm eine jetzt zum Bewußtseyn gekommene Lücke auszufüllen. Was nun das πνεῦμα ἅγιον in dieser Beziehung betrifft, so haben wir als das Wesentliche des christlichen Begriffs dieß festzuhalten, daß es das Princip sowohl des christlichen Selbstbewußtseyns des Einzelnen, als auch der christlichen Gemeinschaft überhaupt ist. Es ist das in der unmittelbaren Gegenwart sich wirksam erweisende Princip. Als solches offenbarte es sich besonders an den ersten Jüngern, welche unmittelbar nach der Entfernung Jesu den heiligen Geist als bleibenden Stellvertreter des nicht mehr der sichtbaren Welt angehörenden Herrn empfingen. Man scheint sich aber zugleich zwischen dieser Mittheilung des Geistes und dem Hingang Jesu einen sehr realen Zusammenhang gedacht zu haben. Vergleichen wir sowohl die vom Paraklet handelnden Stellen, als auch besonders die Stelle Joh. 7, 39., so scheint die Vorstellung diese gewesen zu seyn: Solange Jesus selbst auf der Erde gegenwärtig gewesen war, war in ihm die absolute Einheit des göttlichen Geistes, denn er hatte den Geist nicht in endlichem Maaße, sondern absolut empfangen (Joh. 3, 34.). Damals konnten also die Jünger, da die absolute Fülle des Geistes nur in Jesu war, an ihr noch nicht theilnehmen, erst nach dem Hingang Jesu von der Erde ging nun der Geist von ihm, dem Einen, in welchem er bisher noch als Einheit in sich abgeschlossen war, auf die

unendliche Vielheit der Subjecte über, welche jezt die Gemeinschaft des christlichen Lebens zu bilden begannen. Anders als in diesem Sinn scheint die Stelle Joh. 7, 39. kaum verstanden werden zu können. Warum soll denn das Daseyn des Geistes, wie sich von selbst versteht, nicht des Geistes an sich, sondern, sofern er das immanente Princip des christlichen Bewußtseyns und Lebens ist, und als solches die Erscheinung Christi zu seiner Voraussezung hat, durch die Verherrlichung Christi in seinem Tode bedingt gewesen seyn? Man findet den Grund hievon zwar gewöhnlich in der subjectiven Vermittlung durch den Glauben, und sagt, wie z. B. Lücke und de Wette die Stelle erklären: bis dahin war der Glaube der Jünger noch durch die fleischliche Erscheinung Jesu gebunden, und somit schwach und unrein, denn diese nährte ihre fleischlichen messianischen Vorstellungen, auch war ihre Selbstthätigkeit durch das überwiegende Ansehen Jesu niedergehalten und ihre Empfänglichkeit allein thätig, als aber seine δόξα sich in der hohen Leidensthat seines Todes und seiner siegenden Auferstehung enthüllte, verklärte sich ihre Selbstthätigkeit und alle in sie gelegten Geisteskeime entfalteten sich. Diese Erklärung trägt nur zu sehr das Gepräge moderner Auffassungsweise an sich. Vom Standpunct des Verfassers des Evangeliums aus die Sache betrachtet, ist es gewiß weit richtiger, sie objectiv zu nehmen. Datirte man sich, wie wir aus Ap.Gesch. 1, 4. 8. und 2, 1. f. sehen, nach der herrschenden Vorstellungsweise, die Wirksamkeit des Geistes in der christlichen Gemeinde von einem bestimmten Zeitpunct, und dachte man sich ebendeswegen, was damit sehr eng zusammenhängt, dieselbe nicht als eine, im subjectiven Bewußtseyn des Glaubigen allmälig erfolgende, geistige Entwicklung, sondern als eine mit Einem Male von oben herab über die Gesammtheit der Glaubigen kommende und sie ergreifende Macht, als einen über sie sich ergießenden und von ihnen aus sich immer weiter verbreitenden Strom des geistigen Segens,

was war natürlicher, als daß man die reale Beziehung, die diese Sendung des Geistes zum Hingang und der Erhöhung Jesu haben sollte, näher so bestimmte, daß man annahm, solange Jesus seinen messianischen Beruf auf Erden erst noch erfüllte, sey er auch das Eine Subject des für diesen Zweck thätigen göttlichen Geistes gewesen, nach seinem Hingang aber könne der von ihm gleichsam entlassene Geist nun erst denen mitgetheilt werden, in welchen das messianische Werk erst realisirt werden sollte? Diese Lostrennung des Geistes von Jesus konnte man sich aber nicht denken, ohne die Voraussetzung eines andern göttlichen Princips. Wie hätte er sich zum Himmel erheben können, ohne das πνεῦμα ἅγιον, das ihn allein zum υἱὸς θεοῦ machte? Erhob er sich aber gleichwohl ohne das πνεῦμα ἅγιον, das ihn ja zunächst nur für seinen messianischen Beruf befähigte, so muß das vom πνεῦμα verschiedene Princip schon unabhängig von demselben in ihm vorhanden gewesen seyn, und er konnte somit, da das πνεῦμα ἅγιον nur das Princip seiner irdischen Erscheinung und Wirksamkeit ist, am Ende derselben in seiner überirdischen Würde nichts seyn, was er nicht schon vor seinem menschlichen Seyn an sich gewesen war. In dieser Hinsicht ist besonders bemerkenswerth, wie bei Johannes der überirdische Zustand, in welchen Jesus nach seinem Tode einging, als ein dem καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ entsprechendes ἀναβαίνειν (3, 13.), als ein ἀναβαίνειν des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὅπου ἦν τὸ πρότερον (6, 62.), als ein δοξάζεσθαι τῇ δόξῃ, welche er hatte beim Vater πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι (17, 5.), dargestellt wird. Wir sehen hieraus, wie man aus der Idee der höhern Würde und Herrlichkeit, zu welcher man sich Jesus, als den κύριος, durch seine Auferstehung und Himmelfahrt erhoben dachte, auf sein vormenschliches und vorweltliches Seyn zurückschloß, und jene Würde sich nur als die Rückkehr zu demjenigen denken konnte, was Christus seiner höhern Natur nach von Anfang an war. Wollte man nun

aber dieſes vormenſchliche und vorweltliche Seyn als das an ſich Seyende ſeiner ganzen Erſcheinung und Perſönlichkeit durch einen beſtimmten Begriff bezeichnen, ſo bot ſich hiezu nichts anderes dar, als der in der alexandriniſch-jüdiſchen Religions-Philoſophie gegebene und aus ihr in das allgemeine Bewußtſeyn der Zeit übergegangene Logosbegriff. Dadurch wurden die beiden Begriffe λόγος und πνεῦμα von ſelbſt in ein beſtimmtes Verhältniß zu einander geſezt. Dem Logos, als dem Begriff des objectiven vorweltlichen Anſichſeyns, konnte das πνεῦμα, als das Princip der unmittelbaren Gegenwart und des ſubjectiven Bewußtſeyns, nur untergeordnet werden [28]).

In welchem Verhältniß ſteht nun aber, müſſen wir fragen, bei der unläugbaren Identität des Ausdrucks nicht nur, ſondern auch der Idee, ſoweit Ausdruck und Idee hier nicht getrennt werden können, und der ebenſo unläugbaren Verſchiedenheit des chriſtlichen und vorchriſtlichen Gottesbe-

28) Gegen die hier entwickelte Anſicht von dem Verhältniß des λόγος und πνεῦμα könnte man beſonders die Worte Joh. 3, 34. geltend machen, ſofern nämlich nach Johannes beides zugleich in Jeſus ſtattfand, daß er der Fleiſchgewordne Logos war, und daß er das πνεῦμα ἅγιον als Princip des Göttlichen an ſich hatte. Es iſt jedoch klar, daß Jeſus, wenn er der Logos d. h. ein unmittelbar göttliches Subject war, nicht erſt der Ertheilung des πνεῦμα ἅγιον bedurfte, und Erläuterungsverſuche, wie z. B. der Lückeſche, daß der Logos bei allem Triebe von innen, doch auch der Anregung und Belebung von auſſen durch das πνεῦμα bedurfte, machen die Unvereinbarkeit des Einen und des Andern nur um ſo evidenter. Man kann daher ſolche Stellen, wie namentlich die genannte iſt, nur aus einem Uebergehen des einen Standpunkts in den andern erklären, des johanneiſchen in den ſynoptiſchen, wie es ja der Natur der Sache nach unmöglich iſt, für ein geſchichtliches Individuum, was Jeſus auch bei Johannes iſt, den transcendenten Standpunct des Logos feſtzuhalten.

wußtseyns, der johanneische Logosbegriff zum philonischen? Darüber sind neueſtens zwei sehr divergirende Ansichten ausgesprochen worden. Auf der einen Seite behauptet Bauer [27]), daß ein unendlicher Unterschied zwischen dem philonischen System und dem johanneischen Logos stattfinde. Philo nenne zwar den Logos den Gedanken Gottes, aber nicht den ewigen Gedanken von sich, sondern nur den Gedanken Gottes von der endlichen Welt. Der Logos werde daher nicht als Moment in die Bewegung des göttlichen Geistes aufgenommen, er gehe vielmehr in der unergründlichen, endlosen Tiefe des reinen Seyns unter. Johannes aber sage, er war, er war im Anfang, der allem bedingten Anfang voranging, und er war in keiner andern Weise, als in der selbstbewußten Beziehung auf Gott. Das sey ein Unterschied, der uns schlechterdings verbiete, irgend eine Entlehnung des Inhalts von Philo her anzunehmen. Das Wort λόγος zwar habe Johannes aus seiner Zeit aufgenommen und sodann an die damit verbundenen Vorstellungen angeknüpft. Nicht aber habe er es gethan, um diese in ihrer Wahrheit oder Unwahrheit zu belassen, noch weniger, um aus ihnen seine Entwicklung des Logos zusammenzusezen, sondern um sie in einfacher Weise, in der unmittelbaren Gewißheit der Wahrheit unendlich umzugestalten und zu ganz andern zu erheben. Johannes entwickle im Prolog seinen Glauben an Christum zum Wissen, indem er das in Christo erschienene göttliche Princip der Offenbarung in seiner Anfangslosigkeit und Ewigkeit darstelle. Das Wort, sage Johannes, war im Anfang, d. h. es ist nicht nur der Gedanke des weltschaffenden Gottes, sondern als ewiges Princip der Offenbarung bei Gott. In dem Satze: θεὸς ἦν ὁ λόγος, sey das Subject ὁ λόγος hiemit durch das Prädicat θεὸς bestimmt, und beides durch die

27) Der alttestamentliche Hintergrund im Evangelium des Johannes. Zeitschr. für specul. Theol. I. 2. S. 169 f.

Copula als identisch gesezt. Denn im Wort habe sich Gott ausgesprochen, sein Inhalt sey also Gott, und das Wort sey, was sein Inhalt sey, und sey Gott. Johannes seze das Prädicat deßhalb ohne Artikel, um das Wesen Gottes in seiner Allgemeinheit zu begreifen, und mit dem Subject identisch zu sezen. Das Wort sey Gott schlechthin, und offenbare das ungetheilte Wesen Gottes. Auf der andern Seite meint Lücke [28]), im geraden Gegensaz gegen diese Ansicht, daß man den Johannes nur aus Philo verstehen und demnach auch der Annahme nicht ausweichen könne, daß Johannes sein θεὸς ἦν ὁ λόγος nicht anders verstanden habe, wie Philo seinen δεύτερος θεὸς ἐν καταχρήσει. Und ebenso werde es wohl dabei bleiben, daß der johanneische Begriff des Logos wesentlich kein anderer sey, als der philonianische, nämlich das ewige Offenbarungsprincip, als Kraft Gottes. Demnach aber sey Gott vermöge des Logos ein allerdings ewig sich selbst offenbarender, aber nicht für sich und in sich selbst, sondern für die Welt und durch dieselbe. Hätte Johannes irgend einen immanenten Proceß Gottes gemeint, so hätte an irgend einer Stelle das ἐν τῷ θεῷ herausbrechen müssen. So aber sage er constant πρὸς τὸν θεὸν, und meine also auf jeden Fall den λόγος προφορικὸς, der ein Proceß zwischen Gott und der Welt sey, d. h. ein Moment in der Offenbarung Gottes, die nicht anders als in Beziehung auf die Welt gedacht werden könne. Allerdings scheine Johannes, indem er sage, dieser Logos sey oder war Gott, und hinzufüge, der Logos sey πρὸς τὸν θεὸν, Gott von Gott zu unterscheiden. Aber wenn in dem Saze: θεὸς ἦν ὁ λόγος, der Begriff θεὸς derselbe wäre, wie in dem ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν, so müßte entweder darin liegen,

28) Fragen und Bedenken über die immanente Wesenstrinität oder die trinitarische Selbstunterscheidung Gottes. Theol. Stud. u. Kritiken. 1840. 1s H. S. 94. f.

daß Johannes zwei gleiche göttliche Subjecte auſſer einander, wiewohl bei einander, gedacht habe, was dem monotheistischen Kanon ebenso unmittelbar und wahrhaft widersprechend, als dem Ausdruck äuſſerlich und scheinbar entsprechend seyn würde, oder man müßte sagen, Johannes habe sich über die immanente Dyas oder die dualistische Relation in Gott, die er gemeint, sehr ungenau ausgedrückt. Daher könne der artikellose θεὸς in dem Satze θεὸς ἦν ὁ λόγος nicht der absolute Subjectsbegriff Gottes, sondern ein adjectivisches Prädicat seyn, welches von dem Logos aussagen soll, daß er nicht in irgend einer Art aus der Welt sey, dem Gewordenen und Entstandenen, sondern eine ewige Kraft und Macht Gottes, selbst in Beziehung auf die Welt. Dem Polytheismus und Dualismus aber glaubt Lücke nur durch die Ausflucht entgehen zu können, daß die Hypostasirung göttlicher Ideen und Kräfte auch auſſer der Emanationslehre eine antike Denkform sey, die, auf ihren wahren Gehalt zurückgeführt, für uns nichts weiter sey, als die absolute Negation des blos subjectiv Gedachten, also Ausdruck der objectiven, von dem menschlichen und creatürlichen Denken unabhängigen, Realität und Nothwendigkeit. In dem Grade, in welchem die göttlichen Ideen und Actionen als ethische Actionen gedacht werden, trete die persönliche Hypostase deutlich hervor. So sey zu erklären, wie die göttliche Weisheit und das göttliche Wort, je mehr sie in ihrer objectiven Realität und Nothwendigkeit gedacht werden, desto mehr durch das Medium der göttlichen Personification zu Hypostasen werden.

Ich kann keine dieser beiden einander gegenüberstehenden Ansichten dem johanneischen Logosbegriff ganz adäquat finden. Derselbe scheint mir von dem philonischen weder so durchaus zu differiren, noch so ganz mit ihm zusammenzufallen, wie hier behauptet wird. Daß der Logos der substanzielle Gedanke Gottes, das Selbstbewußtseyn Gottes ist,

ist von dem Verfasser des Prologs auf keine Weise auch nur angedeutet. Es könnte daher nur aus dem Worte Logos selbst geschlossen werden. Da aber Johannes dieses Wort, wie nicht geläugnet werden kann, aus der damaligen Zeitphilosophie genommen hat, so sind wir zu einem solchen Schlusse nicht berechtigt, und zwar um so weniger, je sichtbarer sich der Prolog auch in Hinsicht der Sache selbst an die damals herrschenden Vorstellungen darin anschließt, daß er den Logos, nicht sowohl nach seinem immanenten Verhältniß zu Gott, als Selbstbestimmung Gottes, als vielmehr nur nach seiner, die nach aussen gehende Thätigkeit Gottes vermittelnden Seite betrachtet. Das Wesentlichste, was über den Logos hervorgehoben wird, ist ja, daß durch ihn alles, ohne ihn schlechthin nichts geworden, daß er der Quell des universellen Lebens, das Licht der intelligenten Schöpfung ist, und wenn nun auch zugleich von ihm gesagt wird, daß er im Anfang war, im Anfang bei Gott war, so ist doch hiemit nichts weiter gesagt, als was die nothwendige Voraussezung des Folgenden ist, daß der Logos, als das Princip und Organ der weltschöpferischen Thätigkeit Gottes, auch eine der Weltschöpfung vorangehende und von ihr unabhängige Existenz gehabt haben müsse, dieses vorweltliche Seyn aber geradezu als ein schlechthin anfangloses und absolutes sich zu denken, wäre gleichfalls eine willkürliche Annahme. Die drei Säze, mit welchen der Prolog beginnt, verhalten sich so zu einander, daß der nachfolgende Saz immer wieder den unmittelbar vorangehenden näher bestimmt, somit die Gradation stattfindet: der Logos war vor allem andern, er stund in der innigsten Beziehung zu Gott, er ist Gott selbst, mit Gott also nicht blos verbunden, sondern auch identisch mit ihm, wie aber diese Identität zu verstehen ist, muß unbestimmt gelassen werden. Es ist sowohl ein Verhältniß des Unterschieds als der Identität, und zwar geht der Prolog von dem Verhältniß des Unterschieds aus. Der Logos steht

als eigenes, für sich seyendes, Subject neben dem absoluten Gott. Ehe nun der Prolog die nach aussen gehende Thätigkeit des Logos, deren eigentliches Ziel das σὰρξ ἐγένετο ist, beschreibt, hebt er die nach innen gehende, die dem Wesen Gottes selbst zugekehrte, Seite der Thätigkeit des Logos hervor, und es ist in dieser Beziehung der Ausdruck des Johannes, die von ihm gebrauchte Präposition πρὸς, sehr beachtenswerth. Πρὸς τὸν θεὸν kann zunächst nur heißen, bei Gott, so daß πρὸς soviel ist, als παρὰ, wie z. B. Joh. 17, 5. in gleichem Sinne παρὰ σοί steht, nur darf man nicht sagen, πρὸς τὸν θεὸν sey schlechthin soviel, als παρὰ τῷ θεῷ, und zwischen πρὸς und παρὰ in einer solchen Verbindung kein Unterschied. Die Präposition πρὸς enthält, auch wenn πρὸς so viel ist, als „bei", immer den Begriff einer Bewegung und Thätigkeit, wie auch aus den Stellen zu ersehen ist, auf die man sich für die Identität der Bedeutung der beiden Präpositionen beruft. Ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν heißt daher nicht blos: der Logos war bei Gott, sondern auch: seine ganze Richtung und Thätigkeit ging auf Gott, hatte nur Gott, das Wesen Gottes selbst, zum Gegenstand. Daß dieses πρὸς mit dem Accusativ hier nicht zufällig ist, ist besonders auch aus der noch auffallendern Verbindung in dem ganz hieher gehörenden Saze v. 18.: ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, zu ersehen. Auch hier darf man nicht geradezu eine Verwechslung der beiden Präpositionen εἰς und ἐν annehmen, sondern es ist absichtlich εἰς statt ἐν gesezt, damit das Seyn des Logos nicht blos als ein ruhendes, sondern wesentlich thätiges gedacht werde, er als der gleichsam immer zum Herzen Gottes sich hinbewegende, fort und fort dazu thätige, den Unterschied, die ihn von Gott trennende Schranke, aufzuheben, und sich zur Einheit mit Gott zusammenzuschließen. Das Resultat dieses Vermittlungsprocesses ist in dem Saze ausgedrückt: καὶ ὁ λόγος ἦν θεός, der Logos ist Gott, er vermittelt sich mit Gott, zur Identität

mit ihm. Wie wenig sich aber diese Identität näher bestimmen läßt, ist ebendaraus zu sehen, daß, was wohl beachtet werden muß, der Ausgangspunct dieses Vermittlungsprocesses nicht Gott selbst, seinem absoluten Wesen nach, sondern nur der Logos in seinem Unterschied von Gott ist. Von diesem Gesichtspunct aus erledigt sich auch am einfachsten das bekannte Bedenken, daß es dem monotheistischen Kanon widerstreiten würde, wenn Johannes zwei gleiche göttliche Subjecte ausser und neben einander gedacht hätte. An sich zwar sollte man dieses Bedenken nicht sehr hoch anschlagen, denn warum sollte der Verfasser des Prologs von seinem Standpunct aus sich nicht ebenso gut in dem Saz: ὁ λόγος ἦν θεὸς, über das jüdisch-monotheistische Gottesbewußtseyn erhoben haben, als er es in dem entsprechenden andern Saz: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, unläugbar durchbrochen hat? Nehmen wir aber auch dieses Bedenken wichtiger, als es an sich genommen zu werden verdient, so ist nur um so mehr darauf zu achten, wie der Verfasser des Prologs, sobald er Gott und den Logos als zwei unterschiedene Subjecte einander gegenübergestellt hat, aus diesem Unterschied wieder zur Einheit zurücklenkt. Wie auch diese Einheit genommen werden mag, die Absicht ist wenigstens nicht zu verkennen, in dem Unterschied, welchen der Begriff des Logos von selbst in sich schließt, auch dem Interesse der Einheit zu genügen. Dazu kommt aber noch, daß sich vom johanneischen Logos, sofern das Moment des Unterschieds doch immer das überwiegende ist, auch der Begriff eines, dem Einen absoluten Gott untergeordneten, δεύτερος θεὸς kaum trennen läßt, wie sich nicht blos aus der Art und Weise, wie Gott und der Logos einander gegenüberstehen, sondern auch aus der Erwägung des durch den ganzen Prolog sich hindurchziehenden Grundgedankens ergibt. Daß das Absolute, das Göttliche, nur auf dem Wege der Vermittlung offenbar werden kann, ist der Grundgedanke. Daher kann Gott, der absolute, nicht in

seinem unmittelbaren Ansichseyn, sondern nur durch die Vermittlung des, mit ihm ebenso identischen als von ihm unterschiedenen, Logos zum offenbaren und gewußten Gott werden. Denn ohne den Logos gibt es keine Welt, kein Leben, kein Licht, kein Gottesbewußtseyn. Was aber von Gott in seinem Verhältniß zur Welt, zum Bewußtseyn des Menschen, gilt, gilt auch wieder vom Logos selbst. Er, der Vermittler des absoluten Gottes, bedarf selbst wieder einer Vermittlung für das Bewußtseyn und den Glauben der Menschen. Das ist die Bedeutung des Zeugnisses, auf das der Prolog schon v. 6. hinweist. So gewiß Gott nicht ohne seinen Logos ist, so gewiß ist auch das Göttliche an sich in der Welt vorhanden; dieses Seyn des Logos in der Welt, das als ein Kommen des Logos in die Welt, als ein Leuchten des Lichts in der Finsterniß, als eine Offenbarung dargestellt wird, ist als eine Thatsache anzusehen, wenn aber die Thatsache geglaubt werden soll, muß sie auch bezeugt seyn. Daher ist das Zeugniß des Täufers nothwendig, weil ohne dasselbe das Vermittelnde für den Glauben an den Logos fehlen würde. Diese Vermittlung des Logos durch das Zeugniß des Täufers ist auf dieser untern Stufe an sich dieselbe Nothwendigkeit der Vermittlung, die den Logos selbst zum Vermittler des absoluten, an sich seyenden, Gottes macht. Wie kann aber der Vermittelnde zu demjenigen, welchen er vermitteln soll, in einem andern Verhältniß stehen, als dem der Unterordnung, solange, was immer das wesentliche Moment bleibt, das hier noch vermißt werden muß, noch nicht klar ausgesprochen ist, daß das vermittelnde Verhältniß, in welchem der Logos zur Welt und zur Menschheit steht, die Vermittlung Gottes mit sich selbst ist?

Mit allem diesem stehen wir immer noch auf dem Boden der alexandrinischen Religions-Philosophie, und es läßt sich immer noch nicht einsehen, was denn einen so wesentlichen Unterschied zwischen dem johanneischen und philonischen

Logosbegriff begründen soll. Alles, woran man sich in dieser Beziehung zu halten versucht, erscheint immer wieder als etwas Unzureichendes. Und doch ist nichts natürlicher, als die Voraussezung, daß der christliche Gottesbegriff, wenn er von dem vorchristlichen so wesentlich verschieden ist, wie angenommen werden muß, sich auch hier nicht werde verkennen lassen. Betrachten wir nun die beiden Säze, daß Gott Mensch ist, und daß Gott der sich selbst wissende und in diesem Wissen sich mit sich selbst vermittelnde Geist ist, als die wesentlichen Bestimmungen der christlichen Trinitätslehre, so ist in jedem Fall die erstere dieser beiden Bestimmungen in dem johanneischen Saz: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, auf eine Weise ausgesprochen, die den Unterschied des christlichen und vorchristlichen Gottesbewußtseyns sehr klar vor Augen stellt. Der dem Christenthum eigenthümliche, wesentliche Fortschritt ist, daß die Einheit Gottes und der Welt, wobei auch die alexandrinische Religions-Philosophie stehen blieb, zur Einheit Gottes und des Menschen geworden ist. Wenn nun auch die zweite der genannten beiden Bestimmungen sich nicht ebenso bestimmt und ausdrücklich nachweisen läßt, so ist doch auf der andern Seite um so weniger zu übersehen, daß auch von allen jenen Bestimmungen, die den philonischen Gottesbegriff in den schon erörterten Widerspruch mit sich selbst bringen, in dem Prolog des johanneischen Evangeliums, wie auch sonst, nichts sich findet. Sind jene beiden Bestimmungen als gleich wesentliche Momente des christlichen Trinitätsbegriffs zu betrachten, so ist dadurch von selbst jene inhaltsleere Abstractheit der philonischen Gottes-Idee ausgeschlossen, die das an sich seyende Wesen Gottes in ein für das menschliche Bewußtseyn völlig verschlossenes und unerreichbares Jenseits hinausrückt. Der in seinem Logos menschgewordene Gott muß auch ein für das menschliche Bewußtseyn offenbarer, wahrhaft gewußter Gott seyn. Eben dieß ist nun aber auch die im Prolog ausdrücklich ausgesprochene Wahrheit,

daß, wenn auch Gott niemand sehen kann, doch der eingeborene, in der innigsten Gemeinschaft mit dem Vater stehende, Sohn das Wesen Gottes den Menschen geoffenbart hat. Wie also der absolute Gott dem Logos kein fremder, verschlossener Gott ist, so ist durch die Vermittlung des Logos auch die den Menschen von Gott trennende Schranke aufgehoben, und in dem menschgewordenen Logos dem Menschen das Princip des absoluten Wissens gegeben. So ist ja auch, nach der Lehre des Apostels Paulus, der dem Christen als Princip seines christlichen Selbstbewußtseyns gegebene Geist derselbe Geist, der die Tiefen der Gottheit erforscht, und mit dem absoluten Gott Eins ist. Diese, durch den Sohn und Geist Gottes vermittelte, innige und lebendige Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen, wie sie die Grundlehre der ganzen evangelischen Geschichte ist, und insbesondere im johanneischen Evangelium in so vielen Stellen, wie vor allem in dem, alle Wahrheiten des christlichen Glaubens zusammenfassenden, Satze: *οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν, μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον* (3, 16.), ausgesprochen ist, müssen wir als den wesentlichen Inhalt des christlichen Gottesbegriffs betrachten, um von diesem Gesichtspunct aus die christliche Trinitätslehre selbst nur als den bestimmteren Ausdruck dieses eigenthümlichen, durch die Offenbarung des Christenthums verwirklichten, Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen aufzufassen. Daß der in seinem Sohn und Geist geoffenbarte, ewige, an sich seyende, Gott auch ein dem Menschen gegenwärtiger, dem menschlichen Selbstbewußtseyn immanenter, Gott ist, ist der wesentlichste und eigenthümlichste Inhalt des christlichen Bewußtseyns, und die Aufgabe der christlichen Speculation ist es nun, dieses christlichen Glaubensinhalts sich so zu bemächtigen, daß er als der Inhalt der absoluten Idee, als das Resultat des Processes, durch welchen sie sich nach ihren

verschiedenen Momenten mit sich selbst vermittelt, gedacht werden kann.

Auf diesem Wege des spekulativen Denkens zur absoluten Gewißheit der objectiv gegebenen Wahrheit zu gelangen, ist die Arbeit des in der Entwicklungsgeschichte des christlichen Dogma sich mit sich selbst vermittelnden und zum Bewußtseyn seiner selbst erhebenden Geistes. Dieselben Momente, die überhaupt die Selbstbewegung des Geistes bedingen, sind daher auch als die den Entwicklungsgang der Lehre, die der Gegenstand der folgenden Untersuchung seyn soll, bestimmenden Epochen anzusehen. Es ist eine objective und subjective Seite dieses geschichtlichen Processes zu unterscheiden: auf diesen beiden Seiten durchläuft der von Moment zu Moment fortschreitende Geist eine gleich einseitige Richtung, worauf er sodann erst, nachdem er der Einseitigkeit und Negativität der einen Richtung, wie der andern, sich bewußt geworden ist, aus dieser noch unwahren und unwesentlichen Gestalt seiner selbst zu seinem wahren Selbst zurückkehren und in der Objectivität der absoluten Idee mit freier Selbstbestimmung sich mit sich selbst zusammenschließen kann. Die höchste Aufgabe dieses geschichtlichen Processes ist, daß das an sich Seyende auch für das Bewußtseyn des Geistes existirt, die objective Wahrheit zur subjectiven Gewißheit wird. Aber ebendarum, weil das an sich Seyende für das Bewußtseyn des Geistes aus seinem Ansichseyn erst heraustreten soll, ist der Ausgangspunct des geschichtlichen Processes nur die abstracte Idee, die zwar als innere substanzielle Macht das immanente Princip der Bewegung, aber als solches auch noch das bestimmungslose Allgemeine ist, das erst seine bestimmte concrete Gestalt gewinnen soll. Der von dem Inhalt der absoluten Idee erfüllte und durchdrungene Geist hat daher zwar den Drang in sich, aus sich herauszugehen, den objectiven Inhalt der Idee aus sich herauszustellen, und sich in ihn hineinzubilden, sich selbst in ihm zu objectiviren, um

jenen Inhalt, nach seinen verschiedenen Momenten, sich selbst zum Bewußtseyn zu bringen, aber diese Objectivität, in welcher der Geist sich selbst gegenständlich wird, trägt noch das Gepräge einer blos vorgestellten Objectivität an sich. Die Vorstellungen, Urtheile, Reflexionen, in welche der Inhalt des religiösen Bewußtseyns umgesetzt und auseinandergelegt wird, gelten in der Form von Glaubenssätzen und Glaubenslehren als objective, unmittelbar gegebene, Bestimmungen der absoluten Wahrheit, während sich in ihnen nur die Subjectivität des vorstellenden Bewußtseyns abspiegelt. Dieser allgemeine Gang der Entwicklung des Dogma, wie er sich vor allem in dem innern Drange des Geistes ausspricht, in einer Reihe von Glaubensbestimmungen, in welchen dem Inhalt des religiösen Bewußtseyns seine bestimmte concrete Gestalt gegeben wird, sich selbst gegenständlich zu werden, dieser Zug des Geistes zur Objectivität, stellt sich uns nirgends anschaulicher dar, als in der Geschichte der Lehre von Gott und seinem dreieinigen Wesen. An sich schon ist es eine höchst merkwürdige, nur von dem Standpunct der speculativen Geschichtsbetrachtung aus erklärbare, Erscheinung, daß es gerade die Lehre von der Dreieinigkeit war, mit welcher sich die theologische Speculation in ihrem ersten Erwachen in der ältesten Kirche auf eine so vorherrschende Weise beschäftigte, daß so viele andere Lehren, die dem christlich religiösen Bewußtseyn ungleich näher liegen zu müssen scheinen, über dieser Einen Richtung beinahe völlig unbeachtet blieben. Man kann den Grund dieser Erscheinung zunächst allerdings darin finden, daß diese Lehre wegen des Verhältnisses, in welches das Christenthum in ihr zum Heidenthum und Judenthum trat, ein eigenthümliches Zeitinteresse hatte. Das Christenthum trat in dieser Lehre einerseits vermittelnd zwischen das Heidenthum und das Judenthum, während es andererseits gerade in ihr diesen beiden Religionen in seinem unterscheidenden Character sich gegenüberstellte. Kam es durch

die Mehrheit, die es in das göttliche Wesen setzte, dem polytheistischen Interesse des Heidenthums entgegen, so sollte dagegen theils durch die Beschränkung der Vielheit auf die Dreiheit, theils durch das Bestreben, auch die Dreiheit so viel möglich auf die Einheit zurückzuführen, auch dem monotheistischen Interesse des Judenthums nichts vergeben werden, und doch wurde zugleich in diesem gleichmäßigen Gegensaz gegen beide das eigenthümliche Princip des Christenthums in seiner wesentlichen Wahrheit festgestellt. Allein dadurch ist die Frage selbst, um welche es sich hier handelt, noch nicht beantwortet, und die Antwort auf sie liegt vielmehr in der geschichtlichen Thatsache, daß die das Trinitätsdogma betreffenden Untersuchungen und Lehren der ältesten Kirche selbst nur eine Fortsezung der Speculationen sind, welche schon die vorchristliche Welt, insbesondere die alexandrinische Religions-Philosophie, in so hohem Grade in Anspruch genommen hatten. Der allgemeine Character des Heidenthums wirkte daher auch noch auf das Christenthum ein, und wenn nun die vorherrschende Richtung des Heidenthums auf die objective Seite des religiösen Bewußtseyns ging, und nicht sowohl in dem Verhältniß des Menschen zu Gott, als vielmehr nur in dem Verhältniß Gottes zu dem Menschen, oder eigentlich zu der Welt, die eigenthümliche Sphäre war, in welcher das Heidenthum sich bewegte, um sich in die objective Gottes-Idee mit der ganzen Macht seiner subjectiven Vorstellungen hineinzubilden, so ist es eine ganz natürliche Erscheinung, daß auch der, noch unter dem Einflusse dieser vorchristlichen Richtung stehende, christliche Speculationsgeist demselben Zuge zur Objectivität folgte. Ehe der Geist sich in sich selbst reflectirt, um sich in seinem eigenen Selbst zu erfassen und sich der Unendlichkeit seiner selbst, als eines freien, sich durch sich selbst bestimmenden, Subjects, bewußt zu werden, wendet er sich der Objectivität zu, um sich an sie hinzugeben und in ihr sich selbst zu objectiviren. Das ist

die Bedeutung, die das Heidenthum dem Christenthum gegenüber hat. Es ist die Macht des objectiven Seyns, die sich in ihm geltend macht. Das Christenthum ist zwar der große welthistorische Umschwung aus der Objectivität zur Subjectivität, die Einkehr des Geistes aus der Entäusserung seiner selbst in sein eigenes Selbstbewußtseyn, allein der noch in der ersten Entwicklung seiner selbst begriffene Geist des Christenthums war noch zu eng mit dem Geiste der vorchristlichen Welt zusammengewachsen, als daß er sich sogleich nur durch sein eigenes Princip hätte bestimmen können. Daraus also, aus diesem dem Heidenthum eigenthümlichen Zuge zur Objectivität, ist es zu erklären, daß auch die älteste christliche Speculation sich vorzugsweise der Lehre von Gott und der Natur Gottes zuwandte, um diese Lehre vor allem auf den dem christlichen Bewußtseyn zusagenden Ausdruck zu bringen. Es gibt keine andere Periode der Entwicklungsgeschichte des christlichen Dogma, in welcher die theologische Speculation so viele, nach den verschiedensten Richtungen sich durchkreuzende, Theorien über das Wesen Gottes überhaupt und die Person Christi insbesondere erzeugte, aber diese so große Mannigfaltigkeit einander gegenüberstehender Vorstellungen gibt auch den deutlichsten Beweis davon, daß die Objectivität, auf deren Standpunct man sich stellte, eine blos vorgestellte, und ebendeswegen auch einseitige, unwahre, sich selbst aufhebende war. Dieß ist demnach der eigenthümliche Character der ältesten Periode des christlichen Dogma's, aber diese vorherrschende Richtung auf das Objective, und dieses Streben, sich in die Unmittelbarkeit der äusseren Objectivität hineinzubilden und in ihr festzusetzen, geht in derselben Weise bis zur Epoche der Reformation fort, nur mit dem Unterschied, welchen die Scholastik des Mittelalters, als die Periode der vorherrschenden Verstandesdialektik, begründet. Die Reformation ist die Epoche des von der Macht der Objectivität sich losreißenden und mit ihr zerfallenden und dagegen

in demselben Verhältniß aus der Objectivität in sein eigenes Selbst sich zurückwendenden und in den Inhalt des subjectiven Bewußtseyns sich vertiefenden Geistes. Es muß jedem auffallen, wie wenig in der mit der Reformation beginnenden Periode das Dogma von der Trinität noch Gegenstand selbstständiger theologischer Untersuchung und neuer dogmatischer Bestimmungen ist, ausser sofern es darum zu thun ist, die hergebrachte kirchliche Lehre zu bestreiten, und das Willkürliche und Widersprechende derselben aufzudecken. Man erkläre sich dieß nicht einzig nur daraus, daß man zu den Bestimmungen, die das Dogma schon erhalten hatte, nichts weiter hinzufügen zu können glaubte; daß das dogmatische Bewußtseyn der Zeit sich so vollkommen bei ihnen beruhigte, und über sie, als eine schon für sich abgeschlossene Sache, nicht hinauszugehen wagte, hatte seinen Grund selbst nur darin, daß das religiöse und dogmatische Interesse der jener objectiven entgegengesetzten subjectiven Seite allen jenen Lehren, deren Mittelpunct der Mensch als freies, sich selbst bestimmendes Subject ist, sich zugewandt hatte. Bei aller Wichtigkeit, die man der kirchlichen Lehre gleichwohl noch immer beilegte, war sie nach Inhalt und Form ein leerer, äusserer Formalismus, zu welchem das religiöse Bewußtseyn sich nur indifferent oder negativ verhalten konnte, und man kann sich daher nicht wundern, daß, je mehr das Princip der Subjectivität das überwiegende wurde und sich in seiner ganzen Einseitigkeit entwickelte, auch die Lehre von der Trinität eine blos subjective Bedeutung erhielt, die nur dem vorstellenden Bewußtseyn anheimfiel. In dieser Subjectivität der ganzen Richtung ging dem Subject erst das Bewußtseyn darüber auf, daß die Objectivität, die ihm bisher als substanzielle Wahrheit galt, eine blos vorgestellte sey. Je tiefer aber das Subject in sich selbst zurückgeht, desto gewisser muß in ihm das Bewußtseyn einer über alles Subjective hinausgehenden Objectivität erwachen. Der Gegensaz, in welchen erst die

neuere Zeit zu jener rein subjectiven Richtung sich setzte, und die hohe objective Bedeutung, welche der Trinitätslehre, als der wesentlichsten Lehre des Christenthums, auf dem Standpunct der speculativen Theologie gegeben wird, zeigt, daß nunmehr auch für dieses Dogma eine neue, mit dem allgemeinen Wendepunct der neuern Philosophie und Theologie aufs engste zusammenhängende Epoche begonnen hat [29]).

29) Man vgl. die Gesch. der Lehre von der Versöhnung S. 11. f. Daß die Objectivität der ersten Periode eine vorgestellte ist, die Objectivirung des Geistes im Dogma durch das vorstellende Bewußtseyn, wird nun nach dem Obigen von selbst klar seyn. — Die Bestimmung der Epochen des Entwicklungsganges des Dogma hat Kliefoth (Einleitung in die Dogmengeschichte, 1839) zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung gemacht. Die Kliefoth'sche Auffassungsweise weicht von der meinigen darin ab, daß Kliefoth den Fortschritt der Perioden aus dem Gesichtspunct eines quantitativen Verhältnisses betrachtet. Das erste Stadium jeder Periode ist nach Kliefoth ein productives, sofern ein neuer Dogmencyclus hervortritt. Die Substanz des Dogma wächst demnach von Periode zu Periode quantitativ. Man kann nun zwar allerdings sagen, jede Periode habe ihr eigenes Dogma, mit demselben Rechte kann man aber auch sagen, das Dogma sey an sich immer dasselbe und jede neue Lehre habe ein Moment ihrer Entwicklung im Dogma selbst (wie ja auch die Lehren von der Rechtfertigung, dem Glauben, der Buße, Bekehrung, der h. Schrift u. s. w., welche Kliefoth S. 113. als den erst vom Protestantismus hervorgebrachten neuen Dogmencyclus aufführt, keine an sich neuen Lehren sind); das Wahre jener Behauptung ist daher doch nur, daß die Ansicht vom Dogma immer wieder eine andre ist. Das ganze Verhältniß, um das es sich handelt, ist daher überhaupt nicht quantitativ, sondern qualitativ zu nehmen, d. h. das Dogma ist an sich dasselbe, nur die Stellung des Bewußtseyns zum Dogma ist in jeder Periode eine andere, die Momente dieses Unterschieds bestimmen den Charakter der Perioden, und die ganze Geschichte des Dogma ist aus dem Gesichtspunkt der Phänomenologie aufzufassen.

Was die bisherigen Bearbeitungen der Geschichte des Dogma, das der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist, betrifft, so gilt dasselbe Urtheil, das überhaupt über den gegenwärtigen Stand der Dogmengeschichte zu fällen ist, speciell auch hier, obgleich die Lehre von der Trinität besonders unter diejenigen gehört, die den Fleiß der Dogmenhistoriker am meisten beschäftigt haben. Was bisher geleistet worden ist, kann nur als eine Vorarbeit angesehen werden, da es theils sich nur auf einen Theil des Ganzen erstreckt, theils in der Einseitigkeit des Gesichtspuncts, von welchem die ganze Behandlung ausgeht, die geschichtliche Objectivität zu sehr zu vermissen ist. Wie der Entwicklungsgang des Dogma selbst durch drei verschiedene Momente sich hindurchbewegt, so lassen sich auch, wenn wir die verschiedenen Bearbeitungen der Trinitätslehre und der Christologie überblicken, drei verschiedene Richtungen unterscheiden, die glaubig kirchliche, die subjectiv raisonnirende, und die kritisch speculative, welche wir, dem Begriff der Geschichte zufolge, auch so bestimmen können: entweder sieht man in der Geschichte des Dogma nur einen substanziellen Inhalt ohne die Bewegung, in welcher das Leben der Geschichte besteht, oder eine bloße Bewegung und Veränderung ohne die substanzielle Realität, die der Inhalt der geschichtlichen Bewegung seyn muß, und da nun diese beiden Standpuncte für die geschichtliche Betrachtung gleich einseitig sind, so kann ihre Einseitigkeit nur auf einem Standpunct aufgehoben werden, auf welchem die geschichtliche Bewegung als die nothwendige Vermittlung des Inhalts mit sich selbst, oder als die objective Selbstbewegung des Begriffs erscheint.

Auf dem ersten Standpunct hält man sich demnach nur an die Substanz der Sache, die der Inhalt der Geschichte ist, und die geschichtliche Bewegung ist nur die fortgehende Identität des substanziellen Inhalts mit sich selbst, d. h. eine Bewegung, die in Wahrheit keine Bewegung ist, eine Ver-

änderung, in welcher sich nichts verändert. Eine andere Veränderung als eine solche, die rein formeller Art ist, kann es auf diesem Standpunct in der Geschichte deswegen nicht geben, weil die geschichtliche Betrachtung von der Voraussetzung ausgeht, daß die substanzielle Wahrheit, die der Inhalt der Geschichte ist, von Anfang an eine so sehr in sich vollendete und abgeschlossene ist, daß sie in ihrer Unmittelbarkeit nicht erst einer Vermittlung bedarf. Die Subjecte, in welche die Bewegung der Geschichte fällt, können sich daher in ihrer Stellung zur Objectivität der Geschichte, zu der unmittelbar gegebenen Wahrheit, nur receptiv glaubig verhalten. Jede Bewegung, durch welche der Inhalt sich wesentlich verändern, sich aus sich selbst herausbewegen, nicht mehr als der unmittelbar gegebene erscheinen würde, könnte nur ausserhalb der Substanz der Sache erfolgen, und ebendeswegen ihr Princip nur im Unglauben haben. Diese glaubig kirchliche, rein dogmatische Ansicht von der Geschichte hat ihren vollkommensten Repräsentanten in Georg Bull, dessen bekannte Vertheidigung des nicänischen Glaubens [30]) darthun

30) Defensio fidei Nicaenae, ex scriptis catholicorum doctorum, qui intra tria ecclesiae christianae secula floruerunt, in Georgii Bulli S. Theol. Professoris et Presbyteri Anglicani Opera, herausgegeben von J. F. Grabe. London 1703. In dem Prooemium S. 5. gibt Bull den Zweck und Inhalt seines Werkes so an: *scilicet hic operis et incoepti nostri scopus, hoc institutum est, ut clare ostendamus, quod de filii divinitate contra Arium aliosque haereticos statuerunt Patres Nicaeni, idem reipsa (quamquam aliis fortasse nonnunquam verbis, alioque loquendi modo) docuisse Patres ac Doctores ecclesiae probatos ad unum omnes, qui ante tempora Synodi Nicaenae ab ipsa usque apostolorum aetate floruerunt.* Bull's Defensio erschien zuerst 1685. Dxf. Darauf folgte Bull's Judicium ecclesiae catholicae trium priorum seculorum de necessitate credendi,

sollte, daß die vornicänischen Väter schon ganz dasselbe gelehrt haben, was der Inhalt des nicänischen Glaubens ist. Alle Differenzen der Lehre werden für eine bloße Verschiedenheit der Form und Darstellungsweise erklärt, über welche man mit billigem Auge hinwegsehen müsse. Da, was für die vornicänische Zeit gelten soll, auch für die nachnicänische geltend gemacht werden kann, und überhaupt, wer einmal in dem nicänischen oder nicänisch-constantinopolitanischen Symbol den authentischen Ausdruck der göttlich geoffenbarten Lehre erblickt, mit demselben jede Vermittlung des Dogma für geschlossen halten muß, so kann es in der ganzen Geschichte des Dogma keine Bewegung geben, die nicht das Princip des Irrthums und Unglaubens in sich hätte. Obgleich G. Bull ein Mitglied der englischen Episcopalkirche war, so ist doch seine Ansicht als die ächt katholische anzusehen, und er selbst machte sie als solche gegen den berühmten Dogmenhistoriker der römisch-katholischen Kirche, Dionysius Petavius, geltend, welchem sein historisches Gewissen nicht erlaubt hatte, die thatsächliche Lehrverschiedenheit der vornicänischen Periode völlig wegzuläugnen. Petavius gibt wenigstens so viel zu, daß die anfangs noch schwankende Lehrweise erst durch die nicänische Synode habe festgestellt werden müssen, ja sogar, daß es dem Arius unter den Kirchenlehrern der frühern Zeit keineswegs an Vorgängern für seine kezerische Lehre gefehlt habe [31]). In der That scheint auch Petavius in dieser Be-

quod Dominus noster Jesus Christus sit verus Deus, contra Simonem Episcopium aliosque. Oxf. 1694. Gegen Bull schrieb namentlich Gilbert Clarke Tractatus tres. 1695.

31) Man vgl. das Opus de theol. dogmatibus de trinit. I. 5, 7. 8, 2. *Planissime constat*, sagt Petavius in der letztern Stelle, *germanum Platonicum Arium extitisse, tum illorum veterum secutum esse dogma, qui nondum patefacta constitutaque re ad eundem errorem offenderunt. Nam et illi productum a Deo patre verbum non tamen ex aeternitate*

hauptung über die Konsequenz des katholischen Lehrsystems hinausgegangen zu seyn, und selbst die neueren katholischen Dogmenhistoriker glauben daher eine solche Beeinträchtigung der durch alle Zeiten hindurch sich gleich bleibenden Stabilität ihres Dogma nicht zugeben zu dürfen. Auf diese Weise verschwindet aus der Geschichte jede lebendige Bewegung: es gibt für die katholische Betrachtung nur Ketzer, deren verderbliche Irrlehre in keinem natürlichen Zusammenhang mit dem

---

docuerunt etc. — Quamobrem, quod Arium illius dogmatis architectum fuisse, cujusmodi hactenus auditum non erat, Alexander in epistola queritur, altique Patres, qui contra hanc haeresim scripsere, oratorio more et per exaggerationem dici arbitror: siquidem magna est a nobis producta copia priscorum, qui idem quod Arius ante tradiderunt. Darüber wird Petavius von Bull sehr hart getadelt. Nähme man einen solchen Irrthum bei den katholischen Lehrern der drei ersten Jahrhunderte an, so folge daraus: 1. *Patribus trium primorum seculorum, quos imprimis appellare solent Catholici Reformati, parum tribuendum esse, utpote quibus nondum satis perspecta et patefacta fuerunt praecipua christianae fidei capita.* 2. *Concilia oecumenica potestatem habere novos fidei articulos condendi, sive ut Petavius loquitur, constituendi et patefaciendi, unde satis prospectum videatur additamentis illis, quae regulae fidei assuerunt, quaeque christiano orbi obtruserunt Patres Tridentini, quamquam ne sic quidem fides Romana stabit, cum Tridentina conventio quidvis potius, quam generale concilium vocanda sit. Sed ita scilicet illius scholae magistris nulla religio est, pseudocatholicam suam fidem super fidei vere catholicae ruinas aedificare. Ipsa oracula nimiae obscuritatis condemnanda, sanctissimi primaevae ecclesiae doctores, episcopi et martyres haereseos insimulandi sunt, ut quocunque modo degeneris ecclesiae Romanae fides atque auctoritas sarta tecta conservetur.* Ich führe dieß hier an, weil hieraus zugleich am besten die Unhaltbarkeit dieses ganzen Princips erhellt.

substanziellen Inhalt des Dogma steht, und Rechtgläubige, die, wenn auch in andern Ausdrücken und Formeln, doch ohne irgend eine wesentliche Verschiedenheit der Lehre, fort und fort dasselbe wiederholen [32]). Die ganze Geschichte des

32) Man vgl. wie z. B. auch Möhler (Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus. Mainz 1827. I. S. 57.) über den Lehrbegriff der vornicänischen Väter urtheilt. Nur im Ausdruck und Begriff soll etwas Schwankendes und Unklares seyn. Ebenso will es Klee (Lehrb. der Dogmengesch. Mainz 1837.) nur aus der Unvollkommenheit der menschlichen Sprache überhaupt und der theologischen Sprache jener Zeit im Besondern erklären, daß die Darstellung der Apologeten bald mit dem Scheine des Tritheismus, bald mit dem des Subordinatianismus behaftet sey (I. S. 162.). Subordinatianisch klingende Stellen bei Origenes sollen sogar nur auf Rechnung eines unbekannten Fälschers zu setzen seyn (S. 166. vgl. S. 192.). Der Subordinatianismus soll überhaupt, wo er sich zeigt, bloßer Schein seyn (S. 209.). Kein Wunder, daß eine solche Geschichte, je weiter es in ihr fortgeht, immer armseliger wird, und in ihrem ewigen Einerlei zuletzt gar nichts mehr zu sagen weiß! Von dem Verhältniß des Dogma zur protestantischen Lehre und neuern Wissenschaft ist bei Klee so gut wie gar nicht die Rede. Es geht ja alles dieß das Dogma nichts mehr an. Wie aber aus dem unvermittelten Gegensatz zwischen der Häresie und dem Dogma ein Dualismus entsteht, welcher, je mehr die Häresie in die Reformationsperiode übergeht, immer schroffer werden muß, und die ganze Erscheinung des Protestantismus auf keine Weise zu begreifen im Stande ist, habe ich Gegens. des Kathol. u. Protest. S. 669. f. gezeigt. Daß jedoch auch protestantische Historiker, wie Thomasius Orig. S. 8. 267. zwischen Dogma und Häresie nur wie zwischen Licht und Finsterniß, oder dem gesunden und kranken Organismus unterscheiden, daß selbst Hagenbach, Lehrb. der Dogmengesch. I. S. 9., die Geschichte der Häresien nur als die Pathologie, gegenüber der Dogmengeschichte, als der Physiologie betrachtet wissen will, und die Meinun-

kirchlichen Dogma wird zu einem abstracten Aggregat äusserlich verbundener Säze, in welchen nichts sich besonders hervorhebt, und selbst Männer, wie Origenes und Athanasius, ihre Epoche machende Bedeutung verlieren müssen. Als ein Beispiel einer solchen leblosen atomistischen Gestalt der Geschichte kann hier namentlich die Dogmengeschichte Klee's genannt werden, und wenn in andern Darstellungen, wie in der Möhler'schen Monographie über Athanasius, nicht dieselbe Monotonie sich kund gibt, so wird der Schein einer lebendigern und tiefern geschichtlichen Anschauung so oft nur durch den Eifer und das Pathos erweckt, zu welchem die Subjectivität des katholischen Geschichtschreibers sehr natürlich gestimmt wird, wenn er auf der einen Seite nur Wahrheit, auf der andern nur Irrthum vor sich sieht, und ohne alle Vermittlung der Sache selbst von der einen Reihe der geschichtlichen Erscheinungen ebenso angezogen, wie von der andern abgestossen werden muß. Diese dualistische Trennung der beiden, in dem concreten Leben der Geschichte eng verbundenen, Seiten selbst hat ihren Grund nur in der Willkür des Subjects; wie kann daher die katholische Geschichtsbetrachtung, so sehr sie auch auf das Objective und Substanzielle zu gehen scheint, eine andere als eine blos subjective seyn? Oder wie kann das Subject anders als reizbar und empfindlich, aufgeregt und parteiisch seyn, wenn es überall nur Wahrheit und Irrthum, Glauben und Unglauben, Seligkeit und Unseligkeit vor sich sieht, und alles, was in der

---

gen der Häretiker nicht einmal für einen wesentlichen Bestandtheil der Dogmengeschichte hält (wie wenn von einem Athanasius die Rede seyn könnte, ohne daß zugleich auch von einem Arius die Rede ist!), ist nur ein Beweis der alten Befangenheit des protestantischen Standpuncts, der Gewalt, die auch der Protestant der Geschichte anthut, wenn er, selbst unfrei, auch die geschichtlichen Erscheinungen nicht zu ihrer natürlichen Objectivität freilassen will.

Geschichte vorgeht, eine so unmittelbare Beziehung auf sein eigenes Seelenheil hat?

Solange die Symbole der alten ökumenischen Concilien auch für die Protestanten dieselbe absolute Geltung hatten, wie für die Katholiken, konnte auch die Behandlung der Geschichte keine andere seyn, und wenn man bedenkt, wie z. B. selbst noch der jüngere Walch über die Ketzerei des Arius und andere in dieselbe Classe gehörende Erscheinungen urtheilt [33]), so kann man hieraus hinlänglich ermessen, wie tiefgewurzelt diese Befangenheit auch unter den Protestanten war. Die Befreiung des historischen Bewußtseyns von den Fesseln, die es noch immer beengten, erfolgte erst mit dem allgemeinen Umschwung der theologischen Ansicht, wie derselbe, längst vorbereitet, in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts immer sichtbarer hervortrat. Je mehr der Zweifel die Substanz des Dogma selbst ergriff, und sie allmälig aufrieb, desto mehr wurde nun die Bewegung, die bisher das kirchliche Dogma kaum berühren durfte, und noch ganz ausserhalb desselben war, die Substanz der Geschichte selbst. Alles, was bisher in bewegungsloser Ruhe und Stabilität den Inhalt der Geschichte ausmachte, wurde nun mit Einem Male Bewegung und Veränderung, die Subjecte, die bisher, der Sub-

33) Am bezeichnendsten ist dieses Urtheil in demjenigen ausgesprochen, was Walch, Entw. einer vollst. Hist. der Kez. Bd. II. S. 500. f., über den Tod des Arius sagt. Daß Arius möglicher Weise so gestorben sey, wie von ihm erzählt wird, und zwar weil er als Ketzer an sich einen solchen Tod wohl verdient hätte, ist für Walch eine ausgemachte Sache, nur das macht dem kritischen Mann, der überall ex professo auch Kritik treibt, noch ein Hauptbedenken, daß wir über den Zustand des todten Körpers keinen urkundlichen medicinischen Sectionsbericht haben. Wie schön vereinigen sich in dieser Ketzergeschichte, die selbst als ein Sectionsbericht angesehen werden kann, die katholische Orthodoxie und die protestantische Kritik!

ſtanz des Dogma gegenüber, keine reelle, ſelbſtſtändige Bedeutung hatten, nahmen das Recht ihrer ſubjectiven Freiheit in Anſpruch, und griffen mit der freieſten Willkür in den Gang der Geſchichte ein, auf deren Boden nun alle menſchlichen Intereſſen, Triebfedern und Leidenſchaften den offenſten Spielraum hatten, und je tiefer Einer in dieſes bunte Gewirr hineinzuſehen und es pſychologiſch zu analyſiren vermochte, deſto größeren Anſpruch hatte er auf den Ruhm, ein Meiſter in der Kunſt des hiſtoriſchen Pragmatismus zu ſeyn. Seine dogmatiſche Auktorität hatte ohnedieß das Dogma ſchon verloren, aber nicht einmal ein ſpeculatives Intereſſe wollte man den auf daſſelbe gerichteten Beſtrebungen zugeſtehen, ſondern nur bedauern zu können glaubte man den unnüzen Scharfſinn, welchen ſo viele Lehrer auf Fragen verwendet, die, an ſich völlig bedeutungslos, in keiner nähern Beziehung zur chriſtlichen Lehre ſtehen, und durch die Streitigkeiten, die ſie veranlaßten, der chriſtlichen Kirche nur unendlichen Nachtheil gebracht haben. Indem man das Chriſtenthum nur nach ſeiner ſittlich practiſchen Seite beurtheilte, und den höchſten Maasſtab ſeines Werths nur in den Einfluß ſezte, welchen es auf die Glückſeligkeit und moraliſche Vollkommenheit, wornach jeder, als ſeinem höchſten Endzweck, zu ſtreben habe, ausüben könne, hatte man für alles, was das Chriſtenthum für die ſpeculative Betrachtung ſeyn muß, ſchlechthin keinen Sinn, und es wurde nichts gewöhnlicher, als daß man über ſolche Kirchenlehrer, welche jene andere Anſicht, wegen ihrer Verdienſte um die Orthodoxie, am meiſten bewunderte und verehrte, von dem ganz entgegengeſezten Standpunct aus nur um ſo geringſchäzender urtheilte [34]). Bewährte man

34) Urtheile dieſer Art hat unter den ältern Kirchenlehrern keiner mehr erfahren, als Athanaſius. Man vgl. z. B. wie Semler, der Hauptrepräſentant jenes Umſchwungs der ältern Anſicht in ihr Gegentheil, in Folge deſſen man im Dogma nur ein durch-

auch darin einen bessern historischen Blick, daß man das christliche Dogma in seinem Zusammenhang mit den vorchristlichen Religionen, insbesondere der alten Philosophie, überhaupt mit der Denk- und Anschauungsweise der alten Welt aufzufassen suchte, so verfehlte man doch das Richtige wieder dadurch, daß man, sobald man einem solchen Element auf die Spur gekommen zu seyn glaubte, sogleich Folgerungen daraus zog, welche über die Grenzen, innerhalb welcher sie sich hätten halten sollen, weit hinausgingen, und es hatten daher auch solche Untersuchungen, wie die bekannten über den Platonismus der Kirchenväter, nur die Absicht, alles, was das christliche Dogma in seinem zeitlichen Verlauf Speculatives aus sich entwickelt hatte, als etwas demselben an sich Fremdartiges, erst von aussen Hereingekommenes, nur mit Willkür und Gewalt Aufgedrungenes darzustellen. Aus der Reihe der theologischen Schriftsteller, deren Darstellungen die hier characterisirte Ansicht von der Ge-

---

aus veränderliches Element, das freie Spiel der Subjectivität, selbst die Einwirkung des Betrugs erblickte, über ihn urtheilt (in der hist. Einleitung zu Baumgartens Unters. theol. Streitigk. Bd. 3. S. 106.): „In Absicht eines überzeugenden Vortrags der Lehre von der Trinität und ihrer Herleitung aus der h. Schrift sey Athanasius von allen gelehrten Bischöfen des vierten Jahrhunderts, so zur griechischen katholischen Parthei gehörten, unläugbar sehr übertroffen worden." Wie sehr diese Ansicht vom Dogma in die ganze Denkweise der Zeit überging, zeigt das beinahe gleichlautende Urtheil, das auch Münscher (Handb. der Dogmengesch. Bd. 3. S. 197.) über Athanasius fällt: „Seine Gelehrsamkeit war nur mittelmäßig, seine Bibelauslegungen sind mehrentheils gezwungen, seine Schreibart ist ohne Ordnung und voll von Wiederholungen, und in theologischen Streitigkeiten zeigt er mehr den gewandten Streiter, der kein Mittel, um seinen Gegner zu Boden zu werfen, unbenützt läßt, als den gründlichen Denker und freimüthigen Wahrheitsfreund."

schichte des Dogma zu Grunde liegt, nenne ich hier als solche, die sich speciell mit den Lehren, die der Gegenstand der gegenwärtigen Untersuchung sind, beschäftigen, nur folgende: Souverain (le Platonisme devoilé, ou essai touchant le verbe Platonicien. Cöln 1700.) [35]; Stark (Versuch einer Geschichte des Arianismus. Berlin 1788.) [36]; Löffler (in der der Uebersezung der Souverain'schen Schrift, zweite Aufl. 1792. beigefügten, von derselben Ansicht ausgehenden, Abhandlung: Kurze Darstellung der Entstehungsart der Dreieinigkeitslehre, von Jesu bis auf die nicenische Kirchenversammlung,) [37];

35) Als die eigentliche Quelle der christlichen Dreieinigkeitslehre wird die Philosophie des Plato betrachtet, dessen Lieblingslehre die Lehre vom Logos gewesen seyn soll. Diese Behauptung geht so weit, daß auf den Logos bei Johannes dabei gar keine Rücksicht genommen wird. „Denn auf die scheinbare Aehnlichkeit dringen wollen, wie man gewöhnlich thut, die sich zwischen dem Logos des Johannes und zwischen dem Logos des göttlichen Plato finden soll, das heißt mit Einem Wort, sich von seinem Wiz hintergehen lassen. Die geschicktesten Kritiker haben eingestanden, daß sich zwischen diesem doppelten Logos keine Aehnlichkeit finde." S. 109.

36) Zur Characteristik seines Werkes sagt Stark: „Es enthalte eine Geschichte der traurigsten Streitigkeiten, die jemals die christliche Kirche beunruhigt haben, es solle aber auch zugleich zeigen, daß nicht in philosophischen Lehrmeinungen, sondern in herzlicher Verehrung Gottes und Jesu Christi, in Gottseligkeit und gegenseitiger Liebe der Geist des Christenthums bestehe." Um also nur in die Speculation nicht weiter eingehen zu müssen, soll der Historiker lieber erbauen!

37) Welche Ansicht von der Geschichte des Dogma's zu Grunde liegt, kann man z. B. aus dem Rückblick S. 512. ersehen, wo es in Beziehung auf den arianischen und nicänischen Lehrbegriff heißt: „Ein Bischof schien sich auf die Seite des Sabellianismus zu neigen, sein Presbyter, des Dionysius und Origenes Schüler, unterstand sich, gegen ihn nicht nur die eigene Sub-

Marini (Versuch einer pragmatischen Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi in den vier ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt. 1. Th. 1800.) [38]). Unter den allgemeineren, demselben Standpunct angehörenden, Werken mag hier nur das Münscherische Handbuch der Dogmengeschichte genannt werden, in welchem die diesem Standpunct eigene Aeusserlichkeit der ganzen Auffassung sich überall klar darlegt, wie namentlich in der Angabe der allgemeinen Ursachen der Veränderung der Dogmen [39]). Die höchste Aufgabe des Dogmenhistorikers wird zwar von Münscher in die Unpartheilichkeit gesezt, aber es ist dieß nur ein anderer Name für eben diese, rein subjective, Ansicht von dem Inhalt der Geschichte, von welcher hier die Rede ist. Denn was ist diese Unpartheilichkeit anders, als die völlige Indifferenz gegen die immanente Wahrheit des Dogma, der Mangel an allem speculativen Interesse, ein Verhältniß des Historikers zu seinem Object, welchem nur die Voraussezung zu Grunde liegen kann, daß es in der Geschichte nur Subjecte gebe, deren jedes man nur nach seiner Individualität zu nehmen und nach dem gleichen Maasstabe der Billigkeit zu beurtheilen habe, nicht aber einen, an sich seyenden, substanziellen

---

stanzialität, sondern auch die geringere Dignität des Sohnes zu behaupten. Der Presbyter verlor im Kampfe mit dem Bischof. — Mit dem nicänischen Symbol ist dieses System in die protestantische Kirche gekommen."

38) Der Widerwille gegen alle Speculation wird gleich im Eingang sehr stark ausgesprochen. Uebrigens zeichnet sich die Schrift, die jedoch nicht einmal bis zur nicänischen Synode geht, durch fleißiges und gründliches Quellenstudium aus.

39) Bd. 1. S. 14. f., wo von allem andern, nur nicht von dem eigentlichen Princip der Bewegung die Rede ist. Das Speculative des Dogma wird nur aus einem Hang zur Speculation hergeleitet, welcher, wie die Leidenschaften der Menschen, zur Natur des menschlichen Geistes gehört.

Inhalt, welchem gegenüber weder von Partheilichkeit noch von Unpartheilichkeit die Rede seyn kann? Jene Unpartheilichkeit wird daher selbst wieder zur größten Partheilichkeit und Ungerechtigkeit, indem man da, wo man die Selbstbewegung der Idee anerkennen sollte, nur subjective Interessen und Motive sehen will, und ebendadurch an den Individuen, die die lebendigen Organe der sich selbst bewegenden Idee sind, das größte Unrecht begeht, daß man sie nur nach ihrem Fürsichseyn betrachtet. Wenn man dem Münscher'schen Werke den gewiß gegründeten Vorwurf gemacht hat, daß es zu wenig das Ganze, so der Zeiten als der Lehren einzelner Männer, im Auge habe, und man daher nur einseitige Urtheile aus ihm entnehmen könne [40]), so hat sich hierin die Anerkennung eines so wesentlichen Mangels auch Solchen aufgedrungen, welche demselben Standpunct nicht sehr fern stehen. Ist die Geschichte nicht die immanente Bewegung der Idee, so kann freilich alles nur vereinzelt erscheinen, und es fehlt der tiefere, das Ganze zur Einheit verknüpfende, Zusammenhang.

Daß diese so subjective Ansicht von dem Inhalt der Geschichte, in ihrem so bestimmten Gegensaz zu jener ältern, die von der Geschichte wenigstens die Vorstellung eines in ihr enthaltenen Objectiven und Substanziellen hatte, auch in die neueste Literatur der Dogmengeschichte noch sehr tief eingreift, ist gewiß nicht zu läugnen, aber ebensowenig läßt sich das immer allgemeiner durchdringende Streben verkennen, diesen einseitigen Standpunct der Subjectivität zu überwinden, und sich zu dem wahrhaft objectiven zu erheben. Jener falsche Pragmatismus, welcher die Geschichte nur zu einem Reflex der jedesmaligen Individualität des sich ihr gegenüberstellenden Subjects machte, ist längst verschollen [41]), und

40) Vgl. Baumgarten-Crusius Lehrb. der christl. Dogmengesch. S. 15.

41) Ein neues Exemplar dieses Pragmatismus ist zwar die Ge-

man ist es sich bewußt geworden, daß man es in der Geschichte nicht blos mit Einzelnem und Besonderem, sondern auch mit einem Allgemeinen zu thun habe, das das Princip seiner Bewegung in sich selbst hat. Am meisten zeichnen sich in dieser Hinsicht die mit Recht allgemein hochgeschätzten Werke von Neander [42]) und Baumgarten-Crusius [43]) aus, obgleich gerade an solchen Werken recht sichtbar wird, mit welcher Mühe und Anstrengung auch die neuesten Dogmenhistoriker erst nach der Lösung der Aufgabe zu ringen haben, jenes Allgemeine, ohne welches die Geschichte keine wahre Geschichte ist, zum klaren Bewußtseyn zu bringen. Es kann hier nicht der Ort seyn, in eine nähere Characteristik dieser Werke einzugehen, doch erfordert die Vollständigkeit der Uebersicht wenigstens einige Andeutungen. Wie die Neander'sche Kirchengeschichte überhaupt als der treue Ausdruck der gemüthlichen Individualität ihres Verfassers zu nehmen ist, so gehört zum Eigenthümlichen derselben auch eine Stellung zur speculativen Theologie, welche für die geschichtliche Behandlung des Dogma nicht sehr günstig seyn kann. Daß es sich in den dogmatischen Streitigkeiten der ältern Zeiten um ein sehr wesentliches, in der Natur der Sache selbst liegendes, Moment handle, wird von Neander vollkommen anerkannt, und er ist weit entfernt, in ihnen nur leere Subtilitäten, die Fragen eines müssigen Vorwizes, ein Gewebe will-

schichte der christlichen Dogmen in pragmatischer Entwicklung von Dr. C. G. H. Lenz, Helmstädt 1834. 35. Wie veraltet aber dieser Standpunct überhaupt ist, zeigt sich gerade an der Bedeutungslosigkeit dieses Werks.

42) Neander allg. Gesch. der christl. Rel. und Kirche ist hier um so mehr zu erwähnen, da in dem dogmenhistorischen Theil, einem Haupttheil des Ganzen, die Geschichte der Trinitätslehre und der Christologie sehr ausführlich behandelt ist.

43) Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte, Jena 1832. Compendium der christl. Dogmengeschichte, Leipzig 1840.

kürlicher Meinungen, und Ansichten, zu sehen. Immer bereit, auch den Häretikern das ihnen gebührende Recht nicht zu versagen, will er sich selbst bei einem Arius nicht zu der Ungerechtigkeit verleiten lassen, ihn aus dem Zusammenhang mit der dogmatischen Entwicklung seiner Zeit herauszureissen, und sein System nur als sein Werk, nicht aber als auf gewisse Weise ein Werk der dogmatischen Entwicklungsepoche, in welche gerade sein Leben fiel, zu betrachten [44]). Um äusserlichen Veranlassungen oder dem Einflusse eines einzelnen Menschen nicht zu viel zuzuschreiben, müssen wir uns daher immer in den ganzen Zusammenhang der dogmatischen Entwicklung hineinstellen, und die Lehrstreitigkeiten als eine natürliche Folge der Gegensäze ansehen, wie sie sich in der Auffassung des christlichen Dogma im Verlauf einer Periode gebildet hatten. Ist aber jede Zeit durch die ihr vorangehende bedingt, so werden wir immer weiter zurückgewiesen, und es fragt sich zulezt, was denn der lezte Ausgangspunct des dogmatischen Entwicklungsgangs überhaupt ist? Die Antwort, welche Neander auf diese Frage gibt, liegt in den allgemeinen Kategorien des Realismus und Idealismus. Sie sind der allgemeinste Gegensaz, auf welchen alle besondern Gegensäze, die verschiedenen Interessen, Richtungen, Standpuncte, durch welche das, an sich noch unbestimmte, verschiedener Auffassungen fähige, christliche Dogma seine bestimmte Form für das sich entfaltende, christliche Bewußtseyn erhält, zurückzuführen sind. Worin haben aber jene Kategorien selbst ihren lezten Grund? Die Antwort kann nach Neander nur seyn: in dem Allgemeinen der menschlichen Natur. Das christliche Dogma nimmt daher in dem Gange seiner zeitlichen Entwicklung verschiedene Gestalten an, je nachdem die Natur der einzelnen Individuen die Anlage zu einer mehr realistischen oder mehr idealistischen Denk- und Anschauungs-

44) A. a. O. II. 2. S. 768.

weise hat. Eben hierin liegt nun aber auch das Unvollkommene und Ungenügende des Neander'schen Standpuncts. Da die menschliche Natur nur in den einzelnen Individuen existirt, so sehen wir in der Geschichte sogleich nur Individualitäten vor uns, wie sie durch alle jene Momente, durch welche ein Subject zu diesem bestimmten Subject wird, bestimmt sind, woraus sich die Vorliebe der Neander'schen Geschichte für das Eigenthümliche der Individualitäten und ihr freies Fürsichseyn erklärt. Der Standpunct Neanders ist nur der Standpunct der psychologischen Betrachtung, das Allgemeine, das das Princip der Bewegung der Geschichte ist, ist eine bloße Abstraction, die menschliche Natur, die in ihrer Allgemeinheit nur ein abstracter Begriff ist, nicht das concret Allgemeine, der denkende Geist, wie er in der Natur des Denkens selbst das immanente Princip seiner Bewegung hat, und in den einzelnen Individuen, die die lebendigen Glieder des geschichtlichen Organismus sind, die Freiheit seines Selbstbewußtseyns zu erringen strebt. Daher sind auch bei Neander die Momente des dogmatischen Entwicklungsgangs, bei allem Streben, sie in ihrer tieferen Bedeutung aufzufassen, doch nur Meinungen, Ansichten, subjective Reflexionen Einzelner, nicht Gedanken des Geistes, durch welche der Begriff der Sache selbst bestimmt wird, die unabhängig von allem subjectiven Meinen und Denken, und ihrer zufälligen Form im Bewußtseyn des Einzelnen, ihre absolute Wahrheit in sich selbst haben, und deswegen auch nur auf dem allgemeinen Standpunct der speculativen Betrachtung begriffen werden können. Um ein Allgemeines, das die Dogmengeschichte des Vorwurfs enthebt, ein bloßes Aggregat zufälliger Meinungen zu seyn, ist es auch Baumgarten-Crusius gar sehr zu thun, und die beiden dogmenhistorischen Werke desselben sind durch die Eintheilung in eine allgemeine und besondere Dogmengeschichte ganz darauf angelegt, dem Allgemeinen, das die Dogmengeschichte haben soll, eine recht

breite Basis zu geben. Der allgemeine Theil soll die Epochen der Dogmengeschichte darstellen, die inneren und die äusseren, somit von der Entstehung der Dogmen überhaupt und von den vornehmsten Ursachen handeln, aus denen sie und ihr Wechsel abzuleiten seyen, dann Zeiten und Männer aufführen, durch welche dieses erfolgt sey, in der einen Beziehung wie in der andern, ohne Rücksicht auf einzelne Dogmen, die allgemeinen Einflüsse und Bedingungen der Lehrentwicklung und Bestimmung aufführen [45]). Dieses Allgemeine in seinem Unterschied von dem Besondern der Dogmengeschichte bestimmt Baumgarten-Crusius weiter so: es sey Geist, Gedanke, inneres Leben der einzelnen Periode, das nach aussen und innen, positiv und negativ aufzufassen sey, und man habe daher durch die einzelnen Perioden hin von den Einflüssen auf Geist und Gedanken der Kirche, von Geist und Gedanken selbst, von der dogmatischen Richtung und von den dogmatischen Kämpfen in der Kirche zu sprechen [46]). Diese Unterscheidung des Allgemeinen und Besondern bleibt auch in dem neuern Werk der Grundfehler der Baumgarten-Crusius'schen Dogmengeschichte. Man vermißt durchaus einen bestimmten Begriff der Eintheilung, das Allmeine ist selbst wieder ein Besonderes, und man kann den Gesichtspunct sogar umkehren [47]). So sehr auch Baumgarten-Crusius sich bemüht, die Einzelnheiten eines bestimmten Zeitraums in eine abstracte (d. h. nicht selten sehr willkürliche) Einheit zu verknüpfen, so ist doch gewiß nicht einzusehen, mit welchem Recht das ganze, großentheils sogar nur kirchenhistorische, Detail des allgemeinen äussern Theils ein Allgemeines zu nennen ist. Bleiben wir aber auch nur bei

45) Lehrb. S. 25.

46) Comp. S. 17.

47) Man vgl., was ich in den Jahrb. für wissensch. Kritik 1836. 1. S. 233 f. hierüber bemerkt habe.

dem allgemeinen innern Theil stehen, wie unbedeutend sind Momente, wie z. B. der Einfluß, welchen die heilige Schrift durch Misdeutung einzelner Stellen gehabt haben soll, und wenn nun dabei auch von dem allgemeinen und natürlichen Streben des menschlichen Geistes, vom Gefühl zu Begriffen, vom bloßen Glauben zum Erkennen, vom Practischen zur Theorie, und vom Einzelnen zu Systemen zu gelangen, von dem den Menschen gemeinsamen Verlangen, besonders in der Religion, über das Einfache und Menschliche in das Gebiet der Speculation, der Phantasie und der Schule überzugehen, ferner von dem Geiste gewisser Zeiten und der Religionen, welche mit der neugestifteten in Berührung oder in Kampf traten, die Rede ist, wo ist denn hier die Einheit des Begriffs [48])? Wir haben hier immer noch nicht ein wahrhaft Allgemeines, und es ist daher auch überall leicht zu zeigen, wie wenig allgemeine Momente solcher Art den Entwicklungsgang des Dogma begreifen lassen. Man nehme z. B. nur die Epoche des Athanasius. Das Urtheil über Athanasius, daß er der tiefforschendste und zugleich besonnenste unter den Kirchenlehrern seiner Periode, oder wie es in dem neuern Werke heißt, ein scharfsinniger, in Philosophie und Literatur durchgebildeter Geist gewesen sey [49]), scheint es gleichfalls zu bezeugen, wie ernst es Baumgarten-Crusius damit ist, Geist und Gedanken, wie in der Dogmengeschichte überhaupt, so besonders in ihren Epoche machenden Erscheinungen, anzuerkennen. In was wird nun aber die Bedeutung des Athanasius für die Entwicklung des Dogma gesezt? Das Charakteristische seiner Periode soll die in ihr ausgebildete und aufgestellte Idee des Glaubensgeheimnisses seyn, in welcher sich zugleich die Beruhigung der Philosophie und die Auctorität der Kirche dargelegt habe. Die Idee des Glau-

48) Lehrb. S. 52 f.
49) Lehrb. S. 299. Comp. S. 123.

bensgeheimnisses sey vornehmlich durch Athanasius zur Herrschaft im Dogma gelangt, sie habe zwar von der evangelischen Klarheit abgeführt, habe aber längst schon im Sinne der Kirche gelegen u. s. w. [50]). Ist dem aber dieß, muß man fragen, das Wesentliche der athanasianischen Homousie, daß der Glaube ein Geheimniß sey, daß man also nichts von Gott wissen könne, während doch gerade Athanasius in das Geheimniß des göttlichen Wesens eindrang und den bestimmtesten Begriff Gottes aufstellte? Jenes angeblich Geheimnißvolle beruht auf einer rein äusserlichen Ansicht des Dogma. So erscheint die Sache allerdings dem vorstellenden Bewußtseyn, was sie aber an sich, d. h. speculativ ist, wissen wir hiemit noch nicht, und wissen es überhaupt solange nicht, solange nicht das Christenthum, wie es die Natur der Sache erfordert, als Religion, als eine bestimmte Form der Religion und zugleich als die absolute Religion, und die Religion selbst als ein Verhältniß des Geistes zum Geist aufgefaßt, und somit auch alles, was ein Moment der Entwicklung des Dogma ist, unter diesen Gesichtpunct gestellt ist. Stellt sich der Dogmenhistoriker nicht auf diesen Standpunct, so bringt er es nie zum wahren Begriff der Sache selbst, das Allgemeine, das er doch als den immanenten Begriff der Geschichte anerkennen muß, bleibt ihm eine bloße Abstraction, es kommt zu keinem lebendigen Fortschritt von dem einen Moment zu dem andern, es fehlt die Selbstbewegung der Idee, und Geist und Gedanke, so viel auch von ihnen die Rede ist, bleiben noch ausserhalb des Verlaufs der Dogmengeschichte stehen.

Was die noch übrigen allgemeinen dogmenhistorischen Werke betrifft, die in der neuesten Zeit rasch auf einander gefolgt sind, die Werke von Engelhardt [51]), Hagen-

50) Comp. S. 114. 123.

51) Dogmengeschichte in zwei Theilen. Neustadt a. d. A. 1839.

bach [52]), Meier [53]), so scheinen sie, ihrer allgemeinen Tendenz nach, die Subjectivität in der bisherigen Behandlung der Dogmengeschichte dadurch von sich abthun zu wollen, daß sie sich in ein rein referirendes Verhältniß zu ihrem Object sezen, sey es nun, daß die Relation ein einfacher Quellenbericht ist, ohne Einmischung eines eigenen Urtheils, wie bei Engelhardt, oder eine Uebersicht über die bisherigen Forschungen auf dem Gebiete der Dogmengeschichte, als Auswahl des, nach der Ansicht des Referenten, Vorzüglichsten, wie bei den beiden Andern. Dem wissenschaftlichen Begriff der Geschichte des Dogma kann weder das Eine noch das Andere genügen, wenn auch bei Engelhardt die gründliche Kenntniß der Quellen, bei Hagenbach die Gewandtheit und Umsicht des nicht selten geistreichen Urtheils, bei Meier das wenigstens ausgesprochene Bewußtseyn, daß in der Dogmengeschichte, wie in der geschichtlichen Darstellung überhaupt, die innere Bewegung des Begriffs selbst sich darstellen müsse, alle Anerkennung verdient.

Die Dorner'sche Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi [54]), welche hier als Monographie über die eine der beiden Lehren, welchen die vorliegende Untersuchung gewidmet ist, noch besonders erwähnt werden muß, schließt sich an die Schriften, die eine neue, tiefere Auffassung des Entwicklungsgangs des Dogma zu begründen suchen, auf eine sehr rühmliche Weise an, aber es verbirgt sich in ihr auch keineswegs die hemmende Fessel, welche die Wissenschaft nach der Meinung so Vieler immer noch an sich tragen muß. Der Grundfehler des Werkes ist in dem Bekenntniß des Ver-

---

52) Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1. Thl. Leipzig 1840.

53) Lehrbuch der Dogmengeschichte für academische Vorlesungen. Gießen 1840.

54) Stuttgart 1839.

sassers ausgesprochen [55]), daß er eine geschichtliche Objectivität, die ohne dogmatischen Hintergrund wäre, unter die unmöglichen Dinge zähle, mit denen man nur sich selbst, oder Andere, täusche. Dieser dogmatische Hintergrund ist nicht die an sich seyende, mit dem Wesen des Geistes identische, Wahrheit des Dogma, sondern eine dogmatische Voraussezung, die Voraussezung einer bestimmten dogmatischen Lehrform, der absoluten Einheit des historischen und idealen Christus, oder des Göttlichen und Menschlichen in der Person des Einen Individuums, wie sie die Kirchenlehre annimmt. Hieraus entsteht der große, durch die ganze Untersuchung sich hindurchziehende, Widerspruch, daß an jede neue Gestaltung des Dogma in seiner zeitlichen Entwicklung immer wieder die Kirchenlehre als absoluter Maasstab der Wahrheit angelegt wird, während der Verfasser doch selbst die Unhaltbarkeit und Undenkbarkeit dieser Lehre anerkennt und nachweist. Daß auf diese Weise kein wahrer Fortschritt der Entwicklung möglich ist, versteht sich von selbst. Die Kirche, d. h. nicht die unsichtbare, mit welcher sich die Wissenschaft nie entzweit, sondern die sichtbare, die hier überall das Wort führt, und in deren Dienst auch der Historiker stehen muß, hemmt die freie Bewegung des Gedankens: man bleibt, troz aller Mühe und Anstrengung, in der Hauptsache immer auf demselben Puncte stehen, und die immer wiederkehrende und doch nie als lösbar erscheinende Forderung, sich als Einheit des Begriffs zu denken, was sich doch immer wieder als Widerspruch herausstellt, macht einen peinigenden Eindruck. Man hat gewiß dem Werke sehr Unrecht gethan, es der speculativen Methode zu beschuldigen. Schon die Abschnitte der Eintheilung des Ganzen: vorausgesezte oder unmittelbare **unio personalis**: einseitige Hervorhebung zuerst des Göttlichen, sodann des Menschlichen: Zeit der Versuche, das Göttliche

55) Vorrede S. VIII.

und das Menſchliche in Chriſtus in gleicher Berechtigung und in weſentlicher Einheit zu betrachten (wie wenn ſolche Verſuche nicht ſchon von Anfang an durch alle Zeiten hindurch mit demſelben vergeblichen Erfolg, wie auch jezt, gemacht worden wären!), ſtehen in einem rein äuſſerlichen Verhältniß zu einander, und die Art und Weiſe, wie in der älteſten Zeit die Verſuche, die Perſon Chriſti nach ihrer Ganzheit darzuſtellen, neben die Momente des Bewußtwerdens der beiden Seiten geſtellt werden, beruht auf einer unklaren, geſchichtlichen Anſchauung. Ueberhaupt hat das Werk, ſo vorzüglich die Entwicklung in manchen ſpäteren Partien iſt, in der Geſchichte der ältern Kirche, die doch die Grundlage des Ganzen enthält, den großen Mangel eines ſehr unſelbſtſtändigen und fragmentariſchen Quellenſtudiums.

Erſte Periode.

Das Dogma der alten Kirche bis zur Synode in Chalcedon.

Die erste Periode läßt sich selbst wieder in drei kleinere Abschnitte theilen. Den ersten natürlichen Grenzpunct gibt die Synode in Nicäa, da auf ihr zuerst die bisher so unstet hin und her schwankenden Meinungen einen festen Haltpunct erhielten. Es war die Homousie des Sohnes mit Gott dem Vater, welche hier zuerst symbolisch festgesezt und seitdem als die Grundlehre aller Orthodoxie festgehalten wurde. Ihr entspricht die Homousie des Sohnes mit der Menschheit, wie sie auf der Synode in Chalcedon im J. 451 unter gleichem Kampf und mit gleicher Bedeutung für die Zukunft ausgesprochen wurde. Auf der Synode in Chalcedon hatte das Dogma, von welchem hier die Rede ist, schon den Punct erreicht, auf welchem es in seiner kirchlichen Form in sich abgeschlossen war. Den weitern Inhalt seiner Geschichte in der alten Kirche bezeichnen nur die, an sich bedeutungslosen, Namen: Tritheismus, Monophysitismus, Monotheletismus, welche ebensogut mit der ersten als der zweiten Periode zusammengenommen werden können. Zwischen die beiden Synoden zu Nicäa und Chalcedon fällt aber noch die Synode zu Constantinopel im J. 381, durch welche zu der Homousie des Sohns mit dem Vater die Homousie des heiligen Geistes mit dem Vater und Sohn hinzukam, und die ganze Lehre von der Homousie, so weit sie das Wesen Gottes an sich betraf, abgeschlossen und festgestellt wurde. Die genannten drei Synoden bezeichnen daher ebensoviele Epochen.

Erſter Abſchnitt.

Von der älteſten Zeit bis zur Synode in Nicäa.

Erſtes Kapitel.

Die älteſten der Logos-Idee vorangehenden und von ihr unabhängigen Vorſtellungen.

Es laſſen ſich in der älteſten Zeit, noch ehe das Dogma durch die Logos-Idee in eine lebendigere Bewegung kam, drei verſchiedene Vorſtellungen unterſcheiden, welche jedoch alle, ſoweit ſie auch aus einander gehen, mehr oder minder Elemente aus dem Judenthum in ſich tragen. Es iſt dieß die gewöhnliche judaiſirende Lehre, die gnoſtiſche der bekannten gnoſtiſchen Parteien, und die jüdiſch-gnoſtiſche.

Die gewöhnliche judaiſirende Vorſtellung repräſentiren nicht blos die judaiſirenden Secten der Ebioniten und Nazaräer, welche Jeſum nur für einen gewöhnlichen, ſey es auf natürliche oder übernatürliche Weiſe erzeugten, Menſchen hielten, und als das höhere in ihm wirkende Princip nur den, in beſonderer Beziehung zu ihm ſtehenden, heiligen Geiſt betrachteten, ſondern auch die Verfaſſer der Schriften, die unter dem Namen der apoſtoliſchen Väter auf uns gekommen ſind. Die in dieſe Claſſe gehörenden älteſten kirchlichen Schriftſteller kennen als höchſtes, von Gott unterſchiedenes, Princip nur den heiligen Geiſt. Nur der Verfaſſer der ignatianiſchen Briefe, welcher den Sohn ſowohl Gott, als Logos nennt, macht eine Ausnahme. Allein dieſer Schriftſteller iſt über-

haupt nicht zur judaisirenden Partei zu rechnen, und nicht vor die Mitte des zweiten Jahrhunderts zu sezen. Zwar ist nun auch bei den andern in diese Classe gehörenden Schriftstellern, neben dem heiligen Geist, von einem schon vor der Weltschöpfung existirenden und bei der Weltschöpfung thätigen Sohn Gottes die Rede [1]), allein bei näherer Betrach-

1) Im Briefe des Barnabas c. 5.: „Der Herr hat für uns gelitten als der Schöpfer des Erdkreises, zu ihm hat der Vater vor der Weltschöpfung gesprochen: Laßt uns den Menschen nach unserm Bilde machen. Lernt nun, wie er für die Menschen gelitten hat. Von ihm haben die Propheten ihre Gabe und auf ihn weissagten sie. Damit er den Tod vernichte und die Auferstehung von den Todten zeige, erschien er im Fleisch und litt, auf daß er das den Vätern gegebene Versprechen erfülle. — Wenn er nicht im Fleisch erschienen wäre, wie hätten wir ihn sehen und leben können? Können doch die Menschen sein Werk, die Sonne, die vergehen wird, nicht anschauen. Der Sohn Gottes kam also deßwegen im Fleisch, damit er das Maas der Sünden derer vollende, die seine Propheten bis in den Tod verfolgt hatten." Auch c. 6. wird die Stelle 1. Mos. 1, 26. auf den Sohn angewandt, und daraus abgeleitet, daß er, wie er ursprünglich die Menschen geschaffen, so auch sie neu schaffen und umbilden mußte. Deßwegen mußte er im Fleisch erscheinen und unter uns wohnen. Seine Herrlichkeit besteht nach c. 12. darin, daß ἐν αὐτῷ τὰ πάντα, καὶ εἰς αὐτόν. Vgl. c. 14. In dem Briefe des römischen Clemens an die Corinthier finden sich zwei Stellen derselben Art. K. 16. wird Christus das Scepter der Herrlichkeit Gottes genannt und von ihm gesagt, daß er, ob er gleich gekonnt hätte, nicht mit prahlerischem Glanz erschienen sey. K. 37. wird Christus so geschildert: „durch ihn schauen wir die Höhen der Himmel, durch ihn erblicken wir sein heiliges höchstes Antlitz, durch ihn werden die Augen unseres Herzens geöffnet, durch ihn blüht unser unverständiger verfinsterter Sinn zu seinem wunderbaren Licht auf, der Herr wollte, daß wir durch ihn seine unsterbliche Kenntniß schmecken, durch ihn, der der Abglanz seiner Majestät ist, und um so viel

tung fällt dieſer Sohn Gottes doch wieder mit dem heiligen Geiſt zuſammen. Am deutlichſten iſt dieß aus dem Hirten des Hermas zu ſehen, welcher uns überhaupt als der treueſte Repräſentant dieſer judaiſirenden Anſicht gelten darf. So beſtimmt dieſer Schriftſteller von einem Sohn Gottes vor und bei der Weltſchöpfung ſpricht [2]), ſo wenig läßt er uns zugleich darüber im Zweifel, daß er unter dem Sohn Gottes den heiligen Geiſt verſteht. Im fünften Gleichniß wird von einem Weinberg erzählt, der von einem treuen Knechte aufs beſte beſorgt war. Um den treuen Knecht zu belohnen, beſchloß der Herr, ihn zum Miterben ſeines Sohnes einzuſezen, und theilte ſeinem Sohn und vertrauten Freunden dieſen Entſchluß mit. Einige Tage darauf ſchickte der Herr dem Knecht Speiſe von ſeinem Tiſch. Der Knecht nahm aber nur ſoviel davon, als er bedurfte, und theilte das Uebrige unter ſeine Mitknechte aus. Durch dieſe edle Handlung wurde der Herr noch mehr in ſeinem Entſchluſſe beſtärkt, und der Sohn und ſeine Freunde billigten ihn noch mehr. Dieſes Gleichniß wird von Hermas ſelbſt ſo gedeutet: der Herr des Weinbergs iſt Gott, der Schöpfer, der Sohn iſt der heilige Geiſt, der Knecht Gottes Sohn, Chriſtus, und der Weinberg das Volk, das er erlöst hat. Hier iſt alſo zwar von einem Sohn Gottes die Rede, aber der Sohn wird geradezu der heilige Geiſt genannt, wie wir dieß auch im neunten Gleichniß finden, wo von dem Geiſt, der in der Geſtalt der Kirche mit Hermas ſpricht, geradezu geſagt wird, der Geiſt iſt Gottes Sohn [3]).

Erhabener als die Engel, einen je ausgezeichnetern Namen er ererbte. Denn ſo ſteht geſchrieben. Nun folgen die auch Ebr. 1, 7. angeführten altteſtamentlichen Stellen.

2) III. 9, 12.: *omni creatura antiquior est, ita ut in consilio patri suo adfuerit ad condendam creaturam.* Vgl. c. 14: *nomen filii Dei magnum et immensum est, et totus ab eo sustentatur orbis.*

3) Vgl. III. 5, 6.: *Corpus, in quod inductus est spiritus*

Dadurch sind wir berechtigt, auch bei andern Schriftstellern, die zwar dem Sohn Gottes, oder Christus, dem Herrn, gleichfalls die Prädicate der Präexistenz und Weltschöpfung beilegen aber ohne daß sich bei ihnen irgend eine Andeutung der Logos-Idee findet, die gleiche Vorstellung vorauszusezen. Das Höhere, das Christus zum Sohn Gottes macht und als göttliches Princip in ihm wirkt, ist hier nur der Geist, der heilige Geist, und zwar ist der heilige Geist, der erst mit dem menschlichen Daseyn Christi als Sohn, als ein vom heiligen Geist verschiedenes Subject, existirt, in Hinsicht der Präexistenz, der Sohn selbst. Etwas Auffallendes hat allerdings diese unmittelbare Identificirung des Sohns in seinem vorweltlichen Seyn mit dem heiligen Geist, um so mehr, da man sich den heiligen Geist nur als die immanente Kraft Gottes, den Sohn aber nur als ein für sich bestehendes Subject denken kann. Ohne Zweifel aber haben wir, um den richtigen Gesichtspunct für diese Vorstellung zu gewinnen, von der menschlichen Erscheinung des Sohnes Gottes

---

sanctus servivit illi spiritui, recte in modestia ambulans et caste, neque omnino maculavit spiritum illum. Cum igitur corpus illud parutsset omni tempore spiritui sancto, recteque et caste laborasset cum eo, nec succubuisset omni tempore, — placuit Deo — ut et huic corpori, quod servivit spiritui sancto sine querela, locus aliquis consistendi daretur, ne videretur mercedem servitutis suae perdidisse. Zu vgl. ist im Briefe des Barnabas c. 7.: *αὐτὸς ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν ἤμελλε σκεύος τὸ πνεύματος προσφέρειν θυσίαν.* Das *σκεύος τὸ πνεύματος* ist der am Kreuze geopferte Leib Christi. Jachmann, der Hirte des Hermas, ein Beitrag zur Patristik, 1835., läugnet zwar S. 70., daß Hermas den Sohn mit dem heiligen Geist identificirt, d. h., den heiligen Geist für das göttliche Princip im Sohn gehalten habe, allein diese Behauptung kann gegen die zwei Stellen, in welchen der Geist ausdrücklich der Sohn Gottes genannt wird (III. 5, 6. und 9, 1.), nichts beweisen.

auszugehen, und dieſe Benennung als eine erſt von dieſer auf den heiligen Geiſt übergetragene anzuſehen. Wie demnach die Verbindung des Geiſtes mit einem menſchlichen Leibe Chriſtus zum Sohn Gottes macht, ſo wird der Geiſt auch ſchon vor dieſer Verbindung Sohn Gottes genannt, ſofern er ſchon von Anfang an die Beſtimmung hatte, als Sohn Gottes in einem menſchlichen Leibe zu erſcheinen. Der heilige Geiſt vertritt demnach hier durchaus die Stelle, die in der Folge dem Logos gegeben wurde. Wie der Logos nach jener andern Vorſtellung Menſch wird und ſich mit einer menſchlichen Natur verbindet, ſo tritt hier der heilige Geiſt mit einem menſchlichen Leib zur Einheit eines perſönlichen Weſens zuſammen, das wegen dieſer Einheit der Sohn Gottes genannt wird [4]). Wollte man aber deswegen dieſe

4) Keil im Flatt'ſchen Magazin Stück IV.: Ob die älteſten chriſtlichen Lehrer einen Unterſchied zwiſchen dem Sohn und dem h. Geiſt gekannt und welche Vorſtellung ſie ſich davon gemacht haben? bemerkt zwar S. 36.: daraus, daß die apoſtoliſchen Väter das Wort πνεῦμα von der höheren vormenſchlichen Natur Chriſti gebrauchten, folge nicht, daß ſie außer dieſem geiſtigen Weſen (denn ſo müſſe das Wort in allen ſolchen Stellen überſetzt werden), das ſich nachher mit dem Menſchen Jeſus vereinigte, nicht auch noch ein anderes gekannt haben ſollten, welchem dieſe Benennung ebenfalls und in einem ganz beſondern Sinn zukäme, da ſich dieſer Sprachgebrauch auch bei ſpätern Schriftſtellern finde, die offenbar einen Unterſchied zwiſchen dem Logos und h. Geiſt anerkannt und doch gleichwohl jenen ebenfalls πνεῦμα genannt haben, und da es auch die Natur der Sache lehre, daß dieſes Wort in dem allgemeinen Sinne von dem Sohn ebenſowohl als von dem Vater und h. Geiſt gebraucht werden könne. Allein außerdem, daß bei Hermas nicht blos vom Geiſt überhaupt, ſondern von πνεῦμα ἅγιον die Rede iſt, ließe ſich die Behauptung Keils nur dann rechtfertigen, wenn in andern Stellen das Göttliche in Chriſtus auf andere Weiſe als durch πνεῦμα und πνεῦμα ἅγιον bezeichnet wäre. Eine ſolche Stelle findet ſich aber nicht.

ältesten Väter einer Verwechslung des Logos und des Geistes beschuldigen, so wäre dieß, da wir keinen Grund zu der Annahme haben, die Logos-Idee sey eine ihnen schon bekannte und von ihnen aufgenommene Vorstellung gewesen, ebenso willkürlich als die Behauptung, nur im Ausdruck und Begriff, im Begriff vom Glauben, in der menschlichen Reflexion über denselben, nicht aber im Glauben selbst habe bei ihnen noch eine gewisse Unklarheit und etwas Schwankendes stattgefunden [5]). Denn wie will man über den Glauben und die Lehre dieser ältesten Väter etwas anders wissen, als was sich hierüber in ihren Schriften vorfindet? Archaismen mag man die noch mangelhaften, dürftigen und unausgebildeten Vorstellungen dieser ältesten Väter, wenn man im Interesse der Identität des katholischen Dogma einen mildern Namen für sie haben will, nennen, nur beziehe man ihr Alterthümliches nicht blos auf den Ausdruck, sondern ebenso auch auf die Sache selbst.

Einen auffallenden Contrast bilden mit der Vorstellungsweise dieser ältesten Väter, bei welchen alles, das Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menschen Vermittelnde, in der einfachen jüdischen Vorstellung des heiligen Geistes enthalten ist, die gnostischen Systeme, welche, wie wenn sie das jüdisch-monotheistische Princip, an welchem jene Väter festhalten, dem Interesse des heidnischen Polytheismus völlig aufopfern wollten, zur Vermittlung jenes Verhältnisses eine ganze Reihe der verschiedenartigsten Kräfte und Wesen aus dem Einen höchsten Urwesen hervorströmen lassen. Sowohl wegen dieses Gegensazes, als auch wegen der Zeit ihres geschichtlichen Ursprungs ist daher hier der Ort, wo diese Systeme die ihnen gebührende Stelle finden, wir wollen uns jedoch, je reichhaltiger und wichtiger für die Entwicklungsgeschichte des

5) Möhler, Athanasius I. S. 57.

Dogma der Gegenſtand iſt, der ſich uns hier darbietet, um ſo mehr nur auf die, für den Zweck unſerer Darſtellung weſentlichen, Momente beſchränken [6]). Wie wenig ſie aber auch in dieſer Hinſicht übergangen werden dürfen, iſt am einfachſten daraus zu erſehen, daß dieſelben Momente, die wir bei der ſpeculativen Betrachtung der Idee der Dreieinigkeit in den verſchiedenen Formen ihrer geſchichtlichen Entwicklung immer wieder in ihrer gegenſeitigen Beziehung einander gegenüberſtellen müſſen, die beiden Momente des Unterſchieds und der Einheit, auch die lichtvollſten Geſichtspuncte ſind, aus welchen die gnoſtiſchen Syſteme betrachtet werden können. In jedem derſelben ſtellt ſich uns eine Seite des Unterſchieds und eine Seite der Einheit dar, und das Verhältniß, in welchem dieſe beiden Seiten zu einander ſtehen, macht den göttlichen Lebensproceß aus, in welchem das abſolute Weſen ſich mit ſich ſelbſt vermittelt.

Im Allgemeinen müſſen wir, um den richtigen Geſichtspunct für die hier vor uns liegende geſchichtliche Erſcheinung zu gewinnen, uns auf den Standpunct des philoniſchen Syſtems und der alexandriniſchen Religions-Philoſophie zurückſtellen. Auch die Gnoſis iſt, wie der eigenthümliche Character mehrerer gnoſtiſcher Syſteme, ſo manche immer wiederkehrende gnoſtiſche Begriffe und Ausdrücke, und einzelne Notizen über gnoſtiſche Sectenſtifter, mit aller Wahrſcheinlichkeit annehmen laſſen, ein auf dem Boden des Judenthums entſtandenes Erzeugniß, aber es iſt nur das, durch die philoſophiſche Speculation über ſich ſelbſt hinausgetriebene, auf den Standpunct der abſoluten Idee geſtellte, mit orientaliſchen und griechiſchen Philoſophemen bereicherte, und durch alles dieß in ſich ſelbſt untergegangene Judenthum, das wir

6) Man vgl. meine Schrift: Die chriſtliche Gnoſis, oder die chriſtliche Religions-Philoſophie in ihrer geſchichtlichen Entwicklung. 1835.

in der Gnosis auf die gleiche Weise, wie in der alexandrinischen Religions-Philosophie und in der kabbalistischen Speculation, mit welcher die Gnosis ursprünglich und wesentlich identisch ist, vor uns haben. Die hiedurch erfolgte Degradation des Judenthums stellt sich am augenscheinlichsten in der dem Demiurg, als dem Repräsentanten des Judenthums, in den gnostischen Systemen gegebenen Stellung und Bedeutung vor Augen. Die allgemeinste, den gnostischen Systemen zu Grunde liegende, Form der Speculation ist derselbe Platonismus, welcher das wesentlichste Element der alexandrinischen Religions-Philosophie ist. Daher begegnet uns hier auch wieder derselbe Dualismus, über welchen das religiöse Bewußtseyn der vorchristlichen Welt um so weniger hinauskommen konnte, je mehr das durch die griechische Speculation vergeistigte Heidenthum in den Gegensaz der Idee und der Wirklichkeit, oder was nur eine andere Form desselben Gegensazes ist, in den Gegensaz des Geistes und der Materie, sich vertiefte.

Das Moment des Unterschieds stellt sich uns in den gnostischen Systemen am auffallendsten in dem strengen Gegensaz dar, in welchem sie Geist und Materie einander gegenüberstellen. Die meisten dieser Systeme, wie namentlich die der Ophiten, des Bardesanes, Basilides, Marcions, nehmen eine dem ewigen Gott gleich ewige Materie an, und sezen somit in ihr dem in seinem Selbstvermittlungsproceß begriffenen absoluten Gott eine Schranke entgegen, welche er nie aufheben kann. Die Idee der Gottheit ist also hier noch nicht einmal auf den Standpunct der absoluten Betrachtung erhoben, die Materie steht dem Geist in gleich absoluter Bedeutung gegenüber. Das Absolute ist daher in sich selbst getheilt und gespalten, ohne sich selbst zu diesem Gegensaz bestimmt zu haben. Allein nicht in allen Systemen der Gnostiker ist die Materie ein von Gott unabhängiges, für sich bestehendes, Gott durchaus entgegengesezтes Princip, es gibt

auch eine Anſicht, nach welcher die Materie nur als die Negation des geiſtigen Weſens gedacht werden kann: ſie iſt der ſich objectiv und äuſſerlich gewordene Geiſt auf dem äuſſerſten Puncte dieſer Selbſtentäuſſerung. Dieſer negative Begriff der Materie, welchem zufolge die Materie nicht das von Anfang an von Gott Unterſchiedene iſt, ſondern nur das Andere, zu welchem Gott, als der abſolute Geiſt, in ſeinem Vermittlungsproceß ſich ſelbſt erſt beſtimmt, liegt dem ausgebildetſten der gnoſtiſchen Syſteme, dem valentinianiſchen, zu Grunde. Daher iſt auch in ihm der Vermittlungsproceß des Geiſtes, der in allen gnoſtiſchen Syſtemen die große Arbeit des mit ſich ſelbſt ringenden Geiſtes iſt, reiner und vollſtändiger, als in irgend einem andern, durchgeführt. Die Gottheit geht in einer Reihe von Projectionen (προβολαί), von geiſtigen Potenzen oder Aeonen, in welchen ſich der tiefe, verborgene Abgrund ihres an ſich ſeyenden Weſens aufſchließt und entfaltet, aus ſich ſelbſt heraus, und wird in ihnen ſich ſelbſt gegenſtändlich, um durch dieſe Selbſtobjectivirung ſich in ihrem eigenen Selbſtbewußtſeyn zu erfaſſen. Dieſe Aeonen, die in ihrer in ſich geſchloſſenen Zahl eine beſtimmte Einheit bilden (die drei höchſten männlichen Aeonen, der Bythos, Nus und Logos, der Geiſt an ſich, der ſelbſtbewußte Geiſt und die denkende Vernunft, ſind die Trias des valentinianiſchen Syſtems), ſind die Denkformen, in welchen der ewige Gott ſich ſelbſt denkt, ſich ſelbſt zum Inhalt ſeines Denkens macht, als Object und Subject mit ſich ſelbſt identiſch iſt; als ſelbſtſtändige, perſönliche Weſen gedacht ſind ſie die Intelligenzen, deren geiſtige Thätigkeit einzig nur auf das Eine abſolute Weſen der Gottheit gerichtet iſt. Aber ſchon in dieſer höchſten Region der Geiſterwelt offenbart ſich eine Disharmonie, die immer tiefer und tiefer eindringt, bis endlich der unvermeidliche Riß geſchehen iſt, welcher die mit ſich ſelbſt identiſche Gottheit in die ganze Weite des Unterſchieds von ſich ſelbſt heraustreibt. Es iſt die Diremtion des end-

lichen Geistes vom unendlichen, des subjectiven vom objectiven, die schon im ersten Moment, in welchem der Geist den Drang in sich fühlt, sich zum Bewußtseyn seiner selbst zu bestimmen, ihren Anfang nimmt. Die höchsten Aeonen zwar umfassen auf eine adäquate, sie vollkommen befriedigende, Weise das absolute Wesen der Gottheit, die Gottheit ist in ihnen noch in der reinen Identität mit sich selbst, das Sichunterscheiden, die nothwendige Voraussezung des Selbstbewußtseyns, ist hier nur ideell als verschwindendes Moment gesezt, je weiter aber die Reihe der Aeonen herabgeht und von dem absoluten Wesen Gottes sich entfernt, desto mehr tritt nun auch eine Incongruenz zwischen dem Subject und dem Object hervor, dessen das Subject sich bewußt werden soll, der Geist kommt in Zwiespalt mit sich selbst, es dringt sich den Aeonen das Bewußtseyn der Negativität ihres Wesens, dem Absoluten gegenüber, in immer höherem Grade auf, und diese Negativität wird zulezt so überwiegend, daß der Lezte der Aeonen gar nicht mehr dem Geisterreich angehört, sondern äusserhalb desselben sich befindet, in einem höchst leidensvollen Zustand, in welchem er alle Qualen eines, vom Absoluten getrennten, seiner eigenen Negativität überlassenen, Seyns empfindet. Die Gnostiker nannten diesen Lezten der Aeonen, welcher ebendeswegen, weil er der Geist seiner schwachen, leidenden, negativen Seite nach ist, als ein weiblicher Aeon gedacht wurde, die Sophia (Achamoth). Sie ist, als der Geist im Zustande seiner Negation und Selbstentäusserung, als der endliche Geist, das Princip der realen, materiellen, endlichen Welt, und nach der Darstellung der Gnostiker gehen aus den verschiedenen leidensvollen Affectionen, die sie in ihrem Zustande äusserhalb der Geisterwelt und in ihrem Bewußtseyn desselben durchkreuzen, die materiellen Elemente selbst erst hervor. Ganz besonders aber ist sie das Princip aller geistigen Lichtkeime, die auch in der materiellen Welt enthalten sind, und hier von ihrer materiellen Gebunden-

heit sich allmälig wieder losmachen und zum freieren, geistigen Leben entwickeln sollen. Unter der Sophia steht, als ihr Geschöpf, der Demiurg, der Bildner und Beherrscher der geschaffenen, endlichen Welt. In ihm ist die Welt und das gesammte Leben der Welt, sofern es noch kein wahrhaft geistiges, selbstbewußtes Leben ist, personificirt und repräsentirt. Es ist der Geist auf der Stufe des psychischen Lebens. Die Gnostiker unterscheiden, als die drei Principien alles Seyns, das Geistige oder Pneumatische, das Psychische und das Materielle. Die Einheit und das Princip des psychischen Lebens ist der Demiurg. Obgleich unter der Sophia stehend, hat er doch kein Gefühl der Leiden, von welchen sie im Bewußtseyn ihres Zustandes ausserhalb der Geisterwelt gequält wird, er waltet vielmehr ganz als König in seiner Welt, ohne seine Beschränktheit zu ahnen, mit allem Wohlbehagen seines Selbstgefühls, weil das Psychische, ohne ein Bewußtseyn des Geistigen zu haben, nichts Höheres über sich kennt, und sich selbst genug zu seyn meint. Alles Geistige, das der materiellen Welt eingebildet worden ist, ist dem Demiurg, ohne daß er es wußte, von der Sophia, deren Organ er ist, mitgetheilt worden. Auch das geistige Princip, das im Menschen ist, hat der vom Demiurg geschaffene Mensch nicht vom Demiurg selbst, sondern von der Sophia erhalten, die es ohne Wissen des Demiurgs dem Menschen einpflanzte. Der Demiurg ist nur der bewußtlose Durchgangspunct für dasselbe. So steht der Mensch, obgleich ein Geschöpf des Demiurg, doch zugleich über dem Demiurg, weil er nicht, wie dieser, nur psychischer Natur ist, sondern auch ein geistiges Princip in sich hat, durch das er sich über den Demiurg und die Welt, die er beherrscht, erheben kann. Darum erfolgt nun auch im Menschen die Umkehr aus dem Moment des Unterschieds in das Moment der Einheit.

Dieses Ineinanderseyn der beiden Momente verliert das valentinianische System recht absichtlich nie aus den Augen.

In dem Unterſchied, ſo wie er ſich geltend macht, ſoll immer zugleich auch das Band der Einheit feſtgehalten werden. Je mehr daher das Pleroma in eine Reihe unterſchiedener Weſen auseinander geht, deſto mehr muß der durch Emanation ſich äuſſernden Kraft eine andere, das Emanirte zur Einheit zurücklenkende und an ſie wieder anknüpfende, Kraft das Gleichgewicht halten. Dieſe Bedeutung haben die gleichartigen Weſen, der Horos oder Stauros, Chriſtus, der heilige Geiſt, Jeſus, die zu der ſchon geſchloſſenen Zahl der Aeonen hinzukommen, ohne dieſe ſelbſt zu überſchreiten, weil ſie, wie ja auch der Monogenes, oder Nus, beide Richtungen in ſich vereinigt, die herausgehende und zurückgehende, gleichſam nur eine beſondere, zur Natur der Aeonen gehörende, Seite darſtellen, die Einheit im Unterſchied. Sie ſind die die Einheit der emanirten Aeonen mit dem Abſoluten befeſtigenden und herſtellenden, die Identität des Abſoluten mit ſich ſelbſt erhaltenden Mächte. Je mehr die, gleichwohl auch ſo unvermeidliche, Diremtion des endlichen Geiſtes vom unendlichen in die endliche Welt herabgeht, deſto mehr kommt allerdings das Moment des Unterſchieds zu ſeinem vollen Recht und das der Einheit tritt zurück, um ſo mehr iſt nun aber der Menſch der feſte Punct, auf welchem der verendlichte und in ſeiner Verendlichung ſeiner ſelbſt entäuſſerte Geiſt ſich ſeiner Unendlichkeit erinnert, und zu ihr, als ſeinem wahren Selbſt, ſich wieder zu erheben beginnt. In demſelben Verhältniß, in welchem das in den Menſchen niedergelegte geiſtige Princip ſich entwickelt, und zum ſelbſtbewußten Leben ſich geſtaltet, wird der Weltlauf dem ihm beſtimmten Ziele entgegengeführt, und es erfolgt die Rückkehr des Geiſtes aus der Vielheit der geiſtigen Individuen, die er ſich, als die Seite ſeines ſubjectiven Bewußtſeyns, gegenübergeſtellt hat, zur Einheit mit ſich ſelbſt. Es iſt dieß der Punct, wo das chriſtliche Princip auf ſeine eigenthümliche Weiſe in dieſen geiſtigen Proceß eingreift. Wie der Demiurg die Ein-

heit des rein pſychiſchen Lebens iſt, ſo iſt Chriſtus die Einheit des aus dem Pſychiſchen in ſich zurückkehrenden und der Erlöſung aus jeder endlichen Gebundenheit theilhaftig werdenden geiſtigen Lebens. Die Gnoſtiker betrachteten nun zwar allerdings das Chriſtenthum als eine, auf auſſerordentliche Weiſe in die Welt- und Menſchengeſchichte eingreifende, höhere Veranſtaltung; Chriſtus iſt ein aus der Geiſterwelt herabgekommener höherer Aeon, welcher, wenn er auch gleich nicht auf gewöhnliche Weiſe geboren wird, und keinen materiellen Körper, wie andere Menſchen, hat, doch als Erlöſer unter den Menſchen lebt und wirkt. Allein ſo auſſerordentlich und wundervoll auch nach der Darſtellung der Gnoſtiker die ganze geſchichtliche Erſcheinung des Chriſtenthums zu ſeyn ſcheint, ſo beſteht doch das Eigenthümliche der gnoſtiſchen Anſicht vom Chriſtenthum eben darin, daß es an ſich nicht als eine ſchlechthin übernatürliche Offenbarungs- und Erlöſungs-Anſtalt betrachtet werden kann. Denn ſo wenig das Materielle und Pſychiſche für ſich der Erlöſung fähig iſt, ſo wenig bedarf das Pneumatiſche an und für ſich der Erlöſung, es kann ſeiner Natur nach von der Wiederaufnahme in das Geiſterreich nicht ausgeſchloſſen werden. Die Erlöſung beſteht zunächſt in nichts anderm, als darin, daß alle, in welchen ein geiſtiges Princip iſt, zur Erkenntniß des Abſoluten, des höchſten über alles erhabenen Gottes, als des Einen Urquells alles geiſtigen Seyns und Lebens, gelangen. Dieſes volle Bewußtſeyn des Abſoluten, die Gnoſis, iſt, wie ausdrücklich geſagt wird, die wahre Erlöſung des innern Menſchen. Wenn auch die Wirkſamkeit des Erlöſers darauf gerichtet iſt, bei den Pneumatiſchen und Pſychiſchen, ſofern auch dieſe eine gewiſſe Empfänglichkeit für das Geiſtige haben, das Geiſtige ihrer Natur, die Geiſterwelt, welcher ſie angehören, den Urvater, den abſoluten Gott, zum Bewußtſeyn zu bringen, ſo konnte er doch nur wecken und hervorrufen, was an ſich ſchon in allen gottverwandten Na-

turen war, und als verborgener Keim zwar vorerst noch schlummerte, aber nie erlöschen konnte, sondern zur bestimmten Zeit in seiner vollen Macht hervortreten mußte. Nicht ohne Grund wird daher den Gnostikern von ihren Gegnern entgegengehalten, daß sie ein inneres Princip der Erlösung, eine natürliche Erlösung (ein σώζεσθαι φύσει) annehmen, wodurch die Erlösung als äussere historische Thatsache überflüssig gemacht werde. Die äussere historische Erscheinung des Erlösers kann nach der Ansicht der Gnostiker, zumal da sie ihr eine wahre objective Realität auch schon deswegen nicht zuschreiben konnten, weil der Erlöser, als der Reine und Unsündliche, mit der unreinen Materie in keine Verbindung kommen, und daher auch keinen materiellen Körper haben konnte, nur im äussern Bilde darstellen und veranschaulichen, was innerlich, im Gemüthe des Menschen, seiner geistigen Natur zufolge, von selbst sich entwickeln mußte. Christus hat daher an sich nur eine urbildliche, ideelle Bedeutung: es ist in seiner Person das die Erlösung des Menschen bewirkende geistige Princip, wie es in einem bestimmten Zeitpunct als thätiges Princip in dem Bewußtseyn der Menschheit sich auszusprechen begann, als die ideale Einheit angeschaut, in welcher der endliche Geist seinen Zwiespalt mit dem absoluten wieder aufhebt, der Geist sich mit sich selbst versöhnt.

Unstreitig führt der ganze Zusammenhang eines Systems, wie das valentinianische ist, und das Verhältniß, in welchem die beiden Momente, um die es sich hier handelt, in allen gnostischen Systemen zu einander stehen, in letzter Beziehung immer wieder auf die Idee eines göttlichen Selbstvermittlungsprocesses zurück, welcher die an sich seyende Einheit des unendlichen und endlichen, des göttlichen und menschlichen Geistes zu seiner wesentlichen Voraussezung hat. Es ist die Geschichte des absoluten Geistes selbst, die wir hier vor uns haben, und alle jene Wesen, die hier in ein bestimmtes Verhältniß zu einander treten, der an sich seyende Geist in seiner

reinen Abſtractheit, die Aeonen, in welchen er zum concreten ſelbſtbewußten Subject wird, die Sophia, der in ſich negirte, aber auch ſeiner Negation ſich bewußte Geiſt, der Demiurg, der ſich ſelbſt äuſſerlich gewordene, ſeines geiſtigen Bewußtſeyns entäuſſerte Geiſt, der Menſch, als der Wendepunct, in welchem die zerſtreuten und vereinzelten Lichtkeime und geiſtigen Elemente ſich wieder zur Einheit des Bewußtſeyns ſammeln und concentriren, und endlich Chriſtus, die Einheit aller von ihrer materiellen Gebundenheit ſich losreiſſenden und zur abſoluten Freiheit des Geiſtes aufſtrebenden geiſtigen Kräfte, alle dieſe Weſen ſind ebenſo viele Momente des Proceſſes, durch welchen der Geiſt ſich hindurchbewegt, um, wie er aus ſich herausgegangen, auch wieder in ſich zurückzukehren. Das Ende iſt ſo dem Anfang gleich, aber der Geiſt hat in dieſem Reſultat den Begriff ſeines Weſens realiſirt. Die Gnoſtiker ſtellen die Vollendung des Weltlaufs, die dann eintritt, wenn alle geiſtigen Keime in das Licht- und Geiſterreich wieder aufgenommen werden, oder die ſelige Wonne des in ſeiner Freiheit ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließenden Geiſtes unter dem Bilde einer ehelichen Verbindung dar. Die Sophia, die ſich bisher noch auſſerhalb des Geiſterreichs befand, geht in daſſelbe wieder ein, und vermählt ſich nun als Braut mit dem Erlöſer, ihrem Bräutigam, der ſich zu ihr herabgelaſſen, um ſie mit den pneumatiſchen Naturen, deren Einheit ſie ſelbſt iſt, aus der Noth und Arbeit, mit welcher ſie zu ringen hatten, zu ſich zu erheben. Auch die Pneumatiſchen, die die Seelen (alles Pſychiſche) abgelegt haben, und intelligente Geiſter geworden ſind, werden im Geiſterreich als Bräute den Engeln gegeben, die um den Erlöſer herumſtehen. Das Geiſterreich ſelbſt wird nun zum Brautgemach, in welchem Braut und Bräutigam ſich zum ſeligſten Bunde vereinen, alles Endliche und Negative iſt abgethan, der Geiſt hat ſeine Negation überwunden, ſeinen Vermittlungsproceß durchlaufen, und ſich zur Freiheit der abſoluten Idee erhoben.

Der Fortschritt dieser Systeme, insbesondere des valentinianischen, dem philonischen gegenüber, auf das wir zurückgehen müssen, zeigt sich vor allem darin, daß Gott nicht blos als reines, abstractes Seyn, oder nur als der Inbegriff der der Welt zum Urbild dienenden Ideen, sondern als Geist, als der denkende, sich selbst bestimmende Geist, gedacht wird. Sosehr auch dieser Grundgedanke in den gnostischen Systemen, gemäß ihrer eigenthümlichen Form, symbolisch-mythisch verhüllt ist, so wenig läßt er sich doch verkennen. Gott ist wesentlich Denken, Selbstbewegung, der sich mit sich selbst vermittelnde und darum auch concrete, selbstbewußte Geist, und ebendieß, daß Gott in der Form eines geistigen Lebensprocesses gedacht wird, ist als der Hauptunterschied zwischen Philo und den Gnostikern anzusehen, weswegen es sich auch bei den Gnostikern ganz anders, als bei Philo, nicht sowohl um das Verhältniß Gottes zur Welt, als vielmehr das Verhältniß Gottes zu dem Menschen, handelt, in welchem die Einheit des Endlichen und Unendlichen auf eine ganz andere Weise sich darstellt, als in der Welt. Denn wie Gott der denkende, sich von sich selbst unterscheidende, Geist ist, so ist der Mensch ebendadurch, daß jene Einheit in ihm auch eine gewußte ist, oder der endliche Geist in ihm zugleich der seine Unendlichkeit wissende ist, in diesem Wissen die Rückkehr des Geistes zu sich selbst. Ist aber der Geist auch in der endlichen Welt sich seiner Einheit mit sich selbst bewußt, so kann auch jener Gegensaz der Idee und der Wirklichkeit, durch welchen die Idee immer wieder getrieben wird, aus der Wirklichkeit hinauszufliehen, bei den Gnostikern nicht mehr auf dieselbe Weise stattfinden, wie bei Philo. Allein hier ist zugleich der Punct, wo es sich am deutlichsten zeigt, wie wenig die Gnosis, ungeachtet des christlichen Elements, das sie in sich aufgenommen hatte, sich von ihrem Zusammenhang mit der alten Weltansicht losreissen konnte. Die platonische Ansicht von dem Verhältniß der idealen und rea-

len Welt liegt auch der Gnosis zu Grunde. Die Aeonen- oder Ideen-Welt ist das Volle, Reelle, in sich Substanzielle, die sinnliche Welt das Leere, aller Realität Ermangelnde, das κένωμα im Gegensaz gegen das πλήρωμα, wie die Gnostiker die obere und untere, die ideale und reale, die übersinnliche und sinnliche Welt in ihrem gegenseitigen Verhältniß nannten. Die Wirklichkeit ist daher nicht die Verwirklichung der Idee, ihre Vertiefung in sich selbst, sondern nur ihre Entleerung und Verunreinigung, ihre Ueberwältigung und Peinigung, und so wenig Geist und Materie je zur wahren Einheit zusammengehen können, so wenig kann die Idee in der Wirklichkeit sich heimisch fühlen, sondern sie wird fort und fort getrieben, sich von ihr, der unreinen, ihrem ganzen Wesen widerstrebenden, mit aller Macht loszureissen und aus ihr sich in sich selbst zu flüchten. Auf dieser Scheu vor der concreten Wirklichkeit des Lebens, sofern sie durch die nothwendige Einwirkung der Materie selbst verunreinigt ist, beruht nicht nur die bekannte ascetische Lebensansicht der Gnostiker, sondern auch der für die Gnosis so charakteristische und so tief in sie eingreifende Doketismus. Solange Christus noch nicht wahrer, wirklicher Mensch ist, ist der Gottmensch bloße Vorstellung, nur ein unwirkliches, täuschendes Scheinbild, und die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die das Wesen des Christenthums ist, ist noch nicht zu Stande gekommen. Auch die Gnosis bewegt sich daher, wie das Heidenthum, noch in der Sphäre des vorstellenden Bewußtseyns, das Göttliche ist auch ihr noch ein Jenseitiges, das zur unmittelbaren Gegenwart des Selbstbewußtseyns noch nicht hindurchdringen kann, und der alte Dualismus der Idee und der Wirklichkeit ist ebendamit noch nicht überwunden. Aus diesem Gesichtspunct ist in jedem Falle der gnostische Doketismus zu betrachten, wenn auch gleich der gnostische Christus, von einer andern Seite betrachtet, wie oben gezeigt worden ist, die an sich seyende

Einheit Gottes und des Menschen schon zu seiner Voraussezung hat, sie also nur offenbart, und in einem äusseren Bilde vor Augen stellt. Um so mehr spricht sich dagegen der, die gnostischen Systeme durchdringende, Geist des Christenthums in demjenigen Theile derselben aus, in welchem sie die Rückkehr aller pneumatischen Naturen, deren Einheit Christus ist, in das Licht- und Geisterreich beschreiben. Wie weit erheben sie sich in dieser Beziehung über den Standpunct des philonischen Systems, in welchem diese, das Moment der Einheit realisirende, Seite des religiösen Bewußtseyns eigentlich noch ausserhalb des Gesichtskreises liegt!

Die dritte hieher gehörende Form der Trinitäts-Idee ist die jüdisch-gnostische, wie wir sie aus dem System der pseudoclementinischen Homilien kennen [7]). Sie ist jüdisch, sofern sie das Princip des jüdischen Monotheismus, das die gnostischen Systeme, wie namentlich das marcionitische, das die Diremtion Gottes in den Unterschied von sich so schroff als möglich auffaßt, durch die Gegenüberstellung des Demiurgs, als eines zweiten Gottes, zu verlezen schienen, im strengsten Sinne festhält, gnostisch aber, da sie gleichwohl den schlechthin Einen Gott unter den Gesichtspunct desselben Selbstvermittlungsprocesses stellt. Beides wird in diesem System dadurch vereinigt, daß es Gott von Ewigkeit nur mit seiner Weisheit zusammenseyn läßt, die sein eigener Geist und die mit ihm aufs engste verbundene Seele ist, diese Weisheit aber zugleich als das Princip betrachtet, durch welches das sich ausdehnende und zusammenziehende göttliche Wesen sowohl Monas als Dyas ist. In diesem Verhältniß der Monas zur Dyas liegt der Grund, warum der an sich Eine Gott sich in Gegensäze dirimirt [8]), wie Rechtes und Linkes,

7) Vgl. die chr. Gnosis S. 300. f.

8) In Hinsicht des Verhältnisses der Welt zu Gott sezt der Verfasser dieser Homilien die vier Substanzen, welche zwei Gegen-

oder Himmel und Erde, Tag und Nacht, Licht und Feuer, Leben und Tod. Vom Menſchen an aber wurde die Ordnung dieſer Syzygien umgekehrt. Wie zuerſt das Beſſere voranging und das Geringere nachfolgte, ſo wurde jezt mit dem Menſchen das Schlechtere das Erſte und das Beſſere das Zweite. Im Menſchen geht daher der aus Gott durch die Schöpfung ſich entwickelnde Gegenſaz in ſeine ganze Weite auseinander, aber im Menſchen iſt auch zugleich die Umkehr aus dem Gegenſaz zu Gott, zu der Einheit mit ihm. Das Vorangehen des Schlechteren iſt in ihm als ein plözlicher, unerklärbarer Abfall durch eine nicht weiter motivirte Vorausſezung geſezt: das böſe Princip, das zwar ein göttlich nothwendiges iſt, aber doch zugleich nur als ein durch die Freiheit des Willens vermitteltes gedacht werden kann, kommt in ihm zur Realität. So iſt der Gegenſaz der Principien gegeben, deren Verhältniß den ganzen Weltlauf bedingt. Das polytheiſtiſche, dämoniſche Heidenthum iſt die Religion der Sünde und des Irrthums, das monotheiſtiſche, mit dem Chriſtenthum identiſche, Judenthum iſt, wenn es von den falſchen Beimiſchungen, die es erlitten hat, gereinigt iſt, die Religion des allein wahren Gottes. Beide, Heidenthum und Judenthum, verhalten ſich zu einander, wie das weibliche und männliche Princip, oder wie die falſche und wahre Prophetie, Irrthum und Wahrheit, die gegenwärtige und künftige Welt. Wie im Menſchen der Abfall und Gegenſaz zu Gott ſeinen eigentlichſten Siz hat, ſo iſt im Menſchen auch der Wendepunct und die Umkehr zu Gott. Der Menſch

---

ſäze bilden, das Warme und Kalte, das Feuchte und Trockene, als urſprünglich Eine Subſtanz, in das Weſen Gottes, aus welchem ſie, zweifach und vierfach getheilt und in der Schöpfung ſich miſchend, hervorgehen, ganz wie J. Böhme dieſelben Qualitäten in der Natur Gottes annimmt. Vgl. die chr. Gnoſis S. 322. 564.

ist der Mittelpunct der ganzen Schöpfung. Gott offenbart sich durch die Schöpfung der Welt und des Menschen, nicht vermöge einer innern im Wesen Gottes selbst liegenden Nothwendigkeit, aus sich selbst herauszugehen, sondern der Grund seiner Offenbarung und Wesens-Mittheilung liegt im Menschen selbst, um die Idee des Menschen, wie sie im Geiste Gottes gedacht ist, außer Gott zu realisiren und sein eigenes Bild dem Menschen aufzudrücken. Die Liebe Gottes zum Menschen ist der Grund der Schöpfung, er ist der unmittelbare Gegenstand und Endzweck der schöpferischen Thätigkeit Gottes, und die ganze, der Schöpfung des Menschen vorangehende, Schöpfung hat ihre Beziehung nur auf ihn, weil er allein das Bild Gottes an sich trägt. In ihm, seinem Bilde, wird sich Gott gleichsam selbst gegenständlich, spiegelt in ihm sich selbst ab, und der Mensch hinwiederum schaut in sich selbst das Wesen Gottes an, und wenn er nun der Liebe Gottes zu ihm durch die freie, nur dem Einen Gott anhängende, Liebe zu Gott entspricht, so wird der entstandene Gegensaz wieder aufgehoben, und die künftige männliche Welt nimmt, als Vater, die Seelen als Kinder auf, die die jezige, wirkliche Welt als Mutter gebiert. Wie die ganze Welt- und Religionsgeschichte, oder die ganze Entwicklung der Menschheit aus dem Gesichtspunct eines, von der Monas zur Dyas sich erweiternden und dann wieder aus der Dyas zur Monas sich zusammenziehenden, göttlichen Lebensprocesses, oder aus dem Gesichtspunct der Dualität zweier wesentlich zusammengehörenden, in dem absoluten Wesen Gottes zur Einheit verbundenen, Principien, eines männlichen und weiblichen, betrachtet wird, so wird dieselbe, in sich getheilte und mit sich identische, Einheit des Universums in der Person des Urmenschen angeschaut. Der Urmensch ist der von Gott unmittelbar geschaffene erste Mensch, Adam, welcher, wie er den Vorzug erhielt, über alles, in der Luft, auf der Erde und im Wasser, zu herrschen und zu gebieten, so

auch den Hauch deſſen hatte, der den Menſchen geſchaffen hat als unausſprechliches, Unſterblichkeit verleihendes, Gewand der Seele, den großen und heiligen Geiſt des Schöpfers des Alls, welcher auch der heilige Geiſt genannt wird. Chriſtus iſt ſelbſt nur der wiedererſchienene Adam. Der von Gott geſchaffene und mit dem Hauche der Gottheit erfüllte, reine Urmenſch durchläuft von Anfang an, unter verſchiedenen wechſelnden Namen und Formen, die Welt, um das Princip der Wahrheit in der Welt ſtets aufrecht zu erhalten. Wie ſich der ganze Weltlauf in der im Weſen Gottes gegründeten Siebenzahl vollendet, ſo gibt es ſieben Säulen der Welt, die die Träger der, durch alle Weltperioden hindurch ſich bewegenden, ewigen Wahrheit ſind. Es ſind die ſieben, des vollkommenſten Wohlgefallens des großen Gottes würdigen, Propheten, der von Gott geſchaffene Adam, der gottgefällige Enoch, der gerechte Noah, der Gottesfreund Abraham, Iſaak, Jakob und Moſes. An ſie ſchließt ſich der, die Siebenzahl zur Einheit verbindende, Chriſtus an, oder vielmehr es iſt immer nur derſelbe Eine und wahre Prophet, der von Gott geſchaffene, mit dem heiligen Geiſte Chriſti ausgeſtattete Menſch, der die Perioden des Weltlaufs durchläuft, bis er in der Folge der ihm beſtimmten Zeiten, wegen ſeiner Mühſale (als der die Arbeit der Weltgeſchichte vollbringende und zum Bewußtſeyn über ſich ſelbſt hindurchdringende Geiſt), mit Gottes Erbarmen geſalbt, auf immer zur Ruhe gelangt. In dieſer, in ſich ſelbſt zurückgehenden, Bewegung beſteht die Vollkommenheit des göttlichen Weſens. Wie von Gott, als dem Centrum und Herzen des Alls, ſechs Dimenſionen ins Unendliche ausgehen, in die Höhe und Tiefe, rechts und links, nach vornen und hinten, ſo vollendet er, auf dieſe hinblickend, als auf eine nach allen Seiten hin gleiche Zahl, in ſechs Zeiträumen die Welt, indem er ſelbſt der Ruhepunct alles Daſeyns iſt, und in der zukünftigen, unendlichen Zeit ſein Bild hat, als Anfang und Ende von Allem. Denn zu

ihm gehen die sechs unendlichen Richtungen zurück, und von ihm nimmt Alles seine Ausdehnung ins Unendliche. Dieß ist das Geheimniß der Siebenzahl: denn er ist der Ruhepunct von Allem, und wer im Kleinen seine Größe nachahmt, den läßt er in sich zur Ruhe gelangen. Das ist immer wieder die sich zur Dyas ausdehnende und aus der Dyas sich wieder in sich selbst zusammenziehende Monas, die Dualität des männlichen und weiblichen Princips, die in dem Wesen Gottes selbst dadurch gesezt ist, daß Gott selbst mit seiner Weisheit, wie mit einer Gattin, verbunden ist [9]). So wurde auch mit Adam, als seine σύζυγος, eine weibliche Natur geschaffen, die tief unter ihm stund, und sich zu ihm nur wie das Accidens zur Substanz [10]), wie der Mond zur Sonne, wie das Feuer zum Licht verhielt. Sie ist die weibliche Herrscherin der gegenwärtigen weiblichen Welt, die erste Prophetin, aber als solche das Princip der falschen Prophetie, während jener andere, als der Menschensohn, der wahre Prophet, der männliche Herrscher der künftigen männlichen Welt ist. Die gegenwärtige und die künftige Welt stehen daher selbst, wie das weibliche und männliche Princip, einander gegenüber, und das mit dem männlichen verbundene weibliche Princip ist so überhaupt als das Princip der Negativität auch das Princip der Bewegung, durch welche der Eine absolute Gott aus sich herausgeht, zum Unterschied der Monas und Dyas sich bestimmt, die Monas durch die Dyas negirt, um durch die Negation der Dyas wieder zur Monas zu werden.

---

9) Ὡς οὐσίας μετουσία ἀποδέουσα. Hom. III, 22.

10) Εἷς ἐστιν ὁ τῇ αὐτοῦ σοφίᾳ εἰπὼν· ποιήσωμεν ἄνθρωπον. Ἦν δὲ σοφίᾳ ὥσπερ ἰδίῳ πνεύματι αὐτὸς συνέχαιρεν (man denke dabei an die Charis, die im valentinianischen System die σύζυγος des höchsten Urwesens ist, vgl. Gnosis S. 125. 148.), ἥνωτα ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ. Hom. XVI, 12.

Gott, der Weltſchöpfer, mit der zu ſeinem Weſen gehörenden Weisheit, Adam und Eva, der Urmenſch mit ſeiner weiblichen Seite, die gegenwärtige und die künftige Welt ſind demnach hier die Momente der Trinitäts-Idee. Der Unterſchied, welcher in dem Verhältniß Gottes zu der Weisheit noch ganz als verſchwindendes Moment geſezt iſt, kommt in Adam und Eva, als der durch die ganze Weltgeſchichte ſich hindurchziehende Gegenſaz des männlichen und weiblichen Princips, zu ſeinem vollen Recht, bis er in dem Verhältniß, in welchem die künftige Welt, als die allein bleibende, wahrhaft ſubſtanzielle, zu der gegenwärtigen ſteht, wieder aufgehoben iſt. Die Stelle des Sohns nimmt alſo hier eigentlich der Urmenſch ein, und da nun Chriſtus mit Adam identiſch iſt, ſo geht der Begriff und Name des Sohnes Gottes von Chriſtus auch auf Adam, oder den Urmenſchen überhaupt, über, und es iſt daher auch bei dem Verfaſſer der pſeudoclementiniſchen Homilien ausdrücklich von einem Sohne die Rede. Nur ſcheint dieſer Schriftſteller, da er es für den mit einer menſchlichen Natur verbundenen Menſchen nur in dem Falle für möglich erklärt, das Weſen Gottes zu ſehen, wenn entweder das Fleiſch durch Gottes unausſprechliche Macht in die Natur des Lichts ſich wandelt, damit es das Licht ſehen kann, oder das Weſen des Lichts in das Fleiſch übergeht, um vom Fleiſch geſehen werden zu können, während er dagegen, den Vater ohne Verwandlung zu ſehen, nur dem Sohne zuſchreibt, und von einer unſichtbaren, fleiſchloſen Natur des Sohnes ſowohl, als der Engel, ſpricht, die Erſcheinung des Sohnes nur als das Zufällige der immer wieder wechſelnden Geſtalt zu betrachten und den eigentlichen ſubſtanziellen Begriff des Sohns in die ſtets ſich gleiche Einheit ſeiner fleiſchloſen, unſinnlichen, geiſtigen Natur zu ſezen. Der Sohn, oder Urmenſch, iſt demnach nur der, in allen jenen wechſelnden Geſtalten mit ſich identiſche Eine, und es läßt ſich wohl kaum anders denken, als daß dieſes

Substanzielle des Sohns, oder Urmenschen, der Geist Gottes ist, mit welchem der erste Mensch von dem Schöpfer ausgestattet wurde. Der Begriff des Sohns würde demnach auch hier, was nicht unerwartet seyn kann, mit dem des Geistes wieder zusammenfallen. Der streng monotheistische Standpunct dieses judaisirenden Schriftstellers spricht sich aber noch besonders in der Entschiedenheit aus, mit welcher er sich gegen den Begriff eines Sohnes, der selbst Gott ist, erklärt. Er unterscheidet daher genau zwischen υἱὸς θεοῦ und θεός. Unser Herr, läßt er den Petrus sagen [11]), nannte sich selbst ebensowenig Gott, als er andere Götter ausser dem Weltschöpfer lehrte. Mit Recht aber pries er den selig, der ihn den Sohn Gottes, des Schöpfers des Weltalls, nannte. Die Vorstellung eines Sohnes, welcher selbst Gott ist, somit auch dem Einen Gott einen andern zur Seite sezt, wird demnach als polytheistisch verworfen. Auf die Frage des Magiers Simon, ob denn, wer von Gott ist, nicht Gott sey, erklärt Petrus dieß für unmöglich: denn dem Vater kommt das Ungezeugtseyn, dem Sohn das Gezeugtseyn zu. Das Gezeugte aber kann dem Ungezeugten, oder dem aus sich Gezeugten, nicht gleichgestellt werden. Was nicht in Allem dasselbe ist, darf auch nicht mit demselben Namen benannt werden. Das Gezeugte kann mit dem Ungezeugten nicht den gleichen Namen haben, selbst nicht einmal, wenn der Gezeugte gleichen Wesens (τῆς αὐτῆς οὐσίας) mit dem Zeugenden ist. Denn das Hervorgegangenseyn aus Gott und die Verbindung mit Gott begründet so wenig einen Anspruch auf die Benennung Gott, daß die menschlichen Seelen, ob sie schon aus Gott hervorgegangen, und so gewissermaßen desselben Wesens, auch beständig mit dem Hauche Gottes bekleidet sind, dennoch nicht Götter heißen. Wollte man sie aber Götter nennen, so wäre dieß nur uneigentlich, und nur in demselben weitern

11) Hom. XVI, 15.

Sinne, wie alle menſchlichen Seelen auch, könnte Chriſtus Gott heißen, was aber dann nichts Großes mehr wäre, da er nur hätte, was alle haben. Gott nennen wir daher nur, was ihm ganz eigenthümlich iſt, und keinem mittheilbar [12]). Eine ſo beſtimmte Erklärung gegen die in der Folge kirchlich gewordene Vorſtellung ſcheint auf eine Zeit hinzuweiſen, in welcher die Frage über die Gottheit des Sohns ſchon Gegenſtand des Streits geweſen war, wir dürfen aber deswegen doch nicht über das zweite Jahrhundert hinausgehen, indem ja ſchon die Logos-Idee mit der johanneiſchen Beſtimmung, daß der Logos Gott war, einen ſolchen Widerſpruch von Seiten derer, die den jüdiſch monotheiſtiſchen Begriff Gottes in ſeiner ganzen Strenge feſtgehalten wiſſen wollten, veranlaſſen konnte. Man ließ alſo zwar den herkömmlichen Begriff des Sohnes ſtehen, indem man aber mit dem Begriff des Sohns auch den Begriff des Gezeugtſeyns erhielt, und dem gezeugten Sohn den ungezeugten Vater gegenüberſtellen mußte, glaubte man Sohn und Vater nur wie Endliches und Unendliches unterſcheiden zu können. Der Dualismus, welcher in dem Unterſchied des Endlichen und Unendlichen einen feſten, nicht aufzuhebenden, Gegenſaz erblickt, macht ſich demnach hier im Intereſſe des Judenthums geltend, und ſoſehr die eigenthümliche Anſicht dieſes Schriftſtellers dadurch ſich auszeichnet, daß er die ganze Weltentwicklung aus dem Geſichtspunct eines göttlichen Vermittlungsproceſſes betrachtet, ſo wenig hat er ſich doch noch dazu erhoben, die Momente dieſes Proceſſes aus der Idee Gottes ſelbſt zu begreifen. Der Sohn Gottes ſteht daher hier immer noch dem Vater, als ein Anderer, gegenüber, und die Vermittlung beider liegt auf eine nicht weiter erklärte Weiſe in dem Verhältniß des Einen Gottes zu der, nach der Analogie der Geſchlechtsdualität mit

12) Θεὸν λέγομεν ὃ ἐστι τὸ ἴδιον ἄλλῳ προσεῖναι μὴ δυνάμενον. A. a. O.

ihm verbundenen, Sophia. Die Sophia ist so eigentlich die Mutter des Sohns. Sezen wir an die Stelle der Sophia den mit ihr wesentlich identischen heiligen Geist, so schließt sich hier eine Vorstellung an, die ganz dem Kreise des ebionitischen Judenthums, zu welchem die pseudoclementinischen Homilien zu rechnen sind, angehört. Wie unter den Gnostikern namentlich die judaisirenden Ophiten den heiligen Geist als das erste weibliche Princip neben dem höchsten Gott betrachteten und ihn die Mutter alles Lebendigen nannten, so begegnet uns dieselbe Vorstellung von der weiblichen Natur des heiligen Geistes auch bei den Ebioniten. In einem Fragment aus dem Evangelium κατ' Ἑβραίους, das Origenes anführt [13]), werden dem Erlöser die Worte in den Mund gelegt: ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος μέγα Θαβώρ. Ohne Zweifel wird hier ein Moment geschildert, in welchem der von der Macht der Finsterniß bedrängte und niedergedrückte Erlöser durch die Hülfe des πνεῦμα ἅγιον, als des überhaupt in ihm wirkenden höhern Princips, aus seiner tiefen Erniedrigung wieder emporgehoben wurde. Daß das Evangelium κατ' Ἑβραίους den ebionitischen Judenchristen angehörte, ist gewiß eine sehr richtige Vermuthung [14]). Es ist nur eine Modification derselben Idee, wenn nach Epiphanius [15]) Elxai, welcher zur Zeit Trajans unter den Essenern aufgetreten seyn soll, und wohl überhaupt als der Träger der Vorstellungen anzusehen ist, durch welche die schon ursprünglich dem essenischen Judenthum verwandten Ebioniten ihre Lehre noch freier im Geiste der alten Gnosis umbilde-

13) In Joh. T. II, 6.

14) Vgl. Nitzsch, Theol. Studien, Leipz. 1816. S. 20., wo das Theologumen von der Mutterschaft des πνεῦμα ἅγιον untersucht wird.

15) Haer. XIX, 4.

ten, Chriſtus als eine coloſſale, zwiſchen Himmel und Erde ſtehende, unſichtbare Geſtalt beſchrieb, und dieſem Chriſtus den heiligen Geiſt in gleicher weiblicher Geſtalt, gleich einer über die Wolken ſich erhebenden Bildſäule, zur Seite ſtehen ließ. Die Vorſtellung von der weiblichen Natur des heiligen Geiſtes hat ihren Grund in derſelben ſtreng monotheiſtiſchen Anſicht, vermöge welcher der Verfaſſer der pſeudoclementiniſchen Homilien den abſolut Einen Gott nur mit der weiblichen Sophia verbunden ſeyn läßt. Als weibliches Princip wird die Sophia, oder der heilige Geiſt, in lezter Beziehung immer nur eine, mit dem höchſten Weſen ſelbſt identiſche, Eigenſchaft deſſelben. Mit dem männlichen Logos dagegen, welcher als Sohn Gottes ſelbſt auch Gott war, wurde auch die Schranke des monotheiſtiſchen Judenthums überſchritten [16].

16) Daß das pſeudoclementiniſche Syſtem, ſeiner weſentlichen Grundlage nach, ebionitiſch iſt, erhellt, wie aus Anderem (vgl. chriſtl. Gnoſis S. 403), ſo beſonders auch aus der ebionitiſchen Chriſtologie, wie wir ſie aus Epiphanius kennen. Nach Epiphanius (Haer. XXX., 3.) lehrten die Ebioniten, beſonders in der Form ihrer Lehre, die ſie durch den Propheten Elxai erhalten haben ſollen, Chriſtus ſey der zuerſt geſchaffene und durch den Hauch Gottes beſeelte Adam. Einige von ihnen ſagen, er ſey von oben her, vor allem geſchaffen, ein Geiſt, über die Engel erhaben, der Beherrſcher von allen, er heiße Chriſtus und habe in der jenſeitigen Welt ſein Reich. Von da komme er, ſo oft er wolle, wie er in Adam kam, und den Patriarchen in leiblicher Geſtalt erſchiene. Wie er zu Abraham, Iſaak und Jakob kam, ſo kam er auch in der letzten Zeit, mit dem Leibe Adams bekleidet, und erſchien den Menſchen und wurde gekreuzigt und ſtund auf und ging wieder zurück. Sie ſagen auch wieder, der Geiſt, welcher Chriſtus iſt, habe den, der Jeſus heißt, angezogen. Das Göttliche in Chriſtus iſt alſo auch hier das πνεῦμα, das, wie zuerſt in Adam, ſo auch ſonſt öfters in leiblicher menſchlicher Geſtalt erſcheint. Vielleicht liegt auch in der Stelle des Hirten des Hermas III. 5, 6.: *Nunctius* (ἄγγελος)

Mit der Logos-Idee treten wir erst in die enger gezogene Sphäre der Trinitäts-Idee ein. Es handelt sich um die

---

audit illum spiritum sanctum, qui infusus est omnium primus in corpore, in quo habitaret Deus. Collocavit enim eum intellectus in corpore, ut ei videbatur — eine Andeutung derselben Idee. Die Behauptung, daß Christus nicht nur Prophet der Wahrheit, sondern auch Sohn Gottes sey, aber κατὰ προκοπὴν, καὶ κατὰ συνάφειαν ἀναγωγῆς τῆς ἄνωθεν πρὸς αὐτὸν γεγενημένης — αὐτὸν μόνον εἶναι προφήτην καὶ ἄνθρωπον, καὶ υἱὸν θεοῦ καὶ χριστὸν, καὶ ψιλὸν ἄνθρωπον (Epiph. Haer. XXX, 18.), also nur moralisch, nicht physisch, ist wohl auch schon bei den Ebioniten als Gegensaz gegen die Vorstellung eines physischen Gottessohnes zu nehmen, und es wäre wohl möglich, daß sie sogar auf ihre Behauptung, Christus sey der Sohn Josephs, ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς νενέσθαι τοῦ Ἰωσήφ (a. a. O. c. 3.), nur im Interesse dieses Gegensazes gekommen wären. Wie sich die Ebioniten den heiligen Geist als weibliches Wesen dachten (τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν εἴδει θηλείας Epiph. Haer. XXX, 17. vgl. XIX, 4.), so auch die gleichfalls zur ebionitischen Form des Christenthums gehörenden Montanisten, wie aus der Erzählung der montanistischen Prophetin Priscilla bei Epiph. XLIX, 1. zu sehen ist: ἐν ἰδέᾳ γυναικὸς ἐσχηματισμένος ἐν στολῇ λαμπρᾷ ἦλθε πρός με χριστός, καὶ ἐνέβαλέν ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν u. s. w. Und doch war ja den Montanisten der heilige Geist ganz besonders der παράκλητος, also nicht blos eine Eigenschaft Gottes, sondern ein selbstständiges männliches Wesen. Wie nahe scheint nun damit zusammenzuhängen, daß auch das weibliche göttliche Princip in Christus, das πνεῦμα, oder die σοφία, in den männlichen Logos überging! Die Montanisten hätten demnach die auch von den Ebioniten noch festgehaltene Schranke des jüdischen Monotheismus, welcher dem Einen Gott nur eine Eigenschaft zur Seite stehen ließ, keinen Sohn hatte, welcher selbst Gott ist, durchbrochen; nur bleibt freilich immer zweifelhaft, ob diese Umsezung des weiblich gedachten Princips in ein männliches zuerst in Beziehung auf den Paraklet, oder in Beziehung auf den Logos geschah, und ob die Logos-Idee diese ihre Bedeutung zuerst bei den Montanisten erhielt, oder

Vermittlung der drei Begriffe: Gott als Vater, Sohn Gottes, oder Logos, und Geiſt, ſofern ſie immanente Beſtimmun-

unabhängig von ihnen. In jedem Falle hing die Bedeutung, die die Montaniſten dem Paraklet gaben, mit allem demjenigen zuſammen, was ſie zu der eigenthümlichen Erſcheinung macht, die ſich uns in ihnen darſtellt, und wenn ſich einmal der heilige Geiſt zum Paraklet geſtaltet hatte, ſo war dadurch auch ſchon der Weg für die Logos-Idee gebahnt, wenigſtens zur Aufnahme derſelben von Seiten der Montaniſten. Es ſind demnach hier drei Momente zu unterſcheiden: 1) der heilige Geiſt als bloße Eigenſchaft Gottes, oder als weibliches Weſen, und zwar ſo, daß er als ſolches das göttliche Princip in Chriſtus iſt; 2) der heilige Geiſt und Chriſtus als zwei neben einander ſtehende Weſen, wie ſie in der obigen Stelle bei Epiphanius erſcheinen, ſey es nun, daß beide weiblich gedacht ſind, oder nur der Geiſt als weibliches Weſen zu nehmen iſt. Es iſt dieſes Verhältniß nicht ganz klar, in jedem Fall aber ſtehen hier der heilige Geiſt und Chriſtus ſo neben einander, daß ſie den Uebergang bilden 3) zu dem Verhältniß, in welchem nun der Paraklet neben dem Logos ſteht, und zwar geht jetzt der Logos ebenſo vorau, wie früher Chriſtus dem heiligen Geiſt, ſeiner Mutter, untergeordnet war. — Nur erwähnt werden mag hier, als demſelben jüdiſch-ſpeculativen Kreiſe angehörend, wie in dem apokryphiſchen Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου der Sohn als der Geliebte zur Rechten des Vaters, und der heilige Geiſt, oder der Engel des Geiſtes, jenem ähnlich, zur Linken ſteht. Hieraka ſoll ſich dieſe mit dem Subordinationsſyſtem des Origenes zuſammenſtimmende Vorſtellung angeeignet haben. Epiph. Haer. LXVII, 3. Vgl. Lücke Einl. in die Offenb. Joh. S. 125. f., Neander Allg. Geſch. der chriſtl. Rel. u. Kirche I. 3. S. 1223. Epiphanius rechnet den Hierakas zu den Melchiſedekianern, und die Melchiſedekianer ſind ihm ein Zweig der Theodotianer. Haer. LXVII, 8. u. LV, 1. Die Melchiſedekianer hielten den in der Schrift genannten Melchiſedek für eine μεγάλη δύναμις in den unnennbaren Regionen, und ſetzten ihn weit über Chriſtus, von welchem ſie ſagten, er ſey einfach geboren, und in ſeiner Weiſe daſſelbe, was Melchiſedek in höherer Ordnung

gen des göttlichen Wesens sind. In Systemen aber, wie die gnostischen sind, wird dieses immanente, durch die beiden Momente des Unterschieds und der Einheit bestimmte, Verhältniß zu einem das ganze Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menschen umfassenden Vermittlungsproceß, und es kann von der Trinitäts-Idee nur insofern die Rede seyn, sofern wir ihre beiden Momente in ihrer rein speculativen Bedeutung auf das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen überhaupt beziehen. Die Immanenz Gottes und des Sohns wird zur Immanenz Gottes und der Welt, die Welt ist eine Projection derselben Art, wie der Logos oder Sohn, nur daß der Unterschied, zu welchem der absolute Gott sich in sich selbst

sey nach Psalm 110, 4. Die Melchisedekianer dachten sich also unter Melchisedek einen gnostischen Aeon, welchen sie von Christus als bloßem Menschen unterschieden. Theodotus, von welchem die Melchisedekianer abgeleitet werden, ist ohne Zweifel derselbe Gnostiker Theodotus, auf welchen sich die den Schriften des Clemens von Alex. angehängten Excerpta ex scriptis Theodoti beziehen. Er ist daher mit dem Unitarier Theodotus, obgleich beide in der Behauptung, daß Christus nur Mensch sey, zusammentreffen, nicht zu verwechseln. Zu vgl. ist besonders der Anhang zu Tert. de praescr. haer. 53.: *Alter post hunc* (den Byzantiner Theodotus) *Theodotus haereticus erupit, qui et ipse introduxit alteram sectam, et ipsum hominem Christum tantummodo dicit ex spiritu sancto, ex virgine Maria conceptum partiter et natum, sed hunc inferiorem esse quam Melchisedech, eo quod dictum sit de Christo: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Nam illum Melchisedech praecipuae gratiae coelestem esse virtutem, et quod agat Christus pro hominibus deprecator et advocatus ipsorum factus, Melchisedech facere pro coelestibus angelis atque virtutibus.* Er sey mehr als Christus nach Ebr. 7, 3. Hierakas hielt den Melchisedek für den heiligen Geist, nach Ebr. 7, 3., Röm. 8, 26. Epiph. LV., 5.

beſtimmt, in ſeine ganze Weite auseinandergeht und durch eine ganze Reihe verſchiedener Momente vermittelt wird. Es iſt daher ſehr natürlich, daß die Polemik der, die Gnoſtiker beſtreitenden, Kirchenlehrer, ſobald ſie tiefer eindrang, hauptſächlich auch gegen dieſen ſpeculativen Standpunct gerichtet war. Daß die überſinnliche und ſinnliche, die ideale und reale Welt nicht in dem immanenten Verhältniß des Urbilds und Nachbilds zu einander gedacht werden können, daß, wenn das Endliche das Nachbild des Ueberſinnlichen wäre, das Ueberſinnliche ebendadurch aufhören würde, das Unendliche zu ſeyn, weil es als Unendliches zugleich das Princip der Endlichkeit in ſich enthalten müßte, Endliches und Unendliches alſo nur durch einen abſtracten Gegenſaz von einander getrennt, nicht aber in einander ſeyn können (velut centrum in circulo aut velut macula in tunica, wie die Gnoſtiker dieſes Verhältniß der Immanenz bildlich veranſchaulichten), war eine Haupteinwendung gegen die gnoſtiſche Lehre von Gott und der Welt. Sofern aber die Immanenz Gottes und der Welt auch die Differenz beider in ſich ſchließt, demnach Gott und Welt verſchieden ſind, wie Endliches und Unendliches, obgleich das Endliche auch wieder das Unendliche ſeyn ſoll, was ſich uns in dem Verhältniß des Weltſchöpfers zum abſoluten Gott darſtellt, da ja der Weltſchöpfer ein ganz anderer, als der höchſte Gott, aber gleichwohl ein zweiter Gott neben dem Einen höchſten Gott ſeyn ſoll, gehört hieher alles, was die Kirchenlehrer gegen die gnoſtiſche Trennung des Weltſchöpfers und des höchſten Gottes geltend zu machen hatten. Die Kirchenlehrer erklärten eine ſolche Diremtion Gottes in ſich ſelbſt zu einem, von dem an ſich ſeyenden Gott verſchiedenen, Weltſchöpfer für einen den Begriff Gottes aufhebenden Widerſpruch, und läugneten ebendamit die Möglichkeit, daß die Welt auch Gott, d. h. mit Gott Eins ſeyn könne. Gott und Welt können daher nur in dem abſtracten Gegenſaz des Unendlichen und

Endlichen einander gegenüberstehen, und doch wollten sie auf der andern Seite auch nicht zugeben, daß Gott und Welt so verschieden seyen, wie die Gnostiker das Verhältniß Gottes und der Welt auffaßten, um den Demiurg, sofern er auch Gott seyn sollte, als einen ganz andern, von dem höchsten Gott characteristisch verschiedenen, Gott darzustellen. Da nämlich den Kirchenlehrern die wesentliche Verschiedenheit Gottes und der Welt an sich feststund, so hatten sie kein Interesse, auf den Unterschied weiter einzugehen, sondern es kam nun darauf an, von dem vorausgesezten Unterschied aus auch wieder die Einheit der Welt mit Gott hervorzuheben, sofern sie, von Gott geschaffen, auch nur das Werk Gottes und der Spiegel der göttlichen Eigenschaften seyn kann. Daher wurde von den Kirchenlehrern aus dem Begriffe Gottes, sofern er der sich mit sich selbst vermittelnde ist, alles ausgeschieden, was sich auf das Verhältniß Gottes zur Welt bezieht. Dem Begriffe der an sich seyenden immanenten Einheit Gottes und der Welt wurde der Begriff einer Schöpfung aus Nichts entgegengesezt, bei welcher die Abhängigkeit der Welt von Gott nur auf den Willen, nicht das Wesen Gottes, bezogen werden konnte, und die Anknüpfung der Lehre von dem Verhältniß Gottes zur Welt an die Trinitäts-Idee lag nur in dem Saze, daß die Welt von Gott durch die Vermittlung des Logos geschaffen worden sey [17]).

Zweites Kapitel.

Die von der Logos-Idee ausgehenden Kirchenlehrer.

Die Bedeutung, welche die Logos-Idee seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts in der Entwicklungsgeschichte der Trinitätslehre erhielt, scheint sich sehr einfach daraus zu erklären, daß schon das johanneische Evangelium in der Auf-

17) Vgl. die christl. Gnosis. S. 499 f.

nahme dieſer Zeitidee in die chriſtliche Speculation vorangegangen war. Befremdend iſt dabei nur, daß, wenn doch das johanneiſche Evangelium, als das Werk des Apoſtels Johannes, ſchon zu Ende des erſten Jahrhunderts vorhanden war, die Logos-Idee in dieſer Bedeutung erſt ſeit jenem Zeitpunct hervortritt, daß bei einer Claſſe von Schriftſtellern, in welche insbeſondere die beiden unbekannten Verfaſſer des Hirten des Hermas und der pſeudoclementiniſchen Homilien gehören, nicht nur keine Spur der Bekanntſchaft mit der Logos-Idee, ſondern auch nicht einmal eine mögliche Stelle für dieſelbe, ſofern ihre Stelle ſchon der Geiſt einnimmt, ſich findet, und daß die Logos-Idee, auch wenn wir das johanneiſche Evangelium als den Ausgangspunct derſelben betrachten, zuerſt in demſelben Kreiſe erſcheint, in welchen auch die montaniſtiſche Bewegung fällt. Es iſt in jedem Falle bemerkenswerth, daß auch der Montanismus, je ausſchließlicher er dem πνεῦμα die Sphäre ſeiner Wirkſamkeit in der unmittelbaren Gegenwart anwies, daſſelbe Intereſſe, über das πνεῦμα den Logos, als das ihm vorangehende höhere Princip, zu ſtellen, haben mußte, aus welchem, nach dem ſchon früher Bemerkten, überhaupt die Aufnahme dieſer Idee in den chriſtlichen Lehrbegriff zu erklären iſt [1]), und die fol-

1) Bemerkenswerth iſt in dieſer Beziehung die Stelle bei Tertullian Adv. Marc. IV, 18.: *Ipso jam domino, virtutum sermone et spiritu patris operante in terris et praedicante, necesse erat, portionem spiritus sancti, quae ex forma prophetici moduli in Joanne egerat praeparaturum viarum dominicarum, abscedere jam a Joanne, redactam scilicet in dominum, in massalem suam summam.* Hieraus erklärt Tertullian den Anſtoß, welchen der Täufer an Jeſus nahm. *Itaque Joannes communis jam homo et unus de turba scandalizabatur qua homo.* Wenn nun aber Chriſtus, um den Geiſt auf abſolute Weiſe in ſich zu haben, alle Theile deſſelben, auch was Johannes als *portio*

gende Entwicklung wird zeigen, daß die Geſchichte über den Conflict, in welchen die beiden hier einander gegenüberſtehenden Vorſtellungen mit einander kamen, nicht völlig ſchweigt.

Die kirchlichen Schriftſteller, welche wir hier als diejenigen, in deren Schriften ſich die Logos-Idee in ihrer urſprünglichen, noch minder entwickelten Form findet, zuſammennehmen müſſen, ſind hauptſächlich Juſtin der Märtyrer, Tatian, Theophilus von Antiochien, Athenagoras, Irenäus, Tertullian[2]). Die Vorſtellungen aller dieſer Schriftſteller ſtimmen in der Lehre vom Logos im Weſentlichen ſo zuſammen, daß die Differenzen, welche gleichwohl ſtattfinden, ſich aus dem Gemeinſamen derſelben leicht erklären laſſen. Auch Cyprian, Novatian, Lactantius gehören in dieſelbe Claſſe, obgleich ſie ſo wenig Eigenes haben, daß ſie kaum in Betracht kommen.

---

des Geiſtes in ſich hatte, an ſich ziehen mußte, ſo folgt hieraus von ſelbſt, daß Chriſtus, wenn er nach ſeinem Hingang von der Erde den Geiſt zurückgelaſſen und ſeinen Jüngern und der chriſtlichen Gemeinde mittheilen ſollte, entweder ſelbſt ohne den göttlichen Geiſt und ein göttliches Princip war, oder ſtatt des Geiſtes ein anderes göttliches Princip haben mußte. Dieſe Vorſtellung vom Geiſt als einer *massalis summa* ſtimmt ganz mit dem Verhältniß zuſammen, in welchen der Geiſt zu Chriſtus im johanneiſchen Evangelium geſezt wird. Vgl. oben S. 89. f.

2) In die Reihe dieſer Schriftſteller gehört auch der Verfaſſer der Ignatianiſchen Briefe, welcher, was gewiß auch ein weiteres Datum für den Urſprung dieſer Briefe iſt, Chriſtus auch ſchon als den Logos Gottes kennt. Chriſtus iſt, wie Ep. ad Smyrn. c. 8. geſagt wird, der Sohn Gottes, ſein λόγος ἄδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών (vgl. meine Schrift über den Urſprung des Episcopats S. 177). Vgl. c. 6: πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη. Derſelbe Schriftſteller nennt Chriſtus öfters θεός, Ep. ad Smyrn. 1. 10. ad Ephes. 18. (ὁ ἡμῶν θεός). T. (ἐν ἀνθρώπῳ θεός), und ad Rom. 6. ſpricht er ſogar von dem πάθος τοῦ θεοῦ.

Dagegen ſind von allen hier genannten die beiden Alexandriner Clemens und Origenes, wegen ihrer eigenthümlichen Denk- und Lehrweiſe, zu unterſcheiden.

Bei den zuerſt genannten kirchlichen Schriftſtellern hat die Logos-Idee ihre concreteſte, ſinnlichſte Geſtalt darin, daß ſie den Logos als ein, in einem beſtimmten Zeitpunct und durch einen beſtimmten göttlichen Act aus Gott hervorgegangenes, zwar weſentlich göttliches, aber Gott untergeordnetes, Weſen beſchreiben. Um dieſe Vorſtellung in ihrem Mittelpunct aufzufaſſen, müſſen wir daher auf den Moment des göttlichen Acts zurückgehen, durch welchen der Logos ins Daſeyn tritt. Am ſinnlichſten beſchreibt den Moment des Hervorgehens des Logos aus Gott Theophilus, wenn er ſagt: Gott habe ſeinen Logos zuerſt in ſich gehabt, in ſeinen eigenen Eingeweiden, und ihn ſodann gezeugt, indem er ihn mit Hülfe ſeiner Weisheit vor der Weltſchöpfung aus ſich herausſtieß [3]). In demſelben Sinne ſpricht Tatian von einem plözlichen Hervorſpringen des Logos, in Folge des göttlichen Willens, aus dem einfachen Weſen Gottes [4]). Da der Logos durch dieſen göttlichen Act etwas wurde, was er zuvor noch nicht war, ſo kam es darauf an, dieſes Spätere und jenes Frühere genauer zu unterſcheiden. Daß der Logos, ehe er aus Gott hervortrat, noch gar nicht geweſen ſey, konnte man ſich nicht wohl denken, er war alſo an ſich zuvor ſchon, ideell, der Potenz nach, wie Tatian näher ſo beſtimmt: Gott war im Anfang, den Anfang aber ſtellen wir

3) Ad Autol. II, 10.: ἔχων ὁ θεὸς τὸν ἑαυτῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων.

4) Orat. c. gent. 7.: θελήματι τῆς ἁπλότητος αὐτῦ προπηδᾷ ὁ λόγος. Die Stelle wird verſchieden erklärt; Daniel (Tatianus der Apologet. Halle 1827. S. 155.) gibt den Sinn ſo an: das Hervorgehen des Logos aus Gott war für Gott keine Nothwendigkeit, ſondern reiner, freier Willensact.

uns vor als den Logos, seiner ideellen Bedeutung nach; denn der Herrscher des Alls, welcher selbst die Substanz von Allem ist, war allein, sofern er aber als Substanz der ideelle Inbegriff alles Sichtbaren und Unsichtbaren war, war durch den Logos alles ideell mit ihm, und der Logos, der in ihm war, gab ihm seine Subsistenz. Im Logos und durch den Logos existirt also alles zuerst ideell, als Gedachtes. Insofern kann man auch mit Tertullian sagen, daß Gott auch schon damals nicht allein war, sofern er seine Vernunft bei sich hatte, denn Gott ist an sich vernünftig, und seine Vernunft, die sein Bewußtseyn ist, war in ihm, ehe Alles von ihm geschaffen wurde [5]). Von selbst erhält so dieses Verhältniß durch den Gegensaz des Innern und Aeussern, des Ideellen und Reellen, des immanenten Gedankens und des ausgesprochenen Worts seine nähere Bestimmung. Am unmittelbarsten bezieht sich darauf die Unterscheidung eines λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικὸς, welcher in dieser bestimmten Form uns zuerst bei Theophilus begegnet [6]). Diese beiden, dem Logos gegebenen, Prädicate, welche bei Philo noch blos das menschliche Denken und Sprechen bezeichnen, und nur eine mittelbare Beziehung auf den Logos haben, sind nun unmittelbar auf den Logos übergetragen. Näher entwickelt dieses Verhältniß Tertullian, indem er zeigt, daß das Denken auch ein Sprechen, und das Sprechen hinwiederum auch ein Denken sey, und zugleich noch den Schluß zu Hülfe nimmt, daß wenn dieses Verhältniß schon bei dem Menschen auf diese Weise stattfinde, es mit einem ungleich hö-

---

5) Adv. Prax. c. 5.: *Rationalis enim Deus et ratio in ipso prius, et ita ab ipso omnia, quae ratio sensus ipsius est.*

6) Ad Autol. II, 22.: Der Logos war zuerst διαπαντὸς ἐνδιάθετος ἐν καρδίᾳ θεοῦ, πρὸ γάρ τι γενέσθαι τῶν εἶχε σύμβουλον, ἑαυτῷ νῶν καὶ φρόνησιν ὄντα· ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ἃ ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικόν.

heren Grade der Realität in Gott vorausgeſetzt werden müſſe [7]). In dieſem Verhältniß des Denkens und Sprechens liegt der Grund, warum man allgemein den Moment des Hervortretens des Logos aus Gott mit dem Moment der Weltſchöpfung identiſch nahm. Auch die Schöpfung iſt ja ein Sprechen Gottes: mit dem ausgeſprochenen Schöpfungswort erhielt auch der Logos ſein für ſich beſtehendes Daſeyn, und wie die Schöpfung nichts anders iſt, als die Realiſirung deſſen, was zuvor ſchon als Idee, als Gedachtes, in Gott exiſtirte, ſo iſt derſelbe Uebergang von der Idee zur Realität auch in Anſehung des Logos. Wenn die von Gott geſchaffene Welt, ehe ſie zur Wirklichkeit kam, zuvor auch ſchon exiſtirte, nur ideell, im Geiſte Gottes, ſo iſt der Fortgang von dieſer ideellen Exiſtenz zur reellen nur die Vervollſtändigung und Vollendung deſſen, was an ſich ſchon in dem Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit enthalten iſt. Auch der Logos hätte demnach gleichſam nur eine halbe Exiſtenz gehabt, wenn er bloße Idee geblieben wäre, die Idee nicht auch äuſſere Realität erhalten hätte [8]). In einem andern

7) Adv. Prax. 5.: *Quodcunque cogitaveris sermo est, quodcunque senseris, ratio est. Loquaris illud in animo necesse est, et dum loqueris, conlocutorem pateris sermonem, in quo inest haec ipsa ratio, qua cum eo cogitans loquaris, per quem loquens cogitas. Ita secundus quodammodo in te est sermo, per quem loqueris cogitando, et per quem cogitus loquendo ipse sermo alius est. Quanto ergo plenius hoc agitur in Deo.*

8) Adv. Prax. 6. 7.: *Ut primum Deus voluit ea, quae cum Sophiae ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem, habentem in se individuas suas, rationem et Sophiam, ut per ipsum fierent universa, per quem erant cogitata atque disposita, imo et facta jam, quantum in Dei sensu. Hoc enim eis deerat, ut coram*

Sinne unterscheidet Athenagoras eine ideelle und reelle Seite des Logos. Der Sohn Gottes ist der Logos des Vaters in

---

quoque in suis speciebus atque substantiis cognoscerentur et tenerentur. Tunc igitur etiam ipse sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem, cum dicit Deus: fiat lux. Haec est nativitas perfecta sermonis, dum ex Deo procedit, conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine Sophiae: Dominus condidit me initium viarum. Dehinc generatus ad effectum: cum pararet coelum, aderam illi. Von den hier angeführten Stellen Tertullians hat Möhler (Athanas. I. S. 51.) zu der Behauptung Veranlassung genommen, die rohen Vorstellungen, die nothwendig den Vätern beigelegt werden müßten, wenn man, wie gewöhnlich, die Distinction zwischen dem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς fasse, seyen ihnen völlig fremd gewesen. Unter dem λόγος ἐνδιάθετος habe man blos das zu denken, daß der Sohn Gottes im Vater gegründet sey, und unter dem προφορικὸς, daß er die Welt geschaffen, er sey aber ewig sich selbst gleich gewesen, ewig Person, als ἐνδιάθετος sey er aber nur im Vater gewesen, als προφορικὸς zugleich in ihm und in der Welt. Nun unternimmt es Möhler, selbst an Tertullian zur Evidenz zu zeigen, daß er eine ewige Persönlichkeit des Logos gelehrt habe. Tertullian unterscheide nämlich eine zweifache Zeugung des Logos, die eine als Logos, die andere als Sohn, aber bei der ersten Zeugung schon sey er Person geworden, nur nenne ihn Tertullian, was freilich seltsam sey, erst seit der Weltschöpfung Sohn. Als ἐνδιάθετος sey der Logos schon gezeugt, und Sohn. Das Irrige dieser Behauptung läßt sich aus derselben Stelle Tertullians, auf die sich Möhler beruft, zur Evidenz nachweisen. Tertullian sagt allerdings vom Sohn, er sey sowohl *conditus* als *generatus*, aber er sagt auch, er sey *conditus primum ad cogitatum*, d. h. hervorgebracht als Idee unter dem Namen der Sophia (so ist die Präposition ad zu nehmen, als Bezeichnung des Resultats des condere), und *dehinc generatus ad effectum*, d. h. gezeugt zur Wirklichkeit, so daß er nicht mehr blos eine ideelle oder unpersönliche, sondern

der Idee und der Wirklichkeit nur ſofern er ſowohl das Urbild aller Dinge als auch das Princip ihrer Wirklichkeit iſt [9]). Der Logos iſt zwar das von dem Vater zuerſt Erzeugte, aber nicht erſt geworden, denn von Anfang an hatte Gott, als der ewige Geiſt, ſelbſt die Vernunft in ſich, da er von Ewigkeit vernünftig iſt, ſondern er ging nur hervor, um in der Materie, die noch eine unförmliche Maſſe war, die Idee zu verwirklichen. Unter der Erzeugung des Logos verſteht daher Athenagoras nur die Aeuſſerung der weltbildenden Thä-

---

eine reelle oder perſönliche Exiſtenz hatte. Es erhellt dieß auch noch weiter aus Folgendem: Wenn Tertullian von einer *nativitas perfecta sermonis, dum a Deo procedit*, ſpricht, und zwar, ſofern er zuerſt conditus und dann generatus iſt, ſo bezieht ſich allerdings die nativitas auch auf den sermo conditus, aber nur ſo, wie er auch von der Welt ſagt, *universa erant cogitata atque disposita imo et facta jam* (durch den sermo, ſofern er die ratio und sophia in ſich hat) *quantum in sensu Dei* (im Bewußtſeyn Gottes), obgleich, wie er unmittelbar hinzuſezt, das ſubſtanzielle Seyn der Welt noch fehlte. Es iſt alſo immer nur der Unterſchied der ideellen und reellen Exiſtenz, *quia non sermonalis a principio sed rationalis Deus etiam ante principium* (Adv. Prax. 5.). Wird ferner geſagt: wenn in Gott der bloße Gedanke ſich erſt in der Zeit zu einer Perſon verhärtet haben ſollte, ſo müßte ja Tertullian Gott in die Zeit geſezt haben, es werde daher, was in Gott ewig ſey, nur in der Beſchreibung, als in der Zeit ſich entwickelnd, dargeſtellt; ſo iſt dieß ein ſehr willkürlicher Schluß, und man könnte mit demſelben Recht dieſen Kirchenlehrern auch die Vorſtellung eines Weltanfangs abſprechen. Wäre nach der Möhler'ſchen Deutung der Ausdrücke ἐνδιάθετος und προφορικός der Logos auch als προφορικός ewig ſich ſelbſt gleich geweſen, ſo könnte es auch keinen Zeitanfang der Welt gegeben haben.

9) Legat. c. 10.: Der Sohn iſt λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ.

tigkeit des Logos, ohne deßwegen den Logos selbst als persönliches Wesen aus Gott hervorgehen zu lassen, wie die zuvor genannten Kirchenlehrer annahmen, deren Vorstellungsweise, wie hieraus hauptsächlich erhellt, überhaupt der Begriff der Emanation zu Grunde liegt. Tertullian sieht sich daher selbst zu dem Geständniß veranlaßt, daß der Sohn nach seiner Vorstellung eine Projection (προβολή, prolatio) derselben Art sey, wie die Aeonen des Gnostikers Valentin, weiß aber dagegen nur dieß zu bemerken, daß wenn auch die Häresis sich dieses Worts oder Begriffs bediene, hieraus nicht folge, daß nicht auch die Wahrheit sich desselben bedienen könne, die Häresis habe ihn ja doch nur von der Wahrheit erhalten. Zudem nehme Valentin eine solche Trennung seiner Aeonen von dem höheren Princip, das sie aus sich hervorgehen lasse, an, daß der Aeon den Vater nicht kenne [10]). Indem man den Sohn, ungeachtet seiner persönlichen Subsistenz, in ein so viel möglich enges Verhältniß zu dem Vater setzte, suchte man das Anstößige, das die Emanations-Idee haben konnte, auch dadurch zu entfernen, daß man das Hervorgehen des Sohns aus dem Vater auf keine Weise als eine Verminderung der Substanz des Vaters gedacht wissen wollte. Dieser Voraussetzung begegnen schon Justin und Tatian durch die Bemerkung, daß, wenn wir ein vernünftiges Wort von uns geben, wir auch Vernunft erzeugen, aber nicht durch Lostrennung, so daß unsere Vernunft vermindert würde, was demnach von unserer Vernunft gelte, auch von der höchsten Vernunft, dem Logos Gottes, gelten müsse. Daher erläutern diese und andere Kirchenlehrer das Verhältniß des Vaters zum Sohn durch das Bild eines Lichts oder einer Fackel, an welcher viele andere angezündet werden können, ohne daß dadurch eine Verminderung des ursprünglichen Lichtes oder Feuers ent-

10) Adv. Prax. c. 8.

ſtehe. Der Sohn iſt daher, was der eigentlichſte Begriff der Emanation iſt, in demſelben Sinne Gott aus Gott, in welchem er Licht aus Licht iſt [11]).

Freier von Emanations-Vorſtellungen ſind unter dieſen älteſten Kirchenlehrern nur Athenagoras und Irenäus, was bei dem letzteren offenbar darin ſeinen Grund hat, daß er als Beſtreiter der Gnoſtiker größeres Bedenken trug, als Tertullian, mit den Gegnern doch wieder in derſelben Grundanſicht übereinzuſtimmen. Er verwirft daher, obgleich zunächſt nur gegen die Gnoſtiker, daß der Logos eine **prolatio** ſey, weil dadurch Gott zu einem zuſammengeſezten, theilbaren, körperlichen Weſen werde, und da Irenäus an der gnoſtiſchen Lehre von Gott tadeln zu müſſen glaubte, daß ſie menſchliche Affectionen und Geiſtesthätigkeiten auf Gott übertrage, ſo konnte er auch die Unterſcheidung eines λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς, ſofern ihr das Verhältniß des Denkens und Sprechens bei dem Menſchen zu Grunde lag, nicht billigen [12]). Bei Irenäus, wie bei Athenagoras, hat

---

11) Juſtin Dial. cum Tryph. c. 61. 128. Tatian Or. c. Gr. c. 8. Tertullian Adv. Prax. c. 8. Apol. 21.: *Ita de spiritu spiritus et de Deo Deus, ut lumen de lumine accensum. Manet integra et indefecta materiae matrix, etsi plures inde traduces qualitatis mutueris: ita et quod de Deo profectum est, Deus est, Dei filius et unus ambo.*

12) Adv. Haer. II, 28.: *Vos*, ſagt Irenäus zunächſt gegen die Gnoſtiker, was aber ebenſo gegen einen Tertullian u. A. gilt, *generationem ejus ex patre divinantes et verbi hominum per linguam factam prolationem transferentes in verbum Dei juste detegimini vobis ipsis, quod neque humana neque divina noveritis.* Vgl. c. 13., wo ſich Irenäus ebenſo gegen diejenigen erklärt, *qui generationem prolativi hominum verbi transferunt in Dei aeternum verbum, et prolationis initium donantes et genesin, quemadmodum*

die Abneigung gegen das Emanatiſtiſche die Folge gehabt, daß ſie, indem ſie nun auch keinen beſtimmten Moment des Hervorgehens des Sohnes aus dem Vater feſthalten, uns im Unklaren darüber laſſen, wie weit ſie den Sohn als perſönliches Weſen ſich gedacht haben. Athenagoras ſagt blos, der Vater und der Sohn ſeyen Eins, der Sohn ſey im Vater und der Vater im Sohn, durch die Einheit und Kraft des Geiſtes, der Verſtand und die Vernunft (νοῦς καὶ λόγος) des Vaters ſey der Sohn Gottes, was kaum an eine perſönliche Subſiſtenz denken läßt; Irenäus hebt beſonders hervor, daß Gott ganz Geiſt (mens, νοῦς), ganz Logos ſey, daß er, was er denke, ſpreche, und was er ſpreche, denke, daß der Logos ſein Gedanke, der Logos Geiſt und der Vater ſelbſt der alles umſchließende Geiſt ſey. Daher läßt er auch den Sohn von Ewigkeit mit dem Vater zugleich exiſtiren, und wenn er auch vom Sohn ſagt, daß er immer von Anfang an den Vater offenbare, und den Sohn als das Sichtbare des Vaters von dem Vater als dem Unſichtbaren des Sohns unterſcheidet, ſo liegt doch auch darin ſo wenig als in jener Coexiſtenz der beſtimmte Begriff eines perſönlichen Weſens [13]). Auch bei dieſen beiden Schriftſtellern liegt doch wieder die Emanationsvorſtellung zu Grunde, nur in einer feineren Form. Wenn Athenagoras vom heiligen Geiſt geradezu ſagt, er ſey nach der chriſtlichen Vorſtellung ein Ausfluß Gottes, der wie ein Sonnenſtrahl ausfließe und wieder zurückgehe [14]), ſo dachte er ſich wohl auch den Sohn als

---

et suo verbo. Et in quo distabit verbum Dei, imo magis ipse Deus, cum sit verbum, a verbo hominum, si eandem habuerit ordinationem et emissionem generationis?

13) Athenag. a. a. O. Irenäus Adv. haer. II. 28, 5. 30, 9. III. 6, 1. 18, 1. IV. 5, 3. 6, 6. 7.

14) A. a. O.

eine ſolche, nur immanentere, Emanation. Irenäus nennt nicht nur den Sohn und Geiſt die dem Vater zu allem behülfliche **progenies et figuratio**, ſondern gebraucht von ihnen auch den characteriſtiſchen Ausdruck, ſie ſeyen die Hände Gottes, womit ohne Zweifel die im Sohn und Geiſt ſich äuſſernde und zu einer beſtimmten Form ſich geſtaltende göttliche Wirkſamkeit unter dem Bilde einer ſich ſowohl ausſtreckenden als wieder zurückziehenden Hand dargeſtellt werden ſoll. Beide, der Sohn und der Geiſt, oder, wie Irenäus ſie gleichfalls bezeichnet, das Wort und die Weisheit, ſind die immanenten Principien dieſes nach auſſen gehenden Wirkens, wobei ohne Zweifel das Verhältniß des Sohns zum Vater als das immanentere und conſtantere durch den Ausdruck **progenies** von dem des heiligen Geiſtes unterſchieden werden ſoll, deſſen Wirkſamkeit der Ausdruck **figuratio** als eine freiere, mehr auf Einzelnes ſich erſtreckende und in ihren verſchiedenen Aeuſſerungen wechſelnde, zu bezeichnen ſcheint [15]).

Die Emanations-Vorſtellung ſchließt von ſelbſt das Subordinations-Verhältniß in ſich, dafür ſprachen ſich daher auch alle dieſe, in Eine Klaſſe gehörenden, Kirchenlehrer unumwunden aus, die Apologeten aus Veranlaſſung der bekannten, den älteſten Chriſten von den Heiden gemachten Vorwurfs des Atheiſmus, zu deſſen Widerlegung ſie die höchſten Objecte der religiöſen Verehrung der Reihe nach aufzählen, als höchſtes Princip, den Vater, wie Athenagoras ſein Weſen beſchreibt, den Einen, Ungezeugten, Ewigen, den Unſichtbaren, Leidensloſen, der nicht begriffen und erfaßt, ſondern nur mit dem Geiſt und der denkenden Vernunft erreicht werden kann, von Licht und Schönheit, vom Geiſt und von unausſprechlicher Macht umgeben iſt, den Schöpfer, Ordner und Erhalter des Alls, auf ihn folgt, wie Juſtin

15) Vgl. die Lehre von der Verſöhnung S. 41.

ausdrücklich sagt, in zweiter Ordnung, der Sohn, und in dritter der prophetische Geist. Diese drei sind, setzt Athenagoras hinzu, sowohl Eins als unterschieden. Wenn auch der Unterschied an sich das Subordinations-Verhältniß noch nicht in sich schließt, und ebenso auch, wie bemerkt worden ist, die von Justin gebrauchten Ausdrücke (ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες — ἐν τρίτῃ τάξει) an sich möglicher Weise von Coordination verstanden werden könnten, so läßt doch der ganze Zusammenhang dieser Aufzählung nur die Vorstellung des Subordinations-Verhältnisses zu, indem nicht nur der Vater in so hohen Ausdrücken als der Eine absolute Gott vorangestellt wird, daß an eine Gleichstellung der Folgenden mit ihm nicht gedacht werden kann, sondern auch in unmittelbarer Folge die Engel an den Sohn und Geist sich anschliessen [16]). Was ist daher natürlicher, als die Annahme eines durch die ganze Reihe hindurchgehenden Subordinations-Verhältnisses? Die enge Verbindung, in welcher bei den ältesten Vätern die Engel so oft mit den Personen der Trinität erscheinen [17]), zeigt überhaupt, wie sehr die ganze

16) Bei Justin, zwar nicht Apol. I. 13., aber 6., wo neben Gott und dem Sohn auch der τρίτος τῶν ἄλλων ἐπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων genannt ist. Die Engel sind hier blos deswegen dem heiligen Geist vorangestellt, weil der Sohn oder Logos selbst auch Engel genannt wird (vgl. Dial. c. Tryph. c. 60.: καὶ ἄγγελος τῆ τῶν ὅλων ποιητῆ θεῆ καλεῖται καὶ νοεῖται εἶναι, ἐκ τῆ διαγγέλλειν τοῖς ἀνθρώποις τὰ παρὰ τῆ πατρὸς τῆ ποιητῆ τῶν ἁπάντων). Athenagoras setzt zu der obigen Stelle hinzu: καὶ οὐκ ἐπὶ τούτοις τὸ θεολογικὸν ἡμῶν ἵσταται μέρος, ἀλλὰ καὶ πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν φαμεν, οὓς ὁ ποιητὴς καὶ δημιουργὸς πάσης θεὸς διὰ τῆ παρ' αὐτῆ λόγη διένειμε.

17) So auch bei Irenäus, IV. 6, 7.: *Ministrat et (patri) ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est, filius et spiritus s. verbum et sapientia, quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli.* Wie wenig hier noch eine feste Grenzlinie

Trinitäts-Vorſtellung noch eine ins Unbeſtimmte zerfließende und nur äuſſerlich an den gegebenen Namen hängende war. Schließt die Emanations-Idee an ſich ſchon das Subordinations-Verhältniß in ſich, ſo liegt es in der Natur der Sache, daß je ſtärker jene hervortritt, auch die Subordination um ſo beſtimmter ausgeſprochen wird, wie dieß bei Tertullian der Fall iſt, der ſich der bildlichen Vergleichungen bedient, Vater, Sohn und Geiſt verhalten ſich zu einander, wie Wurzel, Stamm und Frucht, oder wie Quelle, Fluß und Bach, oder wie Sonne, Sonnenſtrahl und Strahlenſpize [18]). Tertullian hat das Eigene, daß er dieſe drei Momente der Trinität auch als ebenſo viele Zeitperioden unterſcheidet. Zuerſt trat aus dem Weſen des bis dahin allein exiſtirenden Gottes der Logos vermittelſt des Schöpfungswortes als beſonderes, perſönlich ſubſiſtirendes Weſen hervor, deſſen Wirkſamkeit ſich ſowohl auf die ganze altteſtamentliche Offenbarung, als auch auf die Erſcheinung Chriſti erſtreckte, wie aber der Sohn aus dem Vater hervortrat, in welchem er zuvor war, ſo trat in der Folge aus dem Sohn der bis-

---

gezogen war, zeigt auch die Unterſcheidung, die Lactantius (Inst. div. IV, 8.) zwiſchen den Engeln und dem Sohn Gottes macht: *illi ex Deo taciti spiritus exierunt* (und zwar *naribus*), *ille vero cum voce ac sono ex Dei ore processit, sicut verbum.*

18) Adv. Prax. c. 8.: *Tertius est spiritus a Deo et filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio, nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates ducit. Ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit, et* οἰκονομίας *statum protegit.* Vgl. c. 25.: *Ita connexus patris in filio, et filii in paracleto tres efficit cohaerentes, alterum ex altero.* Daher ſagt Tertullian vom Geiſt auch, er ſey *a patre per filium.* c. 4.

her in ihm eingeschlossene Geist hervor [19]). So hatte man eine Dreiheit von Personen in abstufender Folge. Die Ausgleichung mit der Idee der Einheit Gottes fand man theils in der die drei Personen verbindenden moralischen Einheit [20]), theils noch näher und natürlicher in der aus der Emanations-Idee sich ergebenden Wesens-Einheit. Es waren drei verschiedene, im Verhältniß der Unterordnung zu einander stehende, aber dadurch zur Einheit verbundene Personen, daß ihr substanzielles Wesen in allen dasselbe, das eine aus dem

19) Adv. Prax. c. 12. bemerkt Tertullian über die Worte der Genesis: Lasset uns den Menschen machen: *Immo, quia jam adhaerebat illi filius, secunda persona, sermo ipsius, et tertia spiritus in sermone, ideo pluraliter pronunciavit: faciamus* u. s. w. Schon bei der Schöpfung spricht er von einer dritten Person, sie war aber noch in der zweiten enthalten, *spiritus in sermone.* Deswegen seyen nach der Schrift Zeiten und Ursachen zu unterscheiden. A. a. O. c. 13: *Nos qui et tempora et causas scripturarum per Dei gratiam inspicimus, maxime Paracleti, non hominum, discipuli duos quidem definimus, patrem et filium, et jam tres cum spiritu sancto secundum rationem oeconomiae, quae facit numerum.* Dieses *jam* kann sich wohl nur darauf beziehen, daß Tertullian als Montanist erst den Montanismus als die Epoche betrachtete, in welcher der heilige Geist zu seiner vollen Wirksamkeit und Persönlichkeit gelangte. Vgl. c. 3.: *tres jam jactitant a nobis praedicari.* Wie die Trinität nur von Periode zu Periode geworden ist, so gehen die Personen materiell aus einander hervor. Der Vater ist die ursprüngliche Totalität der Substanz, der Sohn eine, aus dieser Substanz gleichsam ausgeschnittene, *portio totius* (Adv. Prax. 9. 26.), und aus dem Sohn geht der Geist hervor (c. 8.), in welchem das göttliche Wesen sich vollends in seiner äussersten Spize abschließt.

20) Wie Justin Apol. I, 22. vom Sohn sagt: ἕτερός ἐστι τῷ θεῷ ἀριθμῷ, ἀλλ' ὁ γνώμῃ.

andern hervorgegangen war [21]). Auch Irenäus kann ſich dieſes Verhältniß nicht anders gedacht haben, wenn er den

21) Adv. Prax. c. 2. Tertullian ſagt hier gegen den Unitarier oder Monarchianer Praxeas: *existimat meram veritatem possidere, dum unicum Deum non alias putat credendum, quam si ipsum eundemque et patrem et filium et spiritum sanctum dicat. Quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur* οἰκονομία *sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, patrem et filium et spiritum sanctum.* (Dieß iſt die eigentliche Bedeutung des Worts οἰκονομία im Sprachgebrauch der Kirchenväter. Es liegt in ihm der Begriff einer, durch eine Vielheit ſich vermittelnden, Einheit. So kommt das Wort auch ſchon bei Tatian Or. c. Gr. 8. vor: τὸ ἀποτμηθὲν τῇ πρώτῃ κεχώρισται, τὸ δὲ μερισθὲν οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν προσλαβόν, ἵνα ἐνδεᾶ τὸν ὅθεν εἴληπται πεποίηκεν, d. h. das Abgeſchnittene iſt von der Subſtanz getrennt, das als Theil Unterſchiedene aber, das durch freie Selbſtbeſtimmung die Oekonomie, die Vielheit in der Einheit, hinzunimmt, verurſacht in dem, aus welchem es iſt, keinen Mangel. Es iſt alſo ein Unterſchied in der Einheit, aber ein ſolcher, welcher innerhalb der Subſtanz Gottes bleibt. Auch wenn οἰκονομία die Menſchwerdung und das Menſchliche des Erlöſers bedeutet, liegt darin der Begriff eines Planes, welcher in ſeiner Realiſirung die Verſchiedenheit ſeiner Momente ſowohl, als ſeine Einheit in der Trinitäts-Idee hat. Man vgl. über die verſchiedenen Bedeutungen des Worts οἰκονομία Daniel, Tat. der Apol. S. 159. f.) *Tres autem non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie, unius autem substantiae et unius status, et unius potestatis: quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species, in nomine et patris et spiritus sancti deputantur.* Im Folgenden zeigt Tertullian weiter, daß im Begriff der Monarchie keineswegs liege, daß ſie ſchlechthin auf Einen beſchränkt ſeyn müſſe. *Nullam dico dominationem ita unius sui esse, ita singularem, ita monarchicam, ut non etiam*

Sohn und Geist als die progenies und figuratio Gottes und beide zusammen als die Hände Gottes bezeichnete, und nicht blos den Sohn dem Vater, sondern auch den Geist dem Sohn unterordnete.

An diese Dreiheit göttlicher Personen, diese Trias, wie Theophilus dieses Verhältniß zuerst mit diesem Ausdruck bezeichnet [22]), schloß sich zunächst, wie schon bemerkt worden ist, in weiterer Abstufung die Sphäre der Engel an, in welcher dasselbe von Stufe zu Stufe sich mittheilende göttliche Princip sich ins Unbestimmbare weiter individualisirte. Bei Irenäus und Tertullian findet sich nun aber auch die bemerkenswerthe Andeutung einer Idee, in welcher das Verhältniß des Logos zum Menschen als ein wesentlich inneres aufgefaßt und die Menschwerdung des Logos aus der an sich seyenden Idee desselben abgeleitet wird. Es ist schon gezeigt worden, wie man das Hervorgehen des Logos aus Gott zur persönlichen Subsistenz aus dem Gesichtspunct der sich

---

per alias proximas personas administretur, quas ipse prospexerit officiales sibi. Vgl. c. 8.: *Protulit Deus sermonem, quemadmodum etiam Paracletus docet* (dieses Emanations- und Subordinationssystem war demnach besonders auch Lehre des Montanismus) *sicut radix fruticem, et fons fluvium, et sol radium. Nam et istae species probolae sunt earum substantiarum, ex quibus prodeunt.* — Irenäus drückt sich über dieses Subordinationssystem so aus V, 36: *hanc esse adornationem et dispositionem eorum, qui salvantur, dicunt presbyteri, Apostolorum discipuli, et per hujusmodi gradus proficere, et per spiritum quidem ad filium, per filium autem adscendere ad patrem.* Die Presbyter, auf die sich Irenäus beruft, können nur die, mit dem Apostel Johannes in näherer Verbindung stehenden, Presbyter der kleinasiatischen Gemeinden seyn. Auch Irenäus weist uns demnach mit diesem Subordinationssystem in die Localität des Montanismus zurück.

22) Ad Autol. II, 15.

realiſirenden Idee betrachtete. Unter denſelben Geſichtspunct ſtellte man auch das Verhältniß des Logos zum Menſchen, ſofern der Logos von Anfang an die Beſtimmung der Menſchwerdung hatte. Der Menſch iſt zwar nicht blos durch den Logos, ſondern auch nach dem Bilde des Logos geſchaffen. So lange aber der Logos ſelbſt noch nicht Menſch geworden, noch unſichtbar war, war auch das Bild, nach welchem er den Menſchen ſchuf, ſomit er ſelbſt als das Urbild des Bildes, das der Menſch an ſich tragen ſollte, noch etwas Unkräftiges und Unvollkommenes, der wahren Realität Ermangelndes; das Bild Gottes war im Logos ſelbſt noch bloße Idee, daher blieb es auch im Menſchen noch bloße Idee und konnte ſich in ihm noch nicht wahrhaft verwirklichen, weswegen der Menſch es durch die Sünde ſo leicht wieder verlor, oder vielmehr, weil er es eigentlich noch gar nicht hatte, nur der Sünde anheimfallen konnte. Erſt durch die Menſchwerdung des Logos kam die Idee des Bildes, nach welchem der Menſch geſchaffen wurde, zu ihrer wahren Realität, und wie auf dieſe Weiſe erſt der Begriff des Logos oder des Sohns Gottes realiſirt wurde, ſo iſt die Menſchwerdung des Sohnes Gottes auch die Vollendung der Schöpfung des Menſchen: in dem menſchgewordenen Sohn Gottes trat nun auch der vollkommene Menſch ins Daſeyn. Gott und Menſch gehören demnach weſentlich zuſammen, ihre Vermittlung iſt der Sohn Gottes, zu deſſen Begriff es an ſich gehört, Menſch zu werden, da die Idee ſeines Weſens ebenſo nur im Menſchen ihre Wirklichkeit hat, wie dagegen der Menſch nur in der Einheit ſeiner Natur mit dem menſchgewordenen Logos ſein wahrhaft ſubſtanzielles Seyn haben kann. Es iſt demnach nicht blos das Zufällige des Sündenfalls, was die Menſchwerdung des Logos veranlaßte, ſondern ihre Nothwendigkeit iſt in der Idee Gottes ebenſoſehr, als im Weſen des Menſchen ſelbſt begründet, und die Menſchwerdung ſelbſt kann daher auch nicht blos als ein in einem beſtimmten

Moment mit Einem Male erfolgender göttlicher Act angesehen werden, sondern die ganze der Geburt Christi vorangehende Menschengeschichte, die **longa expositio hominum**, ist die allmälige Realisirung der in Christus ins Daseyn getretenen Idee. Obgleich diese Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, als einer immanenten wesentlichen Einheit, die speculative Idee des Gottmenschen, uns hier noch ganz in ihren ersten noch unbestimmten Andeutungen begegnet, so ist sie doch schon hier ein merkwürdiger Anknüpfungspunct für Ideen, welche in der Folge immer größere Bedeutung erhielten [23]).

---

23) Man vgl. mit dem Obigen meine Gesch. der chr. Lehre von der Versöhnung S. 39. f. und die daselbst aus Irenäus und Tertullian angeführten Stellen. Auf die successive Realisirung der Logos-Idee in der Menschheit bezieht sich besonders folgende Stelle bei Irenäus III, 16, 6.: *Verbum, unigenitus, qui semper humano generi adest, unitus et consparsus suo plasmati — et caro factus ipse est dominus noster Jesus Christus — veniens per universam dispositionem* (in der ganzen Periode der vorchristlichen Offenbarung wirkt er schon in der Menschheit) *et omnia in semet ipsum recapitulans — et hominem ergo in semet ipsum recapitulans est, invisibilis visibilis factus et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis et Verbum homo, universa in semet ipsum recapitulans, ut sicut in supercoelestibus et spiritualibus et invisibilibus princeps est Verbum Dei, — sic et in visibilibus et corporalibus principatum habeat — et apponens semet ipsum caput ecclesiae universa attrahat ad semet ipsum apto in tempore.* Der Begriff des *recapitulare*, ἀνακεφαλαιοῦσθαι, ist wiederherstellen, auf den Anfang zurückführen. Christus stellt also, sofern er alles in sich recapitulirt, den Anfang, d. h. das ursprüngliche Bild Gottes im Menschen wieder her. Aber nach Irenäus hatte ja der Mensch anfangs das eigentliche und volle Bild Gottes noch nicht. Daher kann sich dieses Recapituliren auf den Anfang nur insofern beziehen,

Sehen wir auf den Ausgangspunct aller dieſer Vorſtellungen zurück, um nach dem bewegenden Princip zu fragen, durch welches das an ſich Eine göttliche Weſen in dieſe Reihe concreter Formen aus ſich herauszugehen beſtimmt wird, ſo können wir zunächſt nur auf das Weſen der Emanations-Idee zurückgehen. Je beſtimmter dieſe Idee der Vorſtellungsweiſe der Kirchenlehrer zu Grunde liegt, deſto mehr erhält das Trinitäts-Verhältniß die Form und den Character eines phyſiſchen Proceſſes. Derſelbe Naturproceß, durch welchen aus der Subſtanz der Sonne Licht und Strahlen, aus der Quelle Fluß und Bach, aus der Wurzel Stamm und Frucht hervorgehen, findet im göttlichen Weſen ſtatt, wenn die mit dem Vater identiſch gedachte göttliche Subſtanz den Sohn und Geiſt aus ſich hervortreibt [24]). Auch von dem abſtrac-

ſofern der Anfang zwar das an ſich Seyende iſt, aber ebendeswegen auch dasjenige, was ſich erſt verwirklichen muß. Chriſtus recapitulirt alſo alles in ſich, ſofern er nicht nur die Verwirklichung der Idee iſt, ſondern auch in dieſer Verwirklichung auf das Anſichſeyn der Idee, als den erſten Anfang, von welchem alles ausgehen muß, zurückweiſt. Er iſt die Einheit der Idee und der Wirklichkeit. — Eine Andeutung derſelben Idee, von welcher hier die Rede iſt, liegt vielleicht auch bei Theophilus Ad Autol. II. 15. in derſelben Stelle, in welcher Theophilus die drei erſten Schöpfungstage Typen der Trias nennt, d. h. Gottes, ſeines Logos und ſeiner Weisheit. Er ſezt nämlich hinzu: τετάρτῳ δὲ τύπῳ (oder τόπῳ) ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ προσδεὴς τῶν φωτός, ἵνα ᾖ θεὸς λόγος, σοφία, ἄνθρωπος. Auch hier ſchließt ſich demnach, wie durch eine innere weſentliche Einheit, der Menſch unmittelbar an den Logos und die Sophia an.

24) Am unmittelbarſten ſpricht dieß Tertullian Adv. Prax. c. 8. aus: *Protulit Deus sermonem, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium. — Ne dubitaveris filium dicere et radicis fruticem et fontis fluvium, et solis radium, quia omnis origo parens est, et omne, quod ex origine profertur, progenies est.*

teren Verhältniß des Denkens und Sprechens, oder der Idee und ihrer Realität, kommen die Kirchenlehrer doch immer wieder auf die mehr oder minder nur nach der Analogie eines physischen Processes gedachte Kategorie der Ursache und Wirkung zurück. Nur Tertullian scheint einmal [25]) dem objectiven Proceß des Trinitätsverhältnisses seine subjective Seite im menschlichen Bewußtseyn gegenüberstellen zu wollen, indem er den Unterschied des A. und N. T. so bestimmt, im N. T. sey das Bewußtseyn der Einheit Gottes erst dadurch ein wahrhaft concretes, daß der Glaube an die Einheit Gottes durch den Sohn und Geist vermittelt, oder Gott als Sohn und Geist gewußt werde. Gott wäre also nicht, was er nach der Idee seines Wesens für das subjective Bewußtseyn seyn soll, wenn er nicht Sohn und Geist wäre. Daß er aber, um für das subjective Bewußtseyn zu seyn, Sohn und Geist ist, sezt voraus, daß es an sich zu seinem Wesen gehört, für das subjective Bewußtseyn zu seyn, und dieses subjective Bewußtseyn ist daher ebenso sehr ein Moment des göttlichen Wesens selbst, als das Seyn Gottes in den Formen des Sohns und Geistes. Was also Gott an sich ist, muß er auch für den Menschen seyn, und was er für den Menschen ist, ist er auch wieder für sich selbst, oder an sich. Was jedoch Tertullian in dieser Beziehung andeutet, ist nur

25) Adv. Prax. c. 31.: *Quae est substantia novi testamenti, statuens legem et prophetas usque ad Joannem, et non exinde pater et filius et spiritus, tres creditl, unum Deum sistunt? Sic Deus voluit novare sacramentum, ut nove unus crederetur per filium et spiritum, ut eorum jam Deus in suis proprtis nominibus et personis cognosceretur, qui et retro per filium et spiritum praedicatus non intelligebatur. Viderint igitur antichristi, qui negant patrem et filium. Negant enim patrem, dum eundem filium dicunt, et negant filium, dum eundem patrem credunt.*

eine ſpeculative Ahnung, auf welche wir kein weiteres Gewicht legen können. Abgeſehen von dem Emanationsproceß erſcheint das Trinitätsverhältniß, wie es ja auch ein zeitlich ſich entwickelndes iſt, als ein blos zufälliges und willkürliches, durch den ſchlechthinigen Willen Gottes geſezтes [26]), weswegen auch das Verhältniß Gottes und der Welt ohne alle ſpeculative Begründung iſt, obgleich die Trinitäts-Idee wenigſtens inſofern das Vermittelnde zwiſchen Gott und der Welt iſt, ſofern der Logos nicht nur der Weltſchöpfer iſt, ſondern auch ſelbſt erſt mit dem Moment der Weltſchöpfung zur vollen Realität ſeines perſönlichen Daſeyns gelangt. Wie äuſſerlich das Verhältniß Gottes und der Welt gedacht wurde, zeigt insbeſondere auch die Polemik Tertullians gegen Hermogenes. Hermogenes beſtritt die Lehre von einer Schöpfung der Welt aus Nichts, und da er ebenſo wenig annehmen zu können glaubte, daß Gott die Welt aus ſich ſelbſt hervorgebracht habe, weil dieß mit der Unſichtbarkeit und Unveränderlichkeit Gottes ſtreiten würde, ſo ſchien ihm das Daſeyn der Welt nur aus der Vorausſezung einer ewigen Materie erklärt werden zu können, welche weder blos körperlich, noch unkörperlich, ein ins Unendliche wild ſich bewegendes, aber durch die unmittelbare Nähe und Gegenwart Gottes zur Ordnung und Ruhe gebrachtes, Chaos, an ſich weder gut noch böſe, zwar die Empfänglichkeit für das Gute hat, aber wegen ihrer Unendlichkeit von der bildenden Kraft Gottes nie ganz durchdrungen werden kann [27]). So

---

26) Adv. Prax. c. 10.: *Dei posse velle est, et non posse nolle, quod autem voluit et potuit et ostendit. Ergo quia, si voluit semetipsum sibi filium facere, potuit, et quia si potuit, fecit, tunc probabis illum et potuisse et voluisse, si probaveris, illum fecisse.*

27) Tertullian Adv. Hermog. 2. 35. f. Vgl. Neander, Antignoſtikus S. 424. f.

nur schien ihm die bei der Annahme einer Schöpfung aus Nichts immer wieder sich aufdringende Schwierigkeit, warum der absolut gute und vollkommene Schöpfer keine absolut gute und vollkommene Welt geschaffen habe, gehoben werden zu können [28]). Tertullian zeigt größtentheils sehr treffend, daß die Annahme einer ewigen, mit Gott sowohl identischen, als von ihm verschiedenen, Materie nicht nur mit der Absolutheit Gottes streite, sondern auch nicht einmal in Ansehung des Bösen die Frage, um deren Beantwortung es dem Hermogenes hauptsächlich zu thun war, befriedigend löse [29]), auf der andern Seite legt sich aber auch die Hal-

---

28) Die Ansicht vom Bösen, daß es der nothwendige Gegensatz des Guten sey, verwarf Hermogenes. Tert. a. a. O. c. 15.: *Et Hermogenes expugnat quorundam argumentationes dicentium: mala necessaria fuisse ad illuminationem bonorum ex contrariis intelligendorum.*

29) Tert. a. a. O. c. 15.: *Si ideo malum non ex nihilo, ne Dei fiat, de cujus arbitrio videbitur factum, sed ex materia, ut ipsius sit, de cujus substantia erit factum, et hic auctor mali habebitur Deus, qui cum eadem virtute et voluntate debuisset omnia ex materia protulisse, aut tantum bona, non omnia tamen bona protulisset, etiam mala, utique aut volens esse mala, si poterat efficere, ne essent, aut non volens efficere omnia bona, si voluit et non fecit, dum nihil interest, per infirmitatem dominus auctor mali extiterit an per voluntatem.* — C. 16.: *Nihilominus et per materiam Deus auctor mali ostenditur, si ideo materia praesumta est, ne Deus mali auctor videretur, exclusa itaque materia, dum excluditur causa ejus, superest uti Deum omnia ex nihilo fecisse constet. Videbimus an et mala, cum apparuerit quae mala et an mala. Interim et quae putas, dignius enim de suo arbitrio produxit haec quoque producendo de nihilo, quam de praejudicio alieno, si de materia produxisset. Libertas, non necessitas Deo competit:*

tungsloſigkeit der gewöhnlichen Vorſtellung einer zeitlichen Schöpfung der Welt aus Nichts ganz offen dar, wenn Tertullian auf die ſchon von Hermogenes gemachte Einwendung, daß Gott, wie er ewig Gott ſey, ſo auch ewig Herr geweſen ſeyn müſſe und als Herr auch nicht ohne etwas, worüber er Herr war, habe ſeyn können [30]), nur dieß zu erwiedern weiß, das Eine ſey Gott ſeinem Weſen nach immer geweſen, das Andere aber ſey er erſt geworden, ohne irgend einen Anſtoß an einer Behauptung zu nehmen, welche nicht nur das Verhältniß Gottes zur Welt als ein zeitlich entſtandenes, ſomit auch als ein blos zufälliges und äuſſerliches auffaßt, ſondern auch das Seyn und Wirken Gottes ſelbſt durch die Form der Zeit bedingt ſeyn läßt, und überhaupt jeden Zuſammenhang der Weltſchöpfung mit dem abſoluten Weſen Gottes läugnet.

Drittes Kapitel.

Die alexandriniſchen Kirchenlehrer Clemens und Origenes.

So ſehr die Kirchenlehrer, von deren Trinitäts-Vorſtellungen bisher die Rede war, in der Hauptſache unter ſich zuſammenſtimmen, ſo findet doch auf der andern Seite eine

malo voluerit mala a semetipso condidisse, quam non potuerit non condidisse. Das Abſolute der Gottes-Idee iſt hier ſehr beſtimmt ausgeſprochen, aber nur als abſolute Willkür.

30) Tert. a. a. O. c. 3.: *Adjicit et aliud: Deum, semper Deum, etiam dominum fuisse, nunquam non Deum. Nullo porro modo potuisse illum semper dominum haberi, sicut et semper Deum, si non fuisset aliquid retro semper, cujus semper dominus haberetur: fuisse itaque materiam semper Deo domino.*

nicht unbedeutende Differenz statt, wenn wir auf die Frage zurückgehen, wie sie sich überhaupt das Wesen Gottes gedacht haben. Ein Tertullian, welcher die Substanz Gottes in die concreten Gestalten des Sohns und Geistes sich projiciren und ausbreiten ließ, mußte sich das Wesen Gottes überhaupt mit den concretesten Bestimmungen denken. Seine ganze Emanations- und Subordinationstheorie schließt von selbst die Voraussezung aus, daß das Wesen Gottes für das menschliche Bewußtseyn schlechthin transcendent und unerreichbar sey. Gott ist vielmehr sowohl in der Natur, deren Schöpfer er ist, als in dem Bewußtseyn des Menschen, das als **testimonium animae naturaliter christianae** auch die Immanenz Gottes im Menschen bezeugt, dem Menschen so gegenwärtig, daß die Möglichkeit einer objectiven Gottes-Erkenntniß nicht in Zweifel gezogen werden kann [1]). Trägt doch Tertullian kein Bedenken, das substanzielle Wesen Gottes, wenn auch Gott, wie nicht geläugnet werden kann, nur als Geist zu denken ist, geradezu mit dem Ausdruck

1) Schon die Bestreitung des gnostischen Dualismus, welcher mit der Trennung der Natur von Gott auch die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntniß läugnete, veranlaßte die Kirchenlehrer um so mehr, die Erkennbarkeit und Begreiflichkeit Gottes zu behaupten. Man vgl. Tert. Adv. Marc. 1, 9. f.: *Habet Deus testimonium totum hoc, quod summus et in quo summus. — Quale est enim, ut aliquid extraneum Deo sit? Sicut creator, ex hoc et Deus, et indubitatus Deus, quia omnia ipsius et nihil extraneum illi.* Gegen Gnostiker, *incognitum Deum audentes annunciare*, sagt Irenäus Adv. haer. IV. 6, 4., *debent in semet ipsos audire: quemadmodum enim incognitus, qui ab ipsis cognoscitur? Quodcunque enim vel a paucis cognoscitur, non est incognitum. Dominus autem non in totum non posse cognosci et patrem et filium dixit, ceterum supervacuus fuisset adventus ejus. — Edocuit — sine Deo non cognosci Deum* (durch die Offenbarung des Sohns).

corpus zu bezeichnen, und menſchliche Thätigkeiten und Affectionen auf Gott überzutragen, wofern man nur zugleich auch den Unterſchied der Subſtanzen feſthalte [2]). Auf die-

2) Tert. Adv. Prax. 7.: Gott hat eine *effigies*. *Quis enim negavit, Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Sed et si invisibilia illa quaecunque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam, per quae soli Deo visibilia sunt: quanto magis, quod ex ipsius substantia missum est, sine substantia non erit?* Vgl. De carne Chr. c. 11.: *si aliquid per quod est, hoc erit corpus ejus. Omne quod est, corpus est sui generis, nihil est incorporale, nisi quod non est.* Auch die Seele hat ein *invisibile corpus*. Sagt man, Tertullian habe die beiden Begriffe, Körper und Subſtanz, vermiſcht, ſo muß man zugleich ſagen, er habe ſich jede Subſtanz als körperlich gedacht: der Geiſt iſt ihm nur ein feinerer Körper. Darauf beruht Tertullians Anthropomorphismus. Die Perſönlichkeit Gottes iſt weſentlich keine andere, als die menſchliche, nur frei von allem menſchlich Unvollkommenen. Tertullian ſtellt den Canon auf (Adv. Marc. 11, 16.): *discerne substantias, et suos eis distribue sensus, tam diversos, quam substantiae exigunt, licet vocabulis communicare videantur. Nam et dextram et oculos et pedes Dei legimus, nec ideo tamen humanis comparabuntur, quia de appellatione sociantur. Quanta erit diversitas divini corporis et humani sub eisdem nominibus membrorum, tanta erit et animi divini et humani differentia, sub eisdem licet vocabulis sensuum, quos tam corruptorios efficit in homine corruptibilitas substantiae humanae, quam incorruptorios in Deo efficit incorruptibilitas substantiae divinae.* Um dem Anthropomorphismus zu entgehen, kehrt Tertullian die Sache um, und ſagt, nicht Gott müſſe man ſich menſchlich denken, ſondern den Menſchen göttlich. *Et haec ergo imago censenda est Dei in homine, quod eosdem motus et sensus habeat humanus animus, quos et Deus, licet non tales, quales*

sem Standpunct der Gottes-Idee mußte es ganz in der Natur der Sache liegen, daß das Hervorgehen des Sohnes

Deus. Pro substantia enim et status eorum et exitus distant. — Omnia patitur suo more, quo eum pati decet, propter quem homo eadem patitur aeque suo more. Auch ein Leiden schreibt Tertullian Gott zu, consequent nach dem Grundsaz: *Inquantum omne corporale passibile est, intantum quod passibile est, corporale est* (De an. c. 7.). Tertullian steht mit seiner Vorstellung von der Körperlichkeit Gottes nicht allein. Am bestimmtesten spricht unter den ältesten Schriftstellern der Verfasser der pseudoclementinischen Homilien von einem Körper Gottes, welcher zwar als Lichtnatur gedacht wird, aber doch Gestalt und Glieder hat. Ohne Körper hätte Gott keine Gestalt, ohne Gestalt keine Schönheit, ohne Schönheit könnte er nicht geliebt, ohne Gestalt nicht gesehen werden. Wie daher Gott eine körperliche Gestalt hat, so hat auch der Mensch, nicht blos geistig, sondern auch körperlich, das Bild Gottes an sich. Vgl. die chr. Gnosis S. 328. f. Daß Melito, der Bischof von Sardes, welchen Gennadius (De dogmat. eccles. c. 4.) wegen seiner Lehre von der Körperlichkeit Gottes mit Tertullian zusammenstellt, diese Ansicht wirklich gehabt, und in seiner Schrift περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ (d. h. über die Körperlichkeit Gottes, περὶ τὸ ἐνσώματον εἶναι τὸν θεὸν, wie Origenes das Thema der Schrift Melito's angibt) diese seine Lehre vom Wesen Gottes und dessen Ebenbilde im Menschen vorgetragen habe, hat Piper in der Abhandlung über Melito (Theol. Stud. u. Krit. 1838. I. S. 71.) mit überwiegender Wahrscheinlichkeit gezeigt, nur hätte Piper die so klar vor Augen liegende montanistische Richtung Melito's nicht in Zweifel ziehen sollen, und wenn wir nun den Zusammenhang des Tertullian und Irenäus (welcher gleichfalls das Bild Gottes in den Körper sezte, Adv. haer. V, 6.) mit dem Montanismus und des Montanismus selbst mit dem Ebionitismus erwägen, so werden wir wohl nicht irren, wenn wir die Lehre von der Körperlichkeit Gottes als eine dem ebionitischen Judenthum eigenthümliche ansehen, und können es uns hieraus um so leichter erklären, wie die Lehre von der Körperlichkeit Got-

und Geiſtes aus der göttlichen Subſtanz in der concreten Form eines zeitlichen, auf ſinnliche Weiſe erfolgenden Acts gedacht wurde. Die übrigen Kirchenlehrer dagegen, mit Ausnahme des Irenäus, welcher mit der ihm eigenen, überall gnoſtiſche Extreme fürchtenden, beſonnenen Umſicht von einer zu abſtracten Unbegreiflichkeit Gottes ſich ebenſo fern zu halten ſuchte, als von einer zu concreten Begreiflichkeit[3]), neigten ſich mehr oder minder zur platoniſchen Anſicht hin.

---

tes in ihrer urſprünglichen Verbindung mit der Lehre vom Wilde Gottes als Lehre einer eigenen Partei ſich vorfindet, der Audianer, von welchen Epiphanius ausdrücklich ſagt (Haer. LXX, 9.), daß ſie auch noch in manchem anderem von der Kirche, wie ſie ſich damals um die Zeit der nicäniſchen Synode geſtaltet hatte, abweichen. Daß Epiphanius hiemit eine judaiſirende Richtung meinte, erhellt daraus, daß er in unmittelbarem Zuſammenhang damit weiter ſagt: *μετὰ γὰρ Ἰουδαίων βάλλονται τὸ πάσχα ἐπιτελεῖν· τετάρτην ᾗ καιρῷ οἱ Ἰουδαῖοι ποιοῦσι τὰ παῤ αὐτοῖς ἄζυμα, τότε καὶ οὗτοι φιλονεικοῦσι τὸ πάσχα ἄγειν.* Mit Rückſicht auf dieſen Zuſammenhang hätte daher auch Neander (Geſch. der chr. Rel. u. Kirche, II. 3. S. 1466.), was Theodoret über die Audianer berichtet (Haer. fab. IV, 10.), daß ſie die Finſterniß, das Feuer und das Waſſer für *ἀγέννητα* halten, oder, wie er H. E. IV, 9. ſagt, behaupten, Gott ſey nicht der Schöpfer der Finſterniß und des Feuers, unbedenklicher auf die pſeudoclementiniſche Lehre zurückführen dürfen. Daß ſie nach Epiphanius a. a. O. c. 2. über die Trinitätslehre rechtgläubig dachten, läßt ſich, wenn man an die tertullianiſche Form der Trinitätslehre denkt, mit dieſer Annahme wohl vereinigen.

3) Vgl. die chr. Gnoſis S. 486. Im Gegenſatz gegen eine materialiſtiſche Trennung des göttlichen Weſens hält Irenäus beſonders feſt, daß Gott *simplex et non compositus et similimembrius et totus ipse sibimet ipsi similis et aequalis*, daß er alles, was man von ihm prädiciren kann, ganz iſt (was übrigens auch in den pſeudocl. Homilien XVII, 7. von Gott geſagt wird).

Der bekannte platonische Ausspruch, daß Gott seinem Wesen nach ἐπέκεινα πάσης οὐσίας sey [4]), war ja der schon von Justinus, dem Märtyrer, mit besonderer Vorliebe erörterte Hauptsatz ihrer Gotteslehre [5]). Je mehr ihnen, wenn sie dieser platonisirenden Richtung folgten, der Begriff Gottes zu einer bloßen Abstraction werden mußte, desto willkommener mußte ihnen auf der andern Seite die Vorstellung eines göttlichen Wesens seyn, das sie, als den offenbaren, in sichtbarer Gestalt erscheinenden Gott, wie sie den Logos sich dachten, zum Träger des ganzen Inhalts der vorchristlichen und christlichen Offenbarung machen konnten; die Frage war nur, wie dieses Concrete mit jenem Abstracten vermittelt werden sollte, und wie insbesondere der so sinnlich bestimmte Act des Hervorgehens des Logos aus Gott mit dem Begriffe eines Gottes vereinigt werden konnte, welcher in seiner überwesentlichen Existenz vor allem alle Zeitverhältnisse von sich ausschliessen mußte? Diese Frage mußte mit um so grösserem Gewicht sich geltend machen, je weniger das christliche Gottesbewußtseyn der ältesten Kirchenlehrer dem platonischen Zuge zur Abstraction der Idee zu widerstehen vermochte.

Dieß ist der Standpunct, auf welchem wir die beiden Alexandriner Clemens und Origenes, insbesondere den erstern, stehen sehen. Das Abstracte der Gottes-Idee ist von keinem der ältern Kirchenlehrer, selbst den Origenes nicht ausgenommen, stärker und bestimmter ausgesprochen worden, als von Clemens. Nur durch Abstraction von allem Körperlichen und Unkörperlichem können wir uns, wie Clemens sagt [6]), zum Begriff des Allmächtigen erheben, was sich

4) De rep. VI. S. 509. Steph.

5) Dial. c. Tryph. c. 3. Dasselbe soll die so oft wiederholte Behauptung sagen, daß Gott keinen Namen habe.

6) Strom. V, 11.: Er beschreibt diesen Abstractionsproceß so: Wenn wir von allen körperlichen Eigenschaften absehen, so

uns aber auf dieſem Wege der Verneinung ergiebt, iſt die Erkenntniß nicht deſſen, was Gott iſt, ſondern nur was Gott nicht iſt. Denn Geſtalt und Bewegung, Stellung, Sitz und Ort, Rechtes und Linkes, kann ja vom Vater des Alls nicht einmal gedacht werden. Der berühmte, von den älteſten Kirchenlehrern gleichfalls ſo oft commentirte platoniſche Ausſpruch [7]), daß der Schöpfer und Vater des Alls zu finden ſchwer ſey, und wenn man ihn gefunden, unmöglich, ihn für alle auszuſprechen, drückte ganz die Anſicht des Clemens aus. Wie ſollte denn, ſagt er [8]) mit Berufung auf dieſen Ausſpruch, wenn es überhaupt ſchwer iſt, das Princip eines jeden Dings zu finden, und doppelt ſchwer, das oberſte und älteſte, die ἀρχὴ zu finden, welche für alles, was exiſtirt, Grund des Werdens und des Daſeyns iſt, das ausgeſprochen werden können, was weder Gattung iſt noch Unterſchied, weder Art noch Individuum, noch Zahl, weder Accidens noch Subſtanz. Auch das Ganze kann man es nicht mit Recht nennen, denn nach der Gröſſe wird das Ganze beſtimmt, und es giebt einen Vater des Ganzen. Auch von Theilen kann man bei ihm nicht reden, denn das Eine iſt untheilbar, und er iſt deßhalb das Unendliche (ἄπειρον), nicht als ob er dem Gedanken unerreichbar wäre, ſondern ſofern er ohne Dimenſion und Gröſſe iſt (nicht blos ſubjectiv, ſondern objectiv); er iſt ſomit geſtalt- und namenlos, und wenn wir ihn gleichwohl das Eine oder das Gute, oder die Vernunft, oder das Abſolute, oder Vater, oder Schöpfer, oder Herr nennen, ſo meinen wir damit nicht ſeinen eigent-

---

bleibt eine μονὰς, ὡς εἰπεῖν, θέσιν ἔχουσα· ἢ εἰ περιέλοιμεν τὴν θέσιν, νοεῖται μονὰς, die reine Monas. Wenn man nun von dem Körperlichen und Unkörperlichen abſtrahire, und ſich in die Gröſſe Chriſti verſenke, und von da zum Unendlichen fortgehe, ſo komme man auf den negativen Begriff des Allmächtigen.

7) Tim. S. 28.

8) Strom. V, 12.

lichen Namen auszusprechen, sondern wir wollen mit diesen schönen Bezeichnungen nur dem Denken einen Haltpunct geben, damit es nicht anderswohin abirre. Denn nicht das Einzelne davon bezeichnet Gott, sondern alles zusammen zeigt auf die Macht des Allmächtigen hin. Denn was überhaupt von irgend einem Gegenstand prädicirt wird, das bezieht sich entweder auf seine inneren Eigenschaften, oder auf sein Verhältniß zu Anderem; alles dieß läßt sich aber bei Gott nicht annehmen. Selbst daß Gott das Eine sey, will Clemens von Gott nicht gesagt wissen, sondern man muß vielmehr sagen, daß er über das Eine und über die Monas selbst hinausgehe [9]). Denselben rein negativen Begriff Gottes stellt auch Origenes auf. Auch ihm ist Gott, wenigstens nach der Einen Seite seiner Lehre von Gott, nur die abstracte, unterschiedslose, rein in sich zurückgehende Identität mit sich selbst, welche jede concrete Bestimmung ausschließt. Gott ist ein durchaus einfaches Wesen, in welchem keine Einheit, keine Mannigfaltigkeit, keine Bewegung, kein Mehr oder Minder stattfindet, das schlechthin Eine nicht blos der Zahl, sondern auch seiner innersten Natur nach; selbst daß Gott der Geist oder das Seyn sey, kann man nicht schlechthin sagen, da der Begriff Gottes auch wieder über den Geist und das Seyn hinausgeht. Das platonische ἐπέκεινα πάσης οὐσίας gilt auch dem Origenes als höchstes Princip seiner Gottes-Idee [10]). Was mußte sich nun aber von diesem Standpunct der Abstraction aus für den, dem christlichen Bewußtseyn gegebenen, Begriff des Logos oder Sohnes ergeben? Unstreitig zunächst nichts anders, als daß auch dieser Begriff so abstract als möglich aufgefaßt wurde. Derselbe Drang der Abstraction, welcher, nachdem er einmal so überwiegend geworden war, aus dem Begriff Gottes alles

9) Paedag. I, 8.

10) Vgl. Thomasius, Origenes 1837. S. 102. f.

Endliche und Concrete auszuſcheiden nöthigte, mußte auch den Logosbegriff, ſobald er in einer beſtimmteren Form feſtgehalten werden ſollte, immer wieder über ſich ſelbſt hinaustreiben. Dieſe Tendenz iſt für die Logoslehre des Clemens ſehr characteriſtiſch. Man erwäge in dieſer Hinſicht nur, wie er in einer Stelle, in welcher er ſelbſt die hieher gehörenden Momente zuſammenfaßt, ſowohl über das Weſen des Logos, als auch über ſein Verhältniß zu dem abſoluten Gott ſich erklärt: Der Gnoſtiker (der Wiſſende im Sinne des Clemens), welcher alles nach Gebühr würdigt, verehrt unter den intelligibeln Weſen das, was von allem Erzeugten das Aelteſte iſt, den zeitloſen Anfang und Erſtling alles Seyenden, den Sohn, von welchem man den Urgrund aller Dinge kennen lernen muß, den Vater des Ganzen, das Urweſen, welches der Inbegriff aller Güte iſt, das aber nicht weiter ausgeſprochen werden kann, ſondern in tiefſter, ſtiller Ehrfurcht, mit heiligem Erſtaunen verehrt und im eigentlichen Sinne angebetet werden muß, ein Weſen, das Chriſtus zwar verkündigt hat, ſoviel die Zuhörer ſolches faſſen konnten, das aber mit dem Verſtand nur von denen begriffen wird, die der Herr zu dieſer Erkenntniß auserkoren hat. Auf der Erde iſt das Vortrefflichſte der Menſch, im Himmel der Engel, die vollkommenſte und heiligſte, mit der ausgedehnteſten Herrſchaft verſehene, wohlthätigſte Natur iſt die Natur des Sohns, der mit dem Einen Allmächtigen in der engſten Verbindung ſteht, ſie iſt die erhabenſte Natur, die alles nach dem Willen des Vaters ordnet und einrichtet, das Ganze aufs Beſte regiert, und mit nie ermüdender ungeſchwächter Kraft überall wirkſam iſt, denn ſie durchſchaut auch die verborgenſten Gedanken. Nie weicht der Sohn Gottes von ſeiner Warte, er iſt nicht getheilt, wandert nicht von einem Ort zum andern, iſt vielmehr überall gegenwärtig, von keinem Orte begrenzt. Er iſt ganz Verſtand, ganz Licht, das Auge des Vaters, ſieht alles, hört alles, weiß alles, erforſcht durch ſeine Macht

jedes noch so mächtige Wesen. Ihm ist das ganze Heer der Engel und Götter unterworfen, ihm dem Logos des Vaters, der diese heilige Verwaltung auf sich genommen hat, nach dem Willen dessen, der ihm alles unterworfen [11]). Wie sichtbar ist hier das Streben, alle absoluten, göttlichen Prädicate auf den Logos überzutragen und in eine Sphäre hinauszurücken, in welcher jeder Unterschied zwischen ihm und dem an sich seyenden absoluten Gott zu einem blos verschwindenden Moment werden muß! Wird dabei gleichwohl der Logos als der vom Vater gezeugte, und zu einer bestimmten Zeit fleischgewordene, als der den Vater offenbarende, offenbare, zur Schöpfung der Welt aus Gott hervorgegangene, überhaupt das Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menschen vermittelnde Gott betrachtet, so heben sich diese Bestimmungen in der absoluten Idee des Logos immer wieder von selbst auf, und es bleibt durchaus unerklärt, sowohl wie sie mit dem Begriff des Logos selbst, als auch wie sie mit dem Begriffe des absoluten Gottes, sofern er in ihnen zu diesem Verhältniß zum Logos sich selbst bestimmt haben soll, zusammengedacht werden können. Es ist daher sehr characteristisch für die Logoslehre des Clemens, daß ihm bei Photius der Vorwurf gemacht wird [12]), er habe auf seltsame Weise einen doppelten Logos des Vaters gelehrt und angenommen, nur der geringere Logos sey auf der Erde erschienen. Ist der Logos ewig, allgegenwärtig, unbeschränkt, wie der höchste absolute Gott selbst, so kann er aus diesem transcendenten Jenseits ebensowenig heraustreten, als der höchste Gott selbst, dessen Vermittler er seyn soll, und es bleibt nichts übrig, als entweder die ganze menschliche Erscheinung des Logos für

11) Strom. VII, 2.

12) Bibl. cod. 109. Photius führt zum Beweis dafür ein Fragment aus den Hypotyposen des Clemens an, das jedoch nicht ganz klar ist.

jenes doketiſche Drama der Menſchheit zu halten, wofür ſie Clemens ſelbſt erklärte [13]), oder ſie, wenn ſie factiſche Realität haben ſoll, einem andern geringeren Logos zuzuſchreiben, über deſſen Weſen und Verhältniß zu dem höhern Logos ſchlechthin nichts weiter geſagt werden kann.

Nicht anders verhält es ſich in Einer Beziehung wenigſtens mit Origenes. Auch die Lehre des Origenes hat eine Seite, auf welcher der Logos ſoviel möglich mit dem abſoluten Gott ſelbſt identificirt wird. Alles Abſolute, das nur als weſentliche Beſtimmung Gottes ſelbſt gedacht werden kann, wird auch dem Logos zugeſchrieben, wie namentlich, wenn er der αὐτόλογος, die αὐτοσοφία, αὐτοαλήθεια, αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοδύναμις u. ſ. w. genannt wird [14]). Man ſollte denken, die abſolute an ſich ſeyende Vernunft, Wahrheit, Weisheit u. ſ. w. könne nur der abſolute Gott ſelbſt ſeyn, es iſt alſo klar, daß dieſes Anſichſeyende, wenn es dem höchſten abſoluten Gott, als dem Urprincip alles Seyenden, nicht abgeſprochen werden ſoll, dem Logos nur inſofern zukommen kann, ſofern er mit dem höchſten Gott ſelbſt weſentlich identiſch iſt. Solche und andere, bald ſtärkere bald ſchwächere, Anklänge an die Logos-Idee des Clemens finden ſich allerdings auch noch bei Origenes. Allein die ſich ſelbſt überbietende abſolute Idee des Logos hatte doch ſchon in Clemens den Punct erreicht, von welchem aus ſie nothwendig wieder in ſich ſelbſt zurückgehen und das eigenthümliche Moment des chriſtlichen Gottesbewußtſeyns ſich geltend machen mußte. So groß auch die Uebereinſtimmung zwiſchen Clemens und Origenes iſt, der Gottesbegriff des Origenes iſt gleichwohl ein anderer, als der des Clemens. Gott iſt dem

13) Coh. ad gentes c. 10.

14) So namentlich Comm. in Matth. Tom. XIV, 7.: αὐτὸς (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) ἐστιν ἡ αὐτοσοφία καὶ ἡ αὐτοδικαιοσύνη, καὶ αὐτοαλήθεια. Vgl. Thomaſius, Orig. S. 133. f.

Origenes nicht blos eine unbestimmte, inhaltsleere Abstraction, sondern ein lebendiger, selbstbewußter, sich selbst bestimmender Gott. Daher trat nun der den Logos mit Gott identificirenden Tendenz das nicht minder entschiedene Bestreben entgegen, den Logos von Gott zu unterscheiden. Dieser Unterschied ist daher der Hauptpunct, von welchem aus die Lehre des Origenes vom Logos aufgefaßt werden muß.

Als ein von Gott dem Vater unterschiedenes Wesen betrachtete Origenes den Logos nicht blos sofern er ihm ein persönliches, für sich bestehendes Wesen war, keine bloße Kraft und Eigenschaft, eine Vorstellung, welche Origenes als eine dem christlichen Bewußtseyn widerstreitende zurückweist, sondern hauptsächlich dadurch, daß er das Verhältniß der Unterordnung, das ihm mit dem Begriff des Unterschieds zugleich gegeben zu seyn schien, näher bestimmte. Daß der Sohn dem Vater untergeordnet sey, und, als der vom Vater Abhängige, ihm in jeder Beziehung nachstehe, leitete Origenes unmittelbar aus dem Begriffe Gottes als des Einen absoluten Princips ab. So gewiß der allein ungezeugte Urgrund über allem durch ihn Gewordenen, das Princip der Wahrheit über der Wahrheit, das Princip des Lichts über dem Licht, das Urbild über dem Abbild stehen muß, so gewiß kann der Sohn nur geringer als der Vater gedacht werden. Origenes bezeichnet dieses Verhältniß besonders durch den schon im johanneischen Evangelium gemachten Unterschied zwischen θεὸς und ὁ θεός. Mit gutem Bedacht habe Johannes, sagt Origenes [15]), im Eingange seines Evangeliums das Wort θεὸς bald mit, bald ohne Artikel gesetzt. Er setze nämlich den Artikel, wo der Name Gott den Ungezeugten, die erste Ursache aller Dinge bezeichne, lasse ihn aber hinweg, wenn er den Logos Gott nenne. Dadurch werde das Bedenken derer gehoben, die sich scheuen, von zwei Göt-

15) In Joh. Tom. II, 2.

tern zu reden. Solchen müßte man ſagen, daß ὁ θεὸς derjenige ſey, der durch ſich ſelbſt Gott ſey (αὐτόθεος), der abſolute Gott, alles aber, was auſſer dem abſoluten Gott durch Theilnahme an ſeinem göttlichen Weſen Gott werde, nicht ὁ θεὸς, ſondern eigentlich θεὸς genannt werden ſollte, wodurch der Erſtgeborene der ganzen Schöpfung, als der Erſte in Hinſicht ſeines Verhältniſſes zu dem eigentlichen Gott, indem er von ſeiner Gottheit an ſich gezogen, einen abſoluten Vorzug vor den übrigen Göttern neben ihm hat, deren Gott der abſolute Gott iſt. Der wahre Gott iſt ὁ θεὸς, alle aber, die nach ihm zu Göttern gebildet werden, ſind nur gleichſam Abbilder des Urbilds, unter den übrigen Bildern aber iſt das erſte urbildliche Bild, nach welchem alle andern gemacht ſind, der Logos, der bei Gott iſt. Nach dieſer Unterſcheidung nennt Origenes den Logos auch geradezu den zweiten Gott [16]). Steht der Logos nur in dem Verhältniß eines zweiten Gottes, oder eines Untergottes, zum wahren eigentlichen Gott, als dem αὐτόθεος, ſo verlieren die abſoluten Prädicate, die Origenes dem Logos gibt, wenn er ihn die αὐτοσοφία, αὐτοαλήθεια u. ſ. w. nennt, von ſelbſt das Abſolute ihrer Bedeutung, und Origenes ſagt daher ſelbſt auch wieder, Gott, der Vater der Wahrheit, ſey gröſſer, als die Wahrheit, der Vater der Weisheit mehr, als die Weisheit, die Erkenntniß des Vaters übertreffe die des Sohns. Denſelben Unterſchied hebt Origenes beſonders in Beziehung auf die Stelle Matth. 19, 16. hervor [17]). Gut im eigentlichſten Sinne könne nur Gott genannt werden, nur Gott ſey das abſolut gute Weſen. Zwar ſey der Erlöſer, als das Ebenbild des unſichtbaren Gottes, auch das Ebenbild ſeiner Güte. Aber man müſſe bedenken, daß das

16) C. Cels. V, 39.: λέγομεν αὐτὸν (τὸν υἱὸν) τὸν δεύτερον θεόν. Vgl. Thomaſ. Orig. S. 125.

17) Comm. in Matth. Tom. XV, 10.

Prädicat gut, von geringeren Wesen gebraucht, eine andere Bedeutung habe, als wenn es absolut und im erhabensten Sinne gesezt werde. Sehr treffend sey daher auch, sagt Origenes an einem andern Orte [18]), im Buche der Weisheit (7, 26.) die Weisheit, oder der Logos, ein Bild der Güte Gottes genannt, nicht aber die absolute Güte selbst. Denn man könne auch vom Sohn nur sagen, daß er gut, aber nicht, daß er schlechthin gut sey. Seine bestimmtere Gestalt erhält dieses Subordinations-Verhältniß theils durch die Art und Weise, wie Origenes die Sphäre der Wirksamkeit des Sohns bestimmt, theils durch das Verhältniß, in das er den heiligen Geist zum Sohn sezt. Die Sphäre, in welcher der Sohn als Logos wirkt, beschreibt Origenes als die mittlere zwischen der des Vaters und der des Geistes. Der alles zusammenhaltende Gott und Vater wirkt auf alles Einzelne, indem er jedem aus seinem Eigenen das Seyn mittheilt, als der schlechthin Seyende. Geringer als der Vater ist der Sohn, da sich seine Wirksamkeit nur auf die vernünftigen Wesen erstreckt. Noch geringer als der Sohn, der der zweite nach dem Vater ist, ist der heilige Geist, dessen Wirksamkeit sich nur auf die Heiligen bezieht [19]). Es sind demnach gleichsam drei in einander liegende Kreise, von welchen jeder Folgende einen enger begrenzten Raum umschreibt, und Vater, Sohn und Geist bilden auf diese Weise ein aus drei Stufen bestehendes Subordinationssystem, in welchen der heilige Geist in demselben Verhältniß zum Sohn steht, in welchem der Sohn zum Vater steht. Nicht nur die Unterordnung des Geistes unter den Sohn, auch die Erschaffung des Geistes durch den Sohn nimmt Origenes an. Der Geist ist zwar eine für sich bestehende Person, wie der Vater

18) Justin. ep. ad Men. bei Mansi Conc. Coll. IX. S. 520.

19) De princ. I, 3., und Justin. ep. ad Men. bei Mansi IX. S. 521. f.

und Sohn, aber hervorgebracht durch den vom Vater erzeugten Sohn. Anders kann das Verhältniß zwiſchen dem Sohn und Geiſt nicht gedacht werden, denn wenn, der Schrift zufolge, Alles durch den Sohn geſchaffen iſt, ſo kann auch der heilige Geiſt nur ein Geſchöpf des Sohnes ſeyn. Der Geiſt iſt alſo zwar das erſte und dem Rang nach vorzüglichſte unter allen vom Vater durch den Sohn hervorgebrachten Weſen, wird aber nicht Sohn Gottes genannt, weil nur der Eingeborene von Natur Sohn iſt. Und nicht blos auf das Seyn überhaupt bezieht Origenes die Abhängigkeit des Geiſtes vom Sohne, ſondern auch auf alle Beſtimmungen ſeines Seyns. Vernünftig, weiſe, gerecht, und was ſonſt der Begriff des Geiſtes in ſich ſchließt, iſt der Geiſt nur durch die Vermittlung des Sohnes, ſofern der Geiſt am Weſen des Sohnes theilnimmt, dieſe Theilnahme iſt jedoch nicht ſo zu verſtehen, wie wenn der Geiſt, was er iſt, nicht an ſich wäre, ſondern erſt allmälig in der Zeit geworden wäre. Dem Geiſt kommt alſo zwar dieſelbe abſolute Exiſtenz zu, wie dem Sohn, nur liegt es in der Natur der Sache daß je tiefer dieſes Subordinationsſyſtem herabgeht, um ſo gröſſeres Bedenken entſtehen muß, die Idee des Abſoluten auf dieſelbe Weiſe feſtzuhalten. Es iſt nur die Ewigkeit des Seyns, in welcher die drei einander ſubordinirten Weſen auch wieder in das Verhältniß der Coordination zu einander treten, und wenn es nun an ſich ſchon eine ſchwierige Aufgabe iſt, den vom Vater gezeugten Sohn und den vom Sohn geſchaffenen Geiſt dem ungezeugten Vater in Hinſicht der Ewigkeit des Seyns völlig gleichzuſtellen, ſo tritt in allen übrigen Beſtimmungen das Moment des Unterſchieds ſo überwiegend hervor, daß ſich um ſo mehr auch die Frage aufdringt, welches Gleichgewicht demſelben Origenes in dem Moment der Einheit entgegengeſetzt habe. Da Origenes den perſönlichen Unterſchied des Vaters, Sohns und Geiſtes in ſeiner vollen Bedeutung anerkennt, und ungeachtet er den

Sohn, wenigstens als den vom Vater Gezeugten, in das innigste Verhältniß der Wesensgemeinschaft zum Vater sezte, doch zugleich eine durch die Idee der Emanation begründete Wesensgleichheit von seiner Ansicht fern halten zu müssen glaubte, so konnte er das wesentlichste Moment der Einheit nur in das moralische Verhältniß sezen, durch welches die drei Personen zur Einheit verbunden werden sollten. Was er auf den Einwurf des Celsus, daß die Christen den Vorzug, welchen sie durch ihren Monotheismus vor andern voraus haben, dadurch selbst wieder aufheben, daß sie Gott einen Menschen und einen Diener zur Seite sezen, erwiedert [20]), daß sie den Vater der Wahrheit und den Sohn, der die Wahrheit sey, zwar als zwei Hypostasen verehren, aber als solche, die durch die Uebereinstimmung, Harmonie und Identität des Willens Eins seyen, so daß wer den Sohn sehe, in ihm, dem Ebenbilde Gottes, auch den Vater sehe, gilt von dem Trinitätssystem des Origenes überhaupt. Was die drei für sich bestehenden göttlichen Wesen in ihrem Subordinations-Verhältniß zur Einheit verknüpft, ist nur die moralische Einheit, die Einheit des Willens und der Gesinnung, wofür sich Origenes hauptsächlich auf die Stelle Joh. 10, 30. und die sie erläuternde Ap. Gesch. 4, 32., in welcher von den Glaubigen gesagt wird, daß alle Ein Herz und Eine Seele gewesen seyen, berief.

In allem diesem hätten wir demnach nur eine Modifikation des Tertullianischen Subordinationssystems, und der Hauptunterschied könnte nur darin gefunden werden, daß die Emanations-Idee nicht in derselben Gestalt, wie bei Tertullian, auch bei Origenes zu Grunde liegt. Allein schon dieß ist ein nicht unwesentlicher Fortschritt. So lange man so wenig Bedenken trägt, den Sohn, wie von Tertullian geschieht, einen **frutex radicis, fluvius fontis, radius solis**

20) Contra Cels. VIII, 12. Vgl. In Joh. Tom. XIII. 36.

zu nennen, und das Verhältniß des Sohnes zum Vater, und des Geiſtes zum Sohn und Vater nur auf den Begriff einer, dieſen natürlichen Verhältniſſen analogen, Projection zurückzuführen weiß, kann das Trinitäts-Verhältniß und die in ihm enthaltene Vermittlung Gottes mit ſich ſelbſt nur aus dem Geſichtspunct eines Naturproceſſes betrachtet werden. Dieß iſt es, was Origenes ſo viel möglich von der Idee Gottes fern zu halten ſuchte. Dachte man ſich das Ausgehen des Sohnes vom Vater als eine Projection im Sinne der Emanations-Idee, ſo ſchien ihm dieß die nothwendige Vorausſezung in ſich zu ſchlieſſen, daß das Weſen Gottes durch den von ihm emanirenden Sohn vermindert werde und die Natur Gottes überhaupt eine körperliche, theilbare ſey, oder vielmehr Gott überhaupt nur ein Naturweſen, zu deſſen Natur es ebenſo gehöre, ein Anderes, ihm Gleiches, aus ſich zu erzeugen, wie die Wurzel den Stamm aus ſich hervortreibt, die Quelle den Fluß, die Sonne den Strahl aus ſich hervorgehen läßt. Dieſe ſinnlichen, endlichen Beſtimmungen konnten nur dadurch vom Begriff Gottes abgeſchnitten werden, daß man um ſo tiefer auf das Abſolute der Gottes-Idee zurückging. Nur aus dem Weſen Gottes kann es begriffen werden, daß Gott Vater eines Sohnes iſt. Gibt es alſo, wie für das chriſtliche Bewußtſeyn feſtſteht, einen Sohn Gottes, ſo kann er nur gleich ewig mit Gott gedacht werden. Denn wie ſollte es nicht ungereimt ſeyn, daß Gott, wie wenn ihm eine zum Begriff ſeines Weſens gehörende Vollkommenheit gefehlt hätte, erſt zum Beſiz derſelben gekommen iſt? Da es keine Zeit gab, in welcher er nicht Allherrſcher war, ſo muß auch immer das geweſen ſeyn, um deſſen willen er Allherrſcher war. Er kann nicht erſt angefangen haben, Vater zu ſeyn, da bei ihm nichts, was ihn hindern konnte, wie bei Menſchen, die Väter werden, gedacht werden kann, denn wenn Gott immer vollkommen iſt, und immer die Macht hat, Vater zu ſeyn, und es gut iſt, daß

er Vater eines solchen Sohnes ist, wodurch wird es hinausgeschoben und was beraubt ihn des Guten und des Vermögens, Vater eines solchen Sohns zu seyn? So argumentirt Origenes [21]), um aus dem Begriff Gottes das ewige Seyn des Sohns abzuleiten. So gewiß Gott seinem Wesen nach der Absolute ist, so gewiß kann auch das Seyn des Sohns nur ein absolutes, ein dem Seyn des Vaters gleich ewiges seyn. Aus dieser Argumentation folgt jedoch zunächst nur, daß wenn Gott Vater eines Sohnes ist, das Seyn des Sohns nur ein absolut ewiges seyn kann, so sehr aber Origenes auf die Ewigkeit des Sohns mit allem Recht dringt, und so wichtig die Bedeutung ist, die dieser Begriff in seinem System überhaupt hat, so ist doch dadurch das Seyn des Sohns selbst noch nicht erklärt, und wir wissen daher auch noch nicht, was im absoluten Wesen Gottes selbst den absoluten Gott zum Vater eines Sohnes macht. Es ist dieß ein Punct, über welchen sich bei Origenes nur schwankende und unsichere Bestimmungen finden. Auf der einen Seite scheint der Grund der Zeugung des Sohns nur im Wesen Gottes selbst gesucht werden zu können, auf der andern Seite aber kann sie doch nur als ein freier Act des göttlichen Willens gedacht werden. Ist sie nur ein göttlicher Willensact, so ist, da in der freien Selbstbestimmung des Willens an sich kein Grund liegt, das Seyn des Sohnes als ein ewiges zu sezen, sein Verhältniß zum Vater kein immanentes und wesentliches, sondern nur ein freies und äusseres; ist sie aber im Wesen Gottes selbst gegründet, so fragt sich, ob dabei nicht eine Nothwendigkeit vorausgesezt werden muß, vermöge welcher das Wesen Gottes, so sehr auch Origenes dieß zu vermeiden sucht, doch nur nach der Analogie eines Natur-

21) Comm. in Gen. in einem bei Eusebius (contra Marc. I, 4.) erhaltenen Fragment. De princ. I. 2, 10. Justin. ep. ad Men. Vgl. Thomasius, Orig. S. 110. f. 114. f.

weſens gedacht werden kann. Es iſt in der That auffallend, wie wenig wir bei Origenes auch nur darüber ganz ins Klare kommen können, ob er den Sohn aus dem Weſen des Vaters gezeugt werden ließ oder nicht, da ſich ſowohl für das Eine als das Andere Behauptungen finden, die nicht ganz unter ſich zuſammenzuſtimmen ſcheinen [22]). Wenigſtens ſpricht ſich Origenes für die Zeugung aus dem Weſen Gottes in keinem Falle mit derſelben Entſchiedenheit aus, mit welcher er die Ewigkeit des Sohns behauptet, und wir ſehen ihn immer wieder darüber ſchwanken, ob das Princip der Exiſtenz des Sohns im Weſen oder im Willen des Vaters angenommen werden muß. Will Origenes auf den innern immanenten Grund des Verhältniſſes des Sohns zum Vater zurückgehen, und ebendeswegen die Zeugung des Sohns

22) Origenes verwarf die Zeugung aus dem Weſen des Vaters, weil daraus folgen würde, daß der Vater um einen Theil ſeines Weſens, nämlich um das des Sohns, vermindert würde, wie dies leicht bei den Gebärenden der Fall ſey, und daß die göttliche Natur ſelbſt körperlich und theilbar wäre, was ebenſoſehr der des Vaters, als der des Sohns, die gleich der ſeinigen rein geiſtig und überſinnlich ſey, widerſpreche. In Joh. XX, 16. Thomaſius bemerkt zu dieſer Stelle (Orig. S. 280.): der Ausdruck ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γεγεννῆσθαι τὸν υἱὸν werde hier offenbar nur um der irrigen Folgerungen willen, die daraus gezogen werden konnten, beſtritten, denn die Sache ſelbſt läugne Origenes ſo wenig, daß er ſie anderwärts geradezu behaupte. Das Letztere iſt allerdings richtig, wie die nachher anzuführenden Stellen zeigen, nur folgt daraus noch nicht, daß er in jener Stelle nicht die Zeugung aus dem Weſen Gottes ſelbſt verwarf. Jene Folgerungen ſcheinen ihm hier vielmehr mit der Sache ſelbſt ſo nothwendig zuſammenzuhängen, daß der Begriff der Sache ſelbſt verworfen werden muß. Es bleibt daher in ſeinen Erklärungen ein Widerſpruch, welchen man vergebens auszugleichen ſucht. Man vgl. auch Neander, Allg. Geſch. der chr. Rel. u. Kirche. I. 3. S. 1031.

nicht blos als einen vorübergehenden schlechthin geschehenen Act, sondern als die fortdauernde Wirkung einer mit dem Wesen Gottes identischen Thätigkeit betrachten, so weiß er keine adäquatere Vorstellung dieses Verhältnisses zu geben, als dadurch, daß er es mit dem Hervorgehen des Lichtstrahls aus dem Lichte vergleicht [23]), und er trägt sodann auch kein Bedenken, den Sohn geradezu einen Ausfluß aus dem Wesen des Vaters zu nennen [24]), und in eine Vorstellungsweise überzugehen, welche die Tertullianische in der Hauptsache sehr nahe berührt [25]). Fühlt er sich dagegen von dem sinn-

---

23) Hom. in Jerem. IX, 4.: *Ἀεὶ γεννᾷ αὐτὸν (τὸν υἱὸν ὁ πατήρ). — Ἴδωμεν δὲ τίς ἡμῶν ἐστιν ὁ σωτὴρ· ἀπαύγασμα δόξης· τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης οὐχὶ ἅπαξ γεγέννηται, καὶ οὐχὶ γεννᾶται, ἀλλὰ ὅσον ἐστὶ τὸ φῶς ποιητικὸν τοῦ ἀπαυγάσματος, ἐπὶ τοσοῦτον γεννᾶται τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ· Ὁ σωτὴρ ἡμῶν σοφία ἐστὶ τοῦ θεοῦ· ἔστι δὲ σοφία ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου* (Sap. 7, 26.). *Ἀεὶ γεννᾶται ὁ σωτὴρ ὑπὸ τοῦ πατρός.* Vergl. Athanas. de decr. Nic. Syn. c. 27., wo als Fragment aus Origenes angeführt wird: *ὁμοιότης τυγχάνων τοῦ πατρὸς (ὁ υἱὸς) οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν. Πότε γὰρ ὁ θεὸς – ἀπαύγασμα οὐκ εἶχε ἰδίας δόξης, ἵνα τολμήσας τις ἀρχὴν δῷ εἶναι υἱοῦ πρότερον οὐκ ὄντος;* De princ. IV, 28.: *Sicut lux nunquam sine splendore esse potuit, ita nec filius quidem sine patre intelligi potest.* I. 2, 4. *Est namque ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur a luce.*

24) Eine *ἀπόῤῥοια τῆς δόξης αὐτοῦ.* In Joh. XIII, 25. Vgl. Thomas. Orig. S. 119. f.

25) So z. B. in dem Fragment in Epist. ad Hebr.: *Ut quidam vapor exoritur de virtute ipsius Dei, sic et sapientia (Christus) ex eo procedit, ex ipsa Dei substantia generatur, sic et nihilominus et secundum similitudinem corporalis aporrhaeae esse dicitur aporrhaea gloriae omnipotentis pura quaedam et sincera. Quae utraeque similitudines manifestissime ostendent, communionem substantiae esse filio cum patre. Aporrhaea enim ὁμοιό-*

lich Concreten der Emanations-Vorſtellungen zurückgeſtoſſen, ſo wendet er ſich vom Weſen Gottes zum Willen Gottes, um den Naturproceß der Emanation wenigſtens dadurch zu vergeiſtigen, daß er den Willen ſelbſt als eine Emanation aus dem Weſen Gottes betrachtet [26]). Dadurch iſt nun zwar der Unterſchied des Vaters und Sohns auf ein immanentes Verhältniß des göttlichen Weſens zurückgeführt, das für die ſpeculative Auffaſſung des Verhältniſſes des Vaters und Sohns ſehr wichtig werden könnte, wenn dieſelbe innere Nothwendigkeit, vermöge welcher Gott ſich als Wollenden von ſich unterſcheidet, als der Grund der ewigen Zeugung des Sohns betrachtet würde; allein auch der hier zu Hülfe genommene Begriff des Willens hat für Origenes nur den Werth einer bildlichen Vergleichung, und wenn er über die Bedeutung des Bildes hinausgeht, ſo geſchieht es nur in der Abſicht, um zuletzt bei der Vorſtellung ſtehen zu bleiben, daß der Wille des Vaters die ſchlechthinige Urſache der Subſiſtenz des Soh-

---

ἀπο; *dicitur, i. e. unius substantiae cum illo corpore, ex quo est vel aporrhaea vel vapor.*

26) De princ. I. 2, 6.: *Sicut voluntas procedit e mente, et neque partem aliquam mentis secat, neque ab ea separatur aut dividitur, tali quadam specie putandus est pater filium genuisse imaginem scilicet suam, ut sicut ipse est invisibilis per naturam, ita imaginem quoque invisibilem genuerit.* Vgl. das Fragment aus dem Tom. II. in Joh. in des Pamphilus Apol. pro Orig.: *Unigenitus Deus salvator noster solus a patre generatus, natura et non adoptione filius est, natus autem ex ipsa patris mente, sicut voluntas ex mente. Non enim divisibilis est divina natura, id est, ingeniti patris, ut putemus vel divisione vel imminutione substantiae ejus filium esse progenitum, sed sive mens, sive cor, aut sensus de Deo dicendus est, indiscussus permanens, germen proferens voluntatis factus est verbi pater.*

nes ſey [27]), wodurch die ſpeculative Betrachtung dieſes Verhältniſſes, ſtatt weiter geführt zu ſeyn, vielmehr geradezu abgeſchnitten iſt, indem die Berufung auf den abſoluten, jeden weitern Grund ausſchlieſſenden, Willen Gottes die Exiſtenz des Sohnes nur an die göttliche Willkür knüpft. Nehmen wir nun noch dazu, daß, wenn wir auch in allem demjenigen, was Origenes über das Verhältniß des Vaters und Sohns ſagt, Andeutungen finden wollen, die die Speculation weiter verfolgen könnte, doch in jedem Fall das Verhältniß des Geiſtes ſowohl zum Sohn als zum Vater völlig unbeſtimmt bleibt, und in keine nähere innere Beziehung zu dem erſtern geſezt wird, ſo beſteht der ganze Fortſchritt, welchen die Entwicklung unſeres Dogma durch Origenes macht, nur darin, daß das Daſeyn des Sohnes, ſofern der Grund deſſelben nur im abſoluten Weſen Gottes erkannt werden kann, als ein dem Weſen des Vaters gleich abſolutes, d. h. abſolut ewiges, beſtimmt wird; allein auch dieſe Beſtimmung bleibt, ſo lange das Seyn des Sohns an ſich noch nicht aus dem Weſen Gottes begriffen iſt, nur eine unſichere, und indem Origenes ſelbſt immer wieder darüber ſchwankt, ob das eigentliche Princip der Exiſtenz des Sohns in das Weſen oder den Willen Gottes zu ſezen iſt, ſtellt er uns ſelbſt vielmehr auf einen Punct, von welchem aus wir nun erſt zwei divergirende Richtungen ihren Ausgang nehmen ſehen. Indem die eine an den Begriff des göttlichen We-

---

27) De princ. I. 2, 6.: *Imago patris in filio deformatur, qui utique natus ex eo est velut quaedam voluntas ejus ex mente procedens. Et ideo ego arbitror, quod sufficere debeat voluntas patris ad subsistendum hoc, quod vult pater. Volens enim non alia via utitur, nisi quae consilio voluntatis profertur, ita ergo et filii subsistentia generatur ab eo.* Auch bei Justin. ad Men.: ἴστω ὁ υἱὸς ἐκ θελήματος τοῦ πατρὸς γεννηθείς.

ſens, die andere an den Begriff des göttlichen Willens ſich hält, bildete ſich jede zu einer Conſequenz fort, die nur den ſchroffſten Gegenſaz der Vorſtellungen zur Folge haben konnte.

Das wahrhaft Speculative der Trinitätslehre nimmt jedoch in dem Syſtem des Origenes erſt da ſeinen Anfang, wo es nach der gewöhnlichen Anſicht aufzuhören ſcheint. Um in die ſpeculative Bedeutung der Trinitätslehre des Origenes tiefer einzudringen und ſie im Zuſammenhang ſeines ganzen Syſtems aufzufaſſen, muß man ſie mit ſeiner Lehre von der Welt zuſammennehmen, zu welcher ſie in der nächſten und unmittelbarſten Beziehung ſteht. Die Ewigkeit der Welt iſt eine eben ſo eigenthümliche und weſentliche Lehre des Origenes, als die Ewigkeit des Sohns, und der Grund, warum Origenes ſowohl das Eine als das Andere annehmen zu müſſen glaubte, iſt derſelbe, und ſtellt ſich nun erſt in dieſem Zuſammenhang in ſeiner vollen Bedeutung heraus. Der Grund des Einen wie des Andern liegt einzig nur in der abſoluten Idee des göttlichen Weſens. Das Weſentliche ſeiner Argumentation hat Origenes ſelbſt am bündigſten in folgender, alle Momente derſelben enthaltenden, Stelle zuſammengefaßt: So wenig ein Werkmeiſter ohne Werke, oder ein Schöpfer ohne Geſchöpfe ſeyn kann, ſo wenig kann der Allmächtige ohne Gegenſtände ſeiner Macht ſeyn. Denn der Werkmeiſter kann nur wegen ſeiner Werke, der Schöpfer nur wegen ſeiner Geſchöpfe, der Allmächtige nur wegen der Gegenſtände ſeiner Macht ſo genannt werden. Sie müſſen daher von Anfang an von Gott geſchaffen worden ſeyn, und es gab keine Zeit, in welcher ſie noch nicht waren. Denn wenn eine Zeit geweſen wäre, in welcher es noch keine Geſchöpfe gab, welche Gottloſigkeit müßte daraus folgen, wenn doch ohne Geſchöpfe auch kein Schöpfer ſeyn kann! Und auch wandelbar und veränderlich muß der unwandelbare und unveränderliche Gott werden, denn wenn er nachher erſt das All geſchaffen

hat, so ist klar, daß er vom Nichtschaffen zum Schaffen überging, was nach dem Vorangehenden ungereimt ist. Unmöglich kann man daher behaupten, daß das All nicht anfangslos und gleich ewig mit Gott sey [28]). Aus dem Begriffe Gottes als des Absoluten, oder des Allmächtigen, schließt demnach Origenes das gleichewige Daseyn der Welt. Auf dieselbe Weise schließt er aus dem Begriffe Gottes, als des Vaters, die Ewigkeit des Sohns. Was Gott in Beziehung auf die Welt und auf den Sohn ist, kann er daher, als der Absolute, nur von Ewigkeit seyn, geht man nun aber, was von selbst nahe liegt, auf die weitere Frage zurück, warum denn Gott überhaupt sowohl Vater eines Sohnes, als Schöpfer einer Welt ist, so ist die Antwort auf den leztern Saz eine viel unmittelbarere, als die auf den ersteren, denn wenn Gott nicht Schöpfer der Welt wäre, so wäre er auch nicht der Allmächtige und Allgütige, also überhaupt nicht der absolute Gott, warum er aber, ohne Vater eines Sohnes zu seyn, auch nicht der absolute Gott wäre, ergiebt sich nicht ebenso unmittelbar aus der Idee Gottes als des Absoluten. Wenn also auch Gott ohne einen Sohn gedacht werden kann, so kann er doch ohne das Daseyn einer gleichewigen Welt nicht seyn, was er seiner Idee nach seyn soll. Auch das Leztere wollte zwar der Gegner des Origenes, der Bischof Methodius von Tyrus, nicht zugeben, indem er der Lehre des Origenes von der Ewigkeit der Welt das Hauptargument entgegenstellte: Gott müsse nothwendig als der wesentliche Inbegriff aller Vollkommenheit, als die absolute Fülle, als durchaus sich selbst genügend, und deßhalb auch als durch Nichts ausser ihm bedingt und von nichts Anderem abhän-

28) Vgl. das Fragment, das Photius (Bibl. cod. 235.) aus der von Methodius gegen die Lehre des Origenes von der Welt geschriebenen Schrift περὶ τῶν γενητῶν, erhalten hat. Vgl. Thomasius Orig. S. 110. 274.

gig gedacht werden, was aber durch ein Anderes vollkommen ſey, ſey nicht an und für ſich, nicht abſolut vollkommen. Wäre nun Gott durch die Welt, die etwas Anderes als er iſt, vollkommen, wäre er erſt durch das Vorhandenſeyn derſelben Schöpfer und Herr, reich und gütig geworden, ſo wäre er es nicht mehr durch ſich ſelbſt, alſo auch nicht mehr ſich ſelbſt genügend und nicht mehr abſolut vollkommen, ſomit hebe jene Lehre den Begriff der göttlichen Vollkommenheit auf [29]). Allein gerade dieſes Anſich- und Fürſichſeyn Gottes, in das Methodius die abſolute Vollkommenheit Gottes ſezen will, ſchien ſie dem Origenes vielmehr aufzuheben, da die abſolute Natur Gottes eben darin beſteht, daß er nie unthätig und unwirkſam ſeyn kann [30]). Gott wäre alſo nicht der Abſolute, wenn er nicht von Ewigkeit mit einer Welt zuſammen wäre, die er zum Gegenſtand ſeiner Thätigkeit, ſeiner Allmacht und Güte machen kann. So weſentlich gehören daher Gott und Welt zuſammen, daß Gott ohne die Welt auch nicht Gott wäre, wenigſtens nicht der wahrhaft Lebendige, Concrete, ſondern nur der in ſein todtes Anſichſeyn Verſchloſſene. Allein ſchon hier ſtehen wir auf einem Punct, auf welchem wir die Trinitätslehre des Origenes mit ſeiner Lehre von der Welt in offenbaren Widerſtreit kommen ſehen. Wie kann denn das ewige Seyn der Welt, oder das Daſeyn der Welt überhaupt, daraus geſchloſſen werden, daß Gott als der Abſolute auch der abſolut Thätige und Wirkſame ſeyn müſſe, wenn doch Gott als der Abſolute

29) *Τὸ αὐτὸ δι' ἑαυτὸ ἑαυτῷ πλήρωμα ὂν καὶ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ μένον, τέλειον εἶναι τοῦτο μόνον δόξαστέον.* Photius a. a. O. Derſelbe Gegenſaz der Anſichten, welcher uns ſchon in Hermogenes und Tertullian begegnet iſt. S. oben S. 186.

30) De princ. III. 5, 3.: *Otiosam et immobilem dicere naturam Dei, impium est simul et absurdum, vel putare, quod bonitas aliquando bene non fecerit, et omnipotentia aliquando non egerit potentatum.* Vgl. I. 2, 10.

auch Vater des Sohnes ist, und der innere Drang des göttlichen Wesens, sich zu offenbaren und mitzutheilen, oder sich in einem Andern ausser sich zu objectiviren, schon durch den ewigen und in Ewigkeit fortdauernden Act der Zeugung des Sohns seine vollkommene Befriedigung finden muß? Entweder kann also die Zeugung des Sohns nur mit der Schöpfung der Welt identisch genommen werden, oder, wenn beide als verschiedene göttliche Acte unterschieden werden sollen, und die Zeugung nur als der immanentere und darum auch ursprünglichere Act zu denken ist, so fehlt es an einem genügenden Motiv für die Weltschöpfung. Denn was könnte den absoluten Gott, als Vater des Sohns, bestimmen, auch Weltschöpfer zu werden, oder was wäre der Sohn, was nicht auch die Welt wäre, wenn sie hervorgegangen aus dem absoluten Wesen Gottes, ihrem Begriff zufolge, nur der adäquateste Reflex der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Wesens seyn kann, das Ebenbild Gottes, wie der Sohn? Es ist daher unmöglich, den Sohn und die Welt so auseinander zu halten, daß sie nicht immer wieder in Einen Begriff zusammenfallen, und da der Begriff der Welt eine unmittelbarere und concretere Realität hat, als der des Sohns, so ist es nur die Welt, die in dieses immanente Verhältniß zu Gott tritt [31]). Der innere Widerstreit, in welchen das

31) Thomasius (Orig. S. 276.) nennt es eine Inconsequenz des Origenes, daß er eine ewige Schöpfung annehme, denn nachdem er bereits mit denselben Gründen die Nothwendigkeit der ewigen Zeugung des Sohns bewiesen habe, so sey das Bedenken, daß Gott ohne das Vorhandenseyn einer Welt in sich verschlossen und unthätig sey, von selbst erledigt und die ganze darauf gebaute Deduction müsse als völlig überflüssig erscheinen. Diese Bemerkung ist ganz richtig. Wenn aber Thomasius zugleich sagt, nur in der christlichen Lehre von der Trinität liege das Gegengewicht gegen die pantheistische Weltansicht, nach welcher die Welt nichts anders sey, als die manifestirte

Syſtem des Origenes in den beiden Begriffen des Sohns und der Welt mit ſich ſelbſt kommt, greift jedoch noch tiefer ein. Dem ungezeugten Vater gegenüber iſt der Sohn gezeugt, Origenes nennt ihn aber auch, indem er die beiden Begriffe Zeugung und Schöpfung noch nicht ſtreng unterſcheidet, ſchlechthin geworden und entſtanden, ein Geſchöpf, wie die Welt, nur wird das dadurch in den Sohn geſezte Moment der Endlichkeit von Origenes unmittelbar dadurch wieder aufgehoben, daß er dem Sohn auch das entgegengeſezte Prädicat des Nichtgeſchaffenſeyns gibt, und ihn von den Geſchöpfen unterſcheidet [32]). Der auf dieſe Weiſe ſowohl geſezte als aufgehobene Unterſchied des Sohnes vom Vater bleibt demnach ein blos ideeller, und der Begriff des Sohnes kann ebendeßwegen nicht zu ſeiner wahren Conſiſtenz und Realität gelangen, im Begriffe der Welt aber macht der Unterſchied ſein Recht geltend, der ideelle Unterſchied wird ein reeller. Es iſt eine der merkwürdigſten Beſtimmungen des Syſtems des Origenes, deren ſpeculative Bedeutung ge-

---

Gottheit, oder, wie Celſus es ausdrücke, κόσμος ὡς ἐκ θεῦ γενόμενος, υἱὸς αὐτῦ καὶ θεὸς, θεὸς δεύτερος, θεὸς γενητός (Orig. c. Cels. VI, 47.), denn ſofern jene Lehre eine ewige Ur- und Selbſtoffenbarung Gottes in dem Sohne und dem heiligen Geiſt lehre, bekräftige ſie einerſeits das Wahre an jener Anſicht, und ſchließe zugleich andrerſeits das Irrige daran, die behauptete Nothwendigkeit einer ewigen Schöpfung, aus; ſo kann dieß unmöglich befriedigen, da es ſich hier nicht ſowohl um die Ewigkeit der Welt, als vielmehr um das Seyn der Welt überhaupt handelt. Iſt Gott ohne eine abſolute Selbſtoffenbarung nicht der abſolute Gott, warum ſoll dieſe Offenbarung ſowohl der Sohn als die Welt ſeyn? Dieſer Unterſchied einer doppelten, weſentlich verſchiedenen und doch auf demſelben Grundbegriff beruhenden, Offenbarung iſt nicht begründet, und kann auf dieſem Standpunct überhaupt nicht begründet werden.

32) Vgl. Thomaſius a. a. O. S. 118. f.

wöhnlich, wie auch in der neueſten Darſtellung des Syſtems des Origenes [33]), zu wenig beachtet wird, daß Origenes die in der Schöpfung der Welt ſich offenbarende göttliche Allmacht, und die geſchaffene Welt ſelbſt, nicht als eine unendliche, ſondern nur als eine endliche ſezt. Denn nicht eine unbegrenzte und unendliche Reihe der Dinge, ſondern eine beſtimmte Zahl vernünftiger Creaturen, hat Gott durch den Sohn geſchaffen, nur ſo viele, als er zu umfaſſen und zu regieren vermochte [34]). Der Grund dieſer Begrenzung der göttlichen Macht liegt daher in der geiſtigen Natur Gottes ſelbſt, im göttlichen Denken, im Selbſtbewußtſeyn Gottes. Wäre die Macht Gottes eine unendliche, ſo könnte ſie ſich ſelbſt nicht begreifen, denn das Unendliche iſt ſeiner Natur nach, ſomit auch für Gott, als den abſoluten Geiſt, unerfaßlich, eine unendliche Welt könnte der Gedanke Gottes nie umfaſſen. Es gibt daher zwar, da Gott als der Abſolute nie anfangen und nie aufhören kann, ſchöpferiſch thätig zu

33) Thomaſius a. a. O. S. 152. f.

34) De princ. II. 9, 1. nach dem griechiſchen Text bei Justin. ad Men.: Ἐν τῇ ἐπινοουμένῃ ἀρχῇ τοσοῦτον ἀριθμὸν τῷ βαλλόμενῳ αὐτῷ ὑποστῆσαι τὸν θεὸν νοερῶν ἁπάντων, ὅσον ἠδύνατο διαρκέσαι· πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τὴ θεῖ λεκτέον, καὶ μὴ προφάσει εὐφημίας τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέον. Ἐὰν γὰρ ἡ ἄπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν, τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον. Πεποίηκε τοίνυν τοσαῦτα, ὧν ἠδύνατο περιδράξασθαι, καὶ ἔχειν αὐτὰ ὑπὸ χεῖρας, καὶ συγκροτεῖν ὑπὸ τὴν αὐτῆ πρόνοιαν, ὥσπερ καὶ τοσαύτην ὕλην κατεσκεύασεν, ὅσην ἠδύνατο κατακοσμῆσαι. Vgl. De princ. III. 5, 2.: *St — omnia comprehendit (Deus), superest, ut eo ipsa, quo comprehendi possunt, et initium habere intelligantur et finem. Nam quod penitus sine initio ullo est, comprehendi omnino non potest. In quantumcunque enim se intellectus extenderit, in tantum comprehendendi facultas sine fine subducitur et differtur, ubi initium non habetur.* Vgl. die chr. Gnoſis. S. 706. f.

ſeyn, eine unendliche Reihe auf einander folgender Welten, jede dieſer Welten für ſich aber iſt nur eine endliche, durch Anfang und Ende begrenzte, in welcher ſich die göttliche Allmacht jedesmal in ihrer Totalität verwirklicht, ſo daß das an ſich Mögliche immer auch das Wirkliche iſt. Hieraus folgt unmittelbar, daß das Endliche an ſich ein weſentliches und nothwendiges Moment des göttlichen Selbſtbewußtſeyns iſt. Denn wenn das Unendliche ſeiner Natur nach ſchlechthin unerfaßlich und unbegreiflich iſt, ſo kann Gott ſein unendliches Weſen ſelbſt nicht mit ſeinem Bewußtſeyn umfaſſen, das Endliche iſt die nothwendige Vermittlung des Unendlichen, Gott kann nur in der endlichen Welt, ſofern ohne das Endliche überhaupt kein Bewußtſeyn möglich iſt, zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt gelangen. Geiſt, ſelbſtbewußter Geiſt iſt daher Gott nur in ſeinem immanenten Verhältniß zur Welt, indem er, die Welt denkend, ſich von der Welt unterſcheidet, und ſich mit ihr identiſch weiß, iſt er ſich ſeiner ſelbſt bewußt. So eng ſchlieſſen ſich demnach im Selbſtbewußtſeyn Gottes Gott und Welt zuſammen, wo bleibt aber hier noch eine Stelle für den Sohn Gottes? Iſt er der vollkommene adäquate Reflex des abſoluten Weſens des Vaters, ſo iſt auch er kein Gegenſtand des göttlichen Selbſtbewußtſeyns, er iſt, ſofern er iſt, immer nur ein verſchwindendes Moment deſſelben, und jeder Unterſchied, der in ihm feſtgehalten werden kann, hebt ſich unmittelbar in der an ſich ſeyenden Einheit des göttlichen Weſens wieder auf. Dieſe unzertrennliche, jede ſelbſtſtändige Subſiſtenz aufhebende Einheit des Sohns mit dem Vater iſt ja auch das Eigenthümliche der Lehre des Origenes vom Sohn Gottes. Soll daher der Begriff des Sohns zu ſeiner wahren Realität kommen, ſo muß dieſer ideelle Unterſchied ein reeller werden, was nur dadurch geſchehen kann, daß wie in Anſehung der Welt, ſo auch hier das Moment der Endlichkeit als ein wahres und wirkliches ſich geltend macht. Wie die ideelle Ein-

heit der Welt in eine unendliche Vielheit endlicher Welten sich zerschlägt, so zerfällt auch der in seinem Ansichseyn mit dem Vater identische Sohn in eine Vielheit logischer Subjecte. Daß der an sich Eine Logos, die absolute Vernunft, die in allen vernünftigen Wesen, in den verschiedenen Ordnungen derselben, in Gott, wie in den Engeln und Menschen, eine und dieselbe ist, so daß alle in ihrem Theile an derselben allgemeinen Vernunft theilnehmen, auf die mannigfaltigste Weise sich individualisirt, ist eine der durchgreifendsten Lehren in dem System des Origenes. Alle von Ewigkeit aus Gott hervorgegangenen individuellen Vernunftwesen haben daher in der Einheit des Logos dieselbe substanzielle göttliche Natur, so daß Gott der Inhalt ihres Denkens und Lebens, das Maaß ihrer Bewegung, und überhaupt Alles in Allem in ihnen ist [35]). Ist schon diese Individualisirung des Einen geistigen Princips nur aus einem Acte der Freiheit erklärbar, durch welchen der an sich Eine absolute Geist sich in sich selbst spaltet und theilt, um in den Gegensaz des Objectiven und Subjectiven auseinander zu gehen, so ist nun in der Freiheit der einzelnen Subjecte das Princip gegeben, durch welches der an sich nur ideelle Unterschied zu einem immer grösseren, durch die ganze geistige und sinnliche Welt hindurchgehenden Risse wird. Daß in der geschaffenen endlichen Welt die größte Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit des geistigen Lebens ist, lehrt die Erfahrung. Woraus ist aber diese so große Verschiedenheit zu erklären? In Gott, dem absolut Einen!, welcher, ohne seine Gerechtigkeit und Güte zu verlezen, gegen alle von ihm geschaffenen endlichen Wesen sich nur auf die völlig gleiche Weise verhalten kann, kann sie ihren Grund nicht haben. Sie kann daher nur aus der Freiheit abgeleitet werden, die zwar

35) Vgl. Thomasius a. a. O. S. 132. f. 154. f. und die daselbst angeführten Stellen.

die weſentlichſte, von Gott allen vernünftigen Weſen verliehene, Eigenſchaft iſt, aber auch die Möglichkeit des Abfalls in ſich ſchließt, da in ihnen die Freiheit nicht, wie in Gott, mit der Nothwendigkeit identiſch iſt, und geſchaffene Geiſter ſchon wegen ihrer endlichen Natur auch wandelbar und veränderlich ſind. Sobald nun die in der Freiheit geſezte Möglichkeit des Abfalls zur Wirklichkeit geworden, und die geſchaffenen endlichen Geiſter durch die freie Selbſtbeſtimmung ihres Willens nach dem Grade ihrer ſittlichen Schuld von der urſprünglichen Gleichheit des geiſtigen Lebens und der Einheit mit Gott ſich mehr oder minder entfernt haben, kann ſich auch Gott, nach der einmal unter den geiſtigen Weſen ſelbſt entſtandenen Verſchiedenheit, nicht mehr auf dieſelbe Weiſe zu ihnen verhalten, und ſeine Gerechtigkeit greift nun als thätiges Princip in die durch den Abfall der Geiſter geſtörte Weltordnung ein, um in der jezt erſt zum Strafort für die abgefallenen Geiſter geſchaffenen materiellen Welt die äuſſere ſinnliche Exiſtenz jedes Einzelnen in das angemeſſene Verhältniß zu dem Grade ſeiner ſittlichen Verſchuldung zu ſezen. So iſt die Einheit des an ſich mit Gott identiſchen Logos in den vielfachſten und durchgreifendſten Unterſchied auseinander gegangen, und die Freiheit der individuellen Geiſter iſt das von Gott Unterſchiedene, worin er ſich zur Einheit mit ſich ſelbſt vermitteln muß. Hier iſt demnach der Punct, von welchem aus das Syſtem des Origenes vom Moment des Unterſchieds zum Moment der Einheit ſich wendet.

Es geſchieht dieß vor allem dadurch, daß in der Mannigfaltigkeit des geiſtigen Lebens, in der unendlichen Vielheit der vernünftigen Weſen die Einheit des gemeinſamen, alles Einzelne verbindenden, Princips erkannt wird. Die univerſelle Anſicht, mit welcher die alexandriniſchen Kirchenlehrer das Chriſtenthum auffaßten, greift hier auf eine ſehr eigenthümliche Weiſe ein. Wie ſie den Logos ſchon in der vor-

christlichen Zeit auf die mannigfaltigste Weise für das geistige Wohl der Menschen wirken lassen, so betrachteten sie das Christenthum und die concrete Erscheinung des Logos in demselben als die große Epoche der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, in welcher alles bisher Zerstreute und Vereinzelte, alles Particuläre, das zwar an der ewigen Wahrheit participirt, aber in der Einseitigkeit der subjectiven Vorstellung sich für die ganze Wahrheit hielt, zu seiner Einheit zurückgebracht und zum Bewußtseyn der freien objectiven Vernunft erhoben wurde. In diesem Sinne vergleicht schon Clemens die barbarische und hellenische Philosophie und die verschiedenen Häresen derselben, in welchen sich die Eine Wahrheit in unendlich viele Abwege theilt, wie wenn jede in dem was ihr zu Theil geworden, die ganze Wahrheit hätte, bis der Aufgang des Lichtes alles ins Licht sezte, mit den Gliedern des zerstückelten Dionysos, um dieser mythischen Zerstücklung die Eine Wahrheit des vollkommenen, das Getrennte wieder zusammensezenden und zur Einheit bringenden Logos gegenüberzustellen [36]). Aus demselben Gesichtspunct faßt Origenes das Christenthum auf, wenn er als den wesentlichsten Begriff des Sohnes oder Logos so oft hervorhebt, daß er die Quelle und das Princip der Vernunft in allen vernünftigen Wesen sey, die Eine allgemeine objective Vernunft, in welcher alles, was irgendwie an der Vernunft Theil hat, seine Einheit hat [37]). Das Bewußtseyn dieser Einheit, der Einheit der subjectiven und objectiven Vernunft, mußte vor allem durch die Erscheinung des Logos geweckt

36) Strom. I, 15. Vgl. die chr. Gnosis S. 534. f.

37) Man vgl. die von Thomasius a. a. O. S. 133. angeführten Stellen, wie namentlich In Joh. II, 2. 3.: ὁ λόγος, αὐτόλογος, ἡ πηγὴ τῶ ἐν ἑκάστῳ τῶν λογικῶν λόγω, υἱὸς θεῦ. I, 42.: ἐνθέως λογικοὶ γινόμεθα — μετέχοσι πως αὐτῆ πάντες ἄνθρωποι, καθό λόγος ἐστιν — μετέχοντες αὐτῆ λογικοὶ ἐσμεν. II, 9.: ἐν ἑκάστῳ λόγος καὶ αὐτὸς ἀπὸ τῆ ἐν ἀρχῆ λόγω ἑκάστῳ γεγένηται.

werden. Daher läßt ihn Origenes in den verſchiedenſten Formen und Geſtalten erſcheinen, bald dieſe, bald jene Seite ſeines ewigen, in den mannigfaltigſten Reflexen ſich abſpiegelnden, Weſens herauskehren, um jedem Einzelnen nach den beſondern Bedürfniſſen ſeines intellectuellen und ſittlichen Standpuncts, nach der ganzen Eigenthümlichkeit ſeiner individuellen Natur, ſo nahe als möglich zu kommen. „So heißt er der Weg, weil er die Irrenden zur Wahrheit leitet, Arzt, weil er die Krankheiten der Seele heilt, die Thüre, weil man durch ihn zur Gottheit aufſteigt, Brod des Lebens, weil er durch ſein Wort den Geiſt nährt und ſtärkt, Gotteslamm, weil er die Sünde der Welt durch ſeinen Tod hinwegnimmt, Hoheprieſter, weil er ſich ſelbſt zum Opfer für uns gebracht hat, Paraklet, weil er uns bei dem Vater vertritt, die Heiligung, weil er uns aus den Banden der Sünde befreit, u. ſ. w., und indem er ſich nach den verſchiedenen Seiten ſeines Weſens auf die verſchiedenſte Weiſe ſowohl geiſtlich als leiblich offenbart, dem Einen ſeine Knechtsgeſtalt, dem Andern ſeine göttliche Herrlichkeit zeigt, hier zu den ſchwachen Vorſtellungen der Ungebildeten ſich herabläßt, dort den Fähigen tiefe Geheimniſſe mittheilt, wird er in einem noch weit höheren Sinne, als Paulus, Allen Alles, um Alle zu gewinnen, den Juden ein Jude, den Samaritern ein Samariter, den Kindern ein Kind, den Erwachſenen ein Mann, dem Einen Milch, dem Andern ſtarke Speiſe, dem Einen der fleiſchgewordene Menſchenſohn, dem Andern der ewige Gottesſohn, aber auch den Engeln ein Engel, den höheren Mächten eine ἀρχή, und überhaupt auf jeder Stufe des vernünftigen Daſeyns Allen Alles, A und O, Anfang, Mitte und Ende, um den Heilsplan der göttlichen Weltordnung zu realiſiren“ [38]), wodurch anders, als dadurch, daß er überall, wo er in den vernünftigen Weſen irgend einen Anknüpfungs-

38) Thomaſius a. a. O. S. 216. f.

punct für die Thätigkeit der Vernunft findet, ihnen das Verhältniß ihrer subjectiven Vernunft zur objectiven, zum Bewußtseyn bringt, um sie von den Banden ihrer Subjectivität zu befreien und zur Einen objectiven Vernunft zu erheben. Das in der Erscheinung des Logos, als die absolute Religion, offenbar gewordene Christenthum ist daher, so betrachtet, nichts anders, als die Rückkehr des in der Vielheit der logischen Subjecte unendlich getheilten und vereinzelten und in dieser Vereinzelung subjectiv gewordenen Logos aus dieser Subjectivität seiner Existenz zur objectiven Identität mit sich selbst, der Fortschritt des Geistes zur allgemeinen Vernunft, zu dem höhern Selbstbewußtseyn. Das ist das mit Christus durch die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur beginnende neue höhere Leben, denn wenn an sich schon alle vernünftigen Wesen an der Natur des Logos participirten und der Logos zuvor schon das in Allen wirkende Princip war, so kann jene Einheit des Göttlichen und Menschlichen nur dadurch realisirt worden seyn, daß die particuläre, subjective Vernunft in dem, in der Totalität seines Wesens offenbar gewordenen, Logos sich ihrer Einheit mit der allgemeinen objectiven Vernunft bewußt wurde. Da auf diese Weise das eigenthümliche Wesen des Christenthums und die in ihm sich offenbarende Wirksamkeit des Logos nur als ein logischer Proceß gedacht werden kann, als die innere Bewegung der, allen vernünftigen Wesen immanenten, sie alle an sich ziehenden und zu sich erhebenden, allgemeinen Vernunft, so wird hieraus von selbst begreiflich, wie in der Ansicht des Origenes von der Menschwerdung des Logos immer wieder das Aeussere und Besondere gegen das Innere und Allgemeine zurücktritt, und die Bedeutung einer bestimmten historischen Thatsache verliert. Je mannigfaltiger die Formen und Gestalten sind, die der Logos in jedem Einzelnen annimmt, als die allgemeine, in Allen identische, Vernunft, desto weniger kann seine Wirksamkeit auf eine bestimmte Weise seiner

äuſſern ſinnlichen Exiſtenz beſchränkt werden [39]). Das Beſondere hebt ſich immer wieder zum Allgemeinen, das Aeuſ-

39) Contra Cels. IV, 16.: *Εἰδὰ γὰρ διάφοροι οἱονεὶ τῷ λόγῳ μορφαὶ, καθὼς ἑκάστῳ τῶν εἰς ἐπιζήμην ἀγομένων φαίνεται ὁ λόγος, ἀνάλογοι τῇ ἕξει τῇ εἰσαγομένῃ, ἢ ἐπ' ὀλίγον προκόπτοντος, ἢ ἐπὶ πλεῖον, ἢ καὶ ἐγγὺς ἤδη γενομένῃ τῆς ἀρετῆς ἢ καὶ ἐν ἀρετῇ γεγενημένῃ. Ὅθεν ἔχ, ὡς ὁ Κέλσος καὶ οἱ παραπλήσιοι αὐτῷ βάλλονται, μετεμορφώθη ὁ θεὸς ἡμῶν.* Der Logos bleibt alſo an ſich immer derſelbe, der Grund davon, daß er in verſchiedenen Formen erſcheint, unter welche nach dem unmittelbar Vorangehenden auch das *σάρξ γίνεσθαι* gehört, liegt nur in der ſubjectiven Auffaſſungsweiſe der Menſchen, je nachdem ſie der vernünftigen, denkenden Betrachtung näher oder ferner ſtehen. Origenes erläutert dieß weiter ſo: Als er auf den hohen Berg ſtieg, erſchien hier ſeine Geſtalt anders, und weit vorzüglicher, als diejenige war, welche die, die unten blieben und ihm nicht in die Höhe folgen konnten, ſahen. Denn die unten Stehenden, hatten keine Augen, welche die Umgeſtaltung des Logos ins Herrliche und Göttliche hätten ſehen können. Sie konnten ihn kaum ſo faſſen, daß von denen, die das Beſſere an ihm nicht ſehen konnten, über ihn geſagt wurde: Wir ſahen ihn, aber er hatte kein Ausſehen, keine Schönheit, ſondern ſein Ausſehen war unanſehnlich und geringer, als das der Menſchenſöhne. Dieß ſey gegen die Vorſtellung des Celſus geſagt, welcher die in der evangeliſchen Geſchichte erzählten Veränderungen und Umgeſtaltungen Jeſu, und was an ihm ſterblich oder unſterblich iſt, nicht verſteht. Es iſt klar, daß hier Origenes durch die Verſchiedenheit der Geſtalt, die Jeſus hatte, je nachdem man ihn oben auf dem Berge oder von unten ſah, die verſchiedenen Stufen der ſubjectiven Fähigkeit des Menſchen, Jeſum als das, was er an ſich iſt, als Logos, zu erkennen, bezeichnen will. Die Erſcheinung Jeſu im Fleiſch iſt alſo eigentlich nur die ſinnliche Hülle, die den Geiſt des Menſchen umgibt, und ihn hindert, ſich zur Vernunft, auf die Höhe der denkenden Betrachtung, auf welcher das Göttliche in ſeinem Anſichſeyn erkannt wird, zu erheben. Man vgl. ferner Contra Cels. II, 64. VI, 77. In Matth. comment. series 100.

sere zum Innern, das Sinnliche zum Geistigen auf. Und wenn man bedenkt, daß überhaupt die Menschwerdung des Logos nicht als Veränderung des göttlichen Wesens betrachtet werden kann, indem ja die an sich unwandelbare, in der reinen Identität mit sich bleibende, Natur des Göttlichen überall ungetheilt und ungetrennt, Alles erfüllend und durchdringend, in ihrer Totalität existirt, so kann man die ganze Erscheinung des Logos im Fleische im Grunde nur für eine Accommodation zu der Fassungskraft der Menschen halten, welche, unvermögend das Göttliche in seiner Reinheit in sich aufzunehmen, eines sinnlichen Anknüpfungspuncts bedürfen, um durch den Logos selbst, durch das von ihm geweckte höhere Selbstbewußtseyn, zur Anschauung seines wahren Wesens emporgehoben zu werden [40]). Man darf also überhaupt (dieß ergibt sich unläugbar aus allem diesem als das Wesentliche der Ansicht des Origenes) die Fleischwerdung des Logos nicht vom Standpunct Gottes aus betrachten, wie wenn Gott gleichsam zum Menschen herabgestiegen wäre, oder in einem bestimmten Zeitpunct in ein neues, zuvor noch nicht vorhandenes, Verhältniß zu den Menschen sich erst gesezt hätte, sondern alles, was dabei den Character einer zeit-

40) Contra Cels. IV, 15.: *Εἰ καὶ σῶμα θνητὸν καὶ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀναλαβὼν ὁ ἀθάνατος θεὸς λόγος δοκεῖ τῷ Κέλσῳ ἀλάττεσθαι καὶ μεταπλάττεσθαι, μανθανέτω, ὅτι ὁ λόγος τῇ ἑαυτοῦ μένων λόγος* (der Logos bleibt also, was er an sich ist, in der Einheit mit Gott, auch seine Fleischwerdung berührt also ihn selbst nicht, als etwas für ihn völlig indifferentes und äusserliches) *ἐδὲν μὲν πάσχει ὧν πάσχει τὸ σῶμα, ἢ ἡ ψυχή, συγκαταβαίνων δ' ἐσθ' ὅτε τῷ μὴ δυναμένῳ αὐτοῦ τὰς μαρμάρυγας καὶ τὴν λαμπρότητα τῆς θεότητος βλέπειν οἱονεὶ σάρξ γίνεται σωματικῶς λαλήμενος* (er wird also nur gleichsam Fleisch, und spricht sich auf körperliche Weise aus, nur in der subjectiven Vorstellung, nicht an sich) *ἕως ὁ τοιοῦτον αὐτὸν προσδεξάμενος, κατὰ βραχὺ ὑπὸ τῆ λόγῳ μετεωριζόμενος, δυνηθῇ αὐτοῦ καὶ τὴν (ἵν' ἔτως ὀνομάσω) προηγημένην μορφὴν θεάσασθαι.*

lichen Veränderung, eines hiſtoriſchen Geſchehenſeyns, an ſich trägt, fällt nur auf die Seite des Menſchen, ſofern es den Punct bezeichnet, von welchem aus der Menſch durch die allgemeine Bewegung des, in der Menſchheit wirkenden, vernünftigen Princips in die Sphäre der denkenden Betrachtung eintrat, und die ſubjective Vernunft zur wahren Objectivität ihrer geiſtigen Natur ſich erhob.

Das Weſentliche der Menſchwerdung des Logos, oder der im Logos geſchehenen Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen, iſt demnach nach Origenes die Anknüpfung der ſubjectiven Vernunft an die objective, oder der menſchlichen an die göttliche, die Entwicklung des Bewußtſeyns, daß alle vernünftigen Weſen ihre Einheit in der allgemeinen objectiven Vernunft haben. Wo aber Vernunft iſt, iſt auch Freiheit. Wie Gott in den von ihm geſchaffenen vernünftigen Weſen die ſubjective Vernunft ſich ſelbſt, als der objectiven, gegenüberſtellt, ſo ſind die vernünftigen Weſen ganz beſonders, ſofern ſie frei ſind, das von Gott Unterſchiedene. In dieſem durch die Freiheit geſezten Unterſchied muß ſich daher Gott mit ſich ſelbſt vermitteln. Es fragt ſich daher, wie kann die Freiheit dieſes Vermittelnde ſeyn? Die Vermittlung geht von der Perſon Chriſti aus, und zwar iſt hier erſt der Punct, wo ſie ihre beſtimmtere hiſtoriſche Bedeutung in dem Syſtem des Origenes erhält. Iſt Chriſtus, als Logos, nur das in der Menſchheit wirkende, allgemein vernünftige Princip, ſo ſtellt ſich uns dagegen ſeine wahrhaft menſchliche Seite erſt in der Freiheit dar, durch die er ſich als freies, ſittliches Subject bethätigt. Was in der Freiheit der vernünftigen Weſen an ſich als Möglichkeit geſezt iſt, iſt im Menſchen, ſofern er Seele iſt, zur Wirklichkeit geworden. Der Menſch iſt ja, ſeinem ſubſtanziellen Weſen nach, der zur Seele abgekühlte Geiſt [41]). Wenn daher Chriſtus nicht blos

41) De princ. II. 8, 3.: *Nomen animae* (ψυχη) *a refriges-*

Gott, was er als Logos ist, seyn soll, sondern auch Mensch, so muß er als Mensch vor allem eine menschliche Seele haben. Der Grund aber, warum eine bestimmte menschliche Seele, als die Seele Jesu, in die unmittelbarste und innigste Verbindung mit dem Logos kam, liegt in der Freiheit des Willens. Wie die von Gott geschaffenen vernünftigen Wesen, welche Menschen wurden, ihre Freiheit dadurch bethätigten, daß sie von ihrer ursprünglichen Einheit sich lostrennten, und ebendadurch als Seelen aus der höhern Welt in die untere herabkamen, so ist ihnen auch in diesem Zustande des Abfalls von Gott in ihrer Freiheit das Vermögen geblieben, sich mit dem Logos, an welchem sie als logische Subjecte ihrer Natur nach participiren, sich näher zu vereinigen. Was nun bei allen andern Seelen nur relativ, nur in höherem oder geringerem Grade stattfindet, ist bei der Seele Jesu auf absolute Weise. Sie ist durch die ungetheilte Richtung und die nie erlöschende Glut ihrer Liebe von Anfang an so unzertrennlich mit dem göttlichen Logos verbunden, daß sie ganz in das Wesen desselben übergegangen ist, daß beide nicht mehr zwei, sondern wesentlich Eins sind, und was zuerst nur freie Selbstbestimmung des Willens war, zur Natur geworden ist [42]). Origenes erläutert dieses völlige Einssein

---

cendo de statu divinore ac meliore dictum, translatum inde, quod ex calore illo naturali et divino refrixisse videatur. In demselben Zusammenhang sagt Origenes weiter nach dem griechischen Text bei Justin. ad Men.: παρὰ τὴν ἀπόπτωσιν καὶ τὴν ψῦξιν τὴν ἀπὸ τῆ ζῆν τῷ πνεύματι, γέγονεν ἡ νῦν γενομένη ψυχή, ἅσα καὶ δεκτικὴ τῆς ἐπανόδε τῆς ἐφ' ὅπερ ἦν ἐν ἀρχῇ. — νᾶς πῶς ἂν γέγονε ψυχή, καὶ ψυχὴ κατορθωθεῖσα γίνεται νᾶς. Origenes leitet den Namen ψυχὴ von ψύχεσθαι, erkalten, ab. Die zum Wesen der Seele gehörende Kälte ist das Negative ihrer Natur.

42) De princ. II. 6, 3. f.: *Cum (unigenitus Dei) invisibilis Dei ipse sit imago invisibilis, participationem sui universis*

der menſchlichen Seele Jeſu mit dem göttlichen Logos durch das Beiſpiel eines vom Feuer durchdrungenen Eiſens. Wie man an der im Feuer liegenden und durchglühten Eiſenmaſſe nichts Anderes mehr als Feuer ſieht, bei der Berührung nicht

---

rationalibus creaturis invisibiliter praebuit, ita ut tantum ex eo unusquisque participii sumeret, quanto erga eum dilectionis inhaesisset affectu. Verum cum pro liberi arbitrii facultate varietas unumquemque ac diversitas habuisset animorum, ut alius ardentiore, alius tenuiore et exiliore erga auctorem suum amore teneretur, illa anima, de qua dixit Jesus: quia nemo auferet a me animam meam, ab initio creaturae et deinde inseparabiliter et atque indissociabiliter inhaerens, utpote sapientiae et verbo Dei et veritati et luci verae, et totatotum recipiens, atque in ejus lucem splendoremque ipsa cedens, facta est cum ipso principaliter unus spiritus. — Haec anima, quae Christi est, ita elegit diligere justitiam, ut pro immensitate dilectionis inconvertibiliter et atque inseparabiliter inhaereret, ita ut propositi firmitas, et affectus immensitas, et dilectionis inextinguibilis calor, omnem sensum conversionis atque immutationis abscinderet, et quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu jam versum sit in naturam: ita et fuisse quidem in Christo humana et rationabilis anima credenda est, et nullum sensum vel possibilitatem eam putandum est habuisse peccati. Vgl. c. Cels. VI, 47.: *Εἰ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ ἡνῶσθαι φάσκοντες τῇ ἄκρᾳ μετοχῇ τὴν τοῦ Ἰησοῦ ψυχήν, ἐκ ἔτι χωριζομένην ἀπ' ἐκείνου αὐτήν, οὐδὲν θαυμαζόν.* C. 48.: *Τί χαλεπὸν, τῇ ἄκρᾳ καὶ ἀνυπερβλήτῳ κοινωνίᾳ πρὸς τὸν αὐτόλογον τὴν Ἰησοῦ ψυχὴν, καὶ ἁπαξαπλῶς τὸν Ἰησοῦν μὴ κεχωρίσθαι τοῦ μονογενοῦς καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, μηδ' ἕτερον ἔτι τυγχάνειν αὐτοῦ;* III, 41.: *τὸ δὲ θνητὸν αὐτοῦ σῶμα, καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἐν αὐτῷ ψυχὴν, τῇ πρὸς ἐκεῖνον ἑ μόνον κοινωνίᾳ ἀλλὰ καὶ ἑνώσει καὶ ἀναχράσει τὰ μέγιστά φαμεν προσειληφέναι, καὶ τῆς ἐκείνου θειότητος κεκοινωνηκότα εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι.*

mehr die Kraft des Eisens, sondern nur die Glut fühlt, so ist auf ähnliche Weise die Seele Jesu, die wie das Feuer im Eisen, so in der Weisheit, im Worte, in Gott liegt, mit allem ihrem Denken, Fühlen und Thun Gott, und damit hat sie aufgehört, wandelbar und veränderlich zu seyn [43]). So wenig zu läugnen ist, daß eine solche absolute Vereinigung des endlichen Geistes mit dem absoluten in der Idee der Freiheit als eines unendlichen Princips begründet ist, so unbefriedigend erscheint doch diese Theorie von der Person Christi bei näherer Betrachtung. Eine Vereinigung der menschlichen Seele Jesu mit dem göttlichen Logos, wie sie Origenes beschreibt, kann doch nur unter der Voraussezung gedacht werden, daß diese Seele von dem ersten Moment ihres Seyns an dem Logos aufs unzertrennlichste anhing. Dieß hebt daher auch Origenes ausdrücklich hervor, und die absolute Unsündlichkeit, die Christus als Erlöser haben muß, beruht ihm auf dieser ursprünglichen, nie getrübten Liebe seiner menschlichen Seele zum Göttlichen. Allein gerade dieß gehört ja zum wesentlichen Begriff der Seele, daß in ihr die ursprüngliche Liebe zum Guten und Göttlichen erkaltet ist, ebendadurch ist sie ja erst geworden, was sie als menschliche Seele in dieser untern Welt in der Form des menschlichen Daseyns ist [44]). Hieraus ergibt sich nun aber die nothwendige Al-

43) De princ. II. 6, 6.

44) De princ. II. 8, 3.: *Laudabiliter animam poni in scripturis sanctis, require, si facile invenias, culpabiliter autem frequenter occurrit. — Ex quibus omnibus illud videtur ostendi, quod mens de statu suo ac dignitate declinans, effecta vel nuncupata est anima, quae si reparata fuerit et correcta, redit in hoc, ut sit mens.* Die Seele ist das Mittlere zwischen Fleisch und Geist. 8, 4. Wie stimmt nun aber damit zusammen, was Origenes In Joh. XIX, 5. von der Seele Jesu sagt, sie sey ἐμπολιτευομένη τῷ ὅλῳ κόσμῳ ἐκείνῳ (dem κόσμος νοητός) καὶ πάντα αὐτὸν ἐμπε-

ternative: entweder iſt die Seele Jeſu keine menſchliche Seele derſelben Art, wie die übrigen menſchlichen Seelen ſind, und der Logos demnach auch nicht wahrhaft Menſch geworden, oder wenn die Wirklichkeit der menſchlichen Natur in Chriſtus feſtgehalten werden ſoll, hat die Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen in ſeiner Perſon nicht den ſpecifiſchen Character, welchen ſie der Theorie zufolge gehabt haben ſoll: Chriſtus iſt nicht der Gottmenſch im abſoluten Sinne, ſondern nur ſofern die an ſich in jeder menſchlichen Seele liegende Möglichkeit der Vereinigung mit dem Göttlichen in ihm in weit höherem Grade ſich verwirklicht hat, als in irgend einem andern Menſchen. Den hierin liegenden Mangel an innerer Haltung und Conſiſtenz kann die Theorie des Origenes ſelbſt nicht verbergen, indem ſie, im Widerſpruch mit ſich ſelbſt, bald auf die eine, bald auf die andere Seite hinübertritt. Es fehlt bei Origenes nicht ganz an Andeutungen des Bewußtſeyns der Conſequenz, daß auch Jeſus durch die Menſchwerdung der Berührung mit dem Unreinen ſich nicht ganz habe entziehen können, daß auch er, wie alle andern Menſchen, einer Reinigung für ſich ſelbſt bedurft habe [45]). Hätte er dieſen Gedanken weiter verfolgt, ſo hätte er zu der beſtimmten Ueberzeugung führen müſſen, daß die vorausgeſezte abſolute Unſündlichkeit des Gottmenſchen dem Begriffe der menſchlichen Natur, wie er ihn ſelbſt beſtimmte, widerſtreitet, und er würde ſich weit mehr veranlaßt geſehen haben, die Perſon Chriſti der Reihe der übrigen Menſchen näher zu bringen, als ihn ſchlechthin über ſie hinauszuſtellen. Allein die weit überwiegende Richtung ging bei ihm

---

φερχομένη, καὶ χειραγωγῆσα ἐπ' αὐτὸν τῆς μαθητευομένης, und XX, 17. ἡ μὲν τῷ Ἰησοῦ ψυχὴ ἐν τῇ ἑαυτῆς τυγχάνουσα τελειότητι ἐν θεῷ καὶ τῷ πληρώματι ἦν, καὶ ἐκεῖθεν ἐξεληλυθυῖα ἀνέλαβε τὸ ἐκ τῆς Μαρίας σῶμα?

45) Vgl. Hom. in Luc. XIV. in Levit. IX, 5.

mmer auf diese leztere Seite, auf welcher ihm, gleichfalls in Folge der Voraussezungen, von welchen er ausging, die Menschheit Christi zulezt in eine wahrhaft doketische Ferne entschwinden mußte. Da er in seinem, alles auf die Grundidee der göttlichen Gerechtigkeit und der sich selbst bestimmenden menschlichen Freiheit beziehenden System auch die Beschaffenheit des Leibes durch die Würdigkeit der Seele bedingt seyn ließ, so mußte er in demselben Verhältniß, in welchem er sich die Seele Jesu als eine von den übrigen menschlichen Seelen verschiedene dachte, einer solchen Seele auch einen um so edleren und herrlicheren Leib als Organ zuschreiben. Der Leib Christi ist ebenso in die göttliche Natur verklärt, wie die Seele aufs innigste vom Logos durchdrungen ist, er hat eine ätherische Reinheit und himmlische Schönheit, deren heller strahlender Glanz schon während des irdischen Lebens Jesu in einzelnen Momenten hervorleuchtete, nach der Auferstehung aber vollends die ihn noch umgebende Hülle durchbrach, und seit der Himmelfahrt ist er nun so sehr aller irdischen Bande enthoben und in das Wesen der Gottheit übergegangen, daß der Erlöser jezt nicht mehr Mensch, sondern ganz Gott, der Menschensohn nichts mehr von dem Logos Verschiedenes, sondern derselbe mit ihm ist [46]). Was aber

46) Thomasius a. a. O. S. 209. f. Vgl. Gieseler Commentatio, qua Clementis Alexandrini et Origenis doctrinae de corpore Christi exponuntur. Gött. 1827. Das Resultat Gieseler's ist (S. 21.): *Videmus utrumque, Clementem et Origenem, ab eodem principio ad singulares sed inter se diversas de Christi corpore sententias delapsos esse: Clemens, ut corpus illud perfectissimum Verbi instrumentum esset, ab eo omnia, quae inhabitante Deo indigna, eique impedimento esse viderentur, abesse jubet* (nämlich die πάθη ἀδιάβλητα καὶ φυσικά, wie Hunger und Durst und dergleichen, die Clemens in Christus nicht annahm, da er in Christus keine menschliche Seele, wie Origenes, voraus-

auf dieſe Weiſe am Ende hervortritt, iſt nichts anders als der eigentliche ſubſtanzielle Character ſowohl des menſchlichen Leibes Chriſti, als ſeiner Menſchheit überhaupt, eine Seele, welcher gerade das ſpecifiſche Merkmal fehlt, die die Seele der übrigen Menſchen zu einer menſchlichen Seele macht, welche aus der höhern überſinnlichen Region, welcher ſie ihrem ganzen Weſen nach angehört, ebenſowenig in dieſe untere ſinnliche herabkommen kann, als es der Gottheit möglich iſt, zur Menſchheit herabzuſteigen, und ein Leib, welcher ſo weſentlich andere Eigenſchaften hat, als ſonſt menſchliche Leiber haben, iſt nichts wahrhaft Menſchliches, ein bloßes Accidens der göttlichen Subſtanz, welcher es zur leichten

---

ſezte). *Origenes autem illud virtute quadam ornat, qua corpore, per quod Verbum se manifestaret, opus esse censet, uterque autem corpus vere humanum esse nullus dubitat.* Welche Einſchränkung erleidet aber dieſer leztere Saz, wenn doch zugegeben werden muß, als Lehre des Origenes, *singularem hanc virtutem a conditore, qui materiam qualitatibus pro arbitrio exornare posset, Christi corpori inditam esse, ut forma mutabili uteretur, et ab aliis aliter, prout quisque dignus esset, Christoque placeret, videretur. Hinc factum esse, ut alii nihil augustius in eo cernerent — ut aliis autem splendidum et admirabile illud appareret, et Verbi inhabitantis majestas magis minusve in corpore ejus exsplendesceret. — Forma autem hac mutabili Christum usum esse, ut suos genuinae suae formae intuendae idoneos redderet.* Ein ſolches *corpus mutabile* iſt kein menſchlicher Leib, ſo oft auch ſeine Identität mit dem gewöhnlichen menſchlichen Leib entweder ausdrücklich verſichert oder wenigſtens vorausgeſezt wird, und es kommt hier nicht darauf an, was Origenes in andern Stellen behauptete, ſondern nur darauf, was er mit Recht behaupten konnte, wenn er dem menſchlichen Leib Chriſti die weſentlichſten Eigenſchaften eines menſchlichen Leibs ſo entſchieden, wie nicht geläugnet werden kann, abſprach.

sinnlichen, bald mehr bald minder durchsichtigen, Hülle dient, ein schon von Anfang an verschwindendes Moment, das zulezt, ganz der Natur der Sache gemäß, jeden Schein einer selbstständigen Realität verliert.

Wie es sich nun aber auch mit der Consequenz der Theorie des Origenes verhalten mag, in jedem Fall haben wir die in Christus mit dem göttlichen Logos aufs innigste verbundene menschliche Seele als den Mittelpunct des geistigen Processes anzusehen, in welchem die aus ihrer Einheit mit Gott herausgetretenen und von ihrem an sich göttlichen Seyn abgefallenen Seelen mit dem göttlichen Princip sich wieder zusammenschliessen, das ihre wahre und wesentliche Natur ist. Die in der Seele Jesu schon geschehene Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen ist der Anfang einer Bewegung, die sich auf alle andern Seelen erstrecken, und sie zu der Einheit, aus welcher sie in den mannigfaltigsten Abstufungen herausgefallen und in den größten Unterschied unter sich selbst auseinandergegangen sind, zurückführen soll [47]), und das Princip dieser Bewegung ist, wie schon bei der Seele Jesu [48]), so auch bei allen andern die freie Bestimmung des Willens. Es ist der innere Zug der gottverwandten Natur, der die vernünftigen Wesen bestimmt, sich zu der absoluten Vernunft zu erheben, und nur in ihr, als ihrem wahren Selbst, ihre innere Befriedigung zu finden, und alles, was Christus als Erlöser gewirkt hat, dient nur dazu, diesen freien innern Trieb des die Einheit mit sich selbst suchenden Geistes zu wecken und zu beleben.

47) C. Cels. III, 28.: Ἀπ' ἐκείνης ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνγραίνεσθαι φύσις, ἵν' ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τὸ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν, ἀναγόντα ἐπὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν φιλίαν καὶ τὴν πρὸς ἐκεῖνον κοινωνίαν.

48) De princ. II. 6, 4. bei Iustin. ad Men.: διὰ τοῦτο καὶ ἄνθρωπος γέγονε Χριστός, ὃς ἀνδραγαθήματος τύχοι.

Das lezte und höchſte Ziel dieſes allgemeinen geiſtigen Proceſſes iſt die Vereinigung des endlichen Geiſtes mit Gott, oder dem abſoluten Geiſt. Die bekannte Lehre des Origenes von der Wiederbringung aller Dinge iſt ein ſehr weſentlicher Schlußſtein ſeines Syſtems. Wie Origenes von der Einheit aller Weſen in Gott ausgeht, ſo muß dem Anfang das Ende entſprechen [49]). In der Mitte zwiſchen dieſen beiden äuſſerſten Puncten bewegt ſich die Freiheit der geſchaffenen endlichen Geiſter in dem weiteſten Spielraum. So ſehr aber Origenes die ganze Entwicklung des Weltlaufs nur durch die freieſte Selbſtbeſtimmung aller vernünftigen Weſen bedingt ſeyn läßt, ſo entſchieden ſteht ihm die Ueberzeugung feſt, daß die Freiheit aller ihre Richtung zulezt nur zu dieſem Einen Ziele nehmen könne. Dieſe Ueberzeugung kann nur auf der Vorausſezung beruhen, daß die Vernunft, wie ſie in allen vernünftigen Weſen eine und dieſelbe iſt, ſo auch aus allen noch ſo großen Differenzen [50]) zu ſich zurückkehren, und zur Einheit mit ſich ſelbſt ſich ausgleichen muß. Das iſt die Macht des durch Chriſtus, den Erlöſer, in der Menſchheit geweckten Selbſtbewußtſeyns. Seitdem in ihm die objective Vernunft in das Bewußtſeyn der Menſchheit eingetreten iſt, iſt ſie auch das alles beherrſchende Princip, das alles Vernünftige an ſich ziehen und zulezt alles der Vernunft Widerſtrebende überwinden muß [51]). Darum iſt die Welt in der

---

49) De princ. I. 6, 2.: *Semper similis est finis initiis, et ideo, sicut unus omnium finis, ita unum omnium debet intelligi initium.*

50) Selbſt der Teufel iſt ja, als freies, vernünftiges Weſen, nach Origenes, davon nicht ausgeſchloſſen. Vgl. Thomaſius, Orig. S. 171. f. 187.

51) C. Cels. VIII, 72.: Ἡμεῖς τῆς λογικῆς φύσεώς φαμεν ὅλης κρατῆσαί ποτε τὸν λόγον, καὶ μεταποιῆσαι πᾶσαν ψυχὴν εἰς τὴν ἑαυτῆ τελειότητα, ἐπὰν ἕκαστος ψιλῇ χρησάμενος τῇ ἐξουσίᾳ ἕληται ἃ βούλεται, καὶ γένηται ἐν οἷς εἵλετο· — πάντων γὰρ τῶν ἐν τῇ

ganzen Mannigfaltigkeit der Verhältniſſe ein lebendiger Organismus, in welchem alle Glieder von demſelben Geiſte bewegt und regiert werden, und Gott, der das All der Welt durch ſeine Weisheit künſtleriſch geordnet und alles ſo verbunden hat, daß alles zu demſelben Ziele der Vollendung fortſchreitet und zuſammenſtrebt, iſt die allgemeine Vernunft ſelbſt, die niemals in Widerſpruch mit ſich ſelbſt kommen kann [52]). Iſt dieſer Theil der Vollendung des Weltlaufs erreicht, ſo iſt Gott alles in allem, und alles in allem ſo, daß er auch alles in allem Einzelnen iſt. Alles in allem Einzelnen wird er aber ſo ſeyn, daß alles, was der von jeder Befleckung der Sünde gereinigte Geiſt fühlt, denkt und erkennt, Gott iſt, daß dieſer nichts Anderes mehr als Gott ſieht, nichts Anderes als Gott in ſich faßt, und Gott das Maaß und die Norm ſeiner ganzen Thätigkeit iſt, und ſo wird Gott Alles ſeyn. Es wird keinen Unterſchied des Guten und Böſen mehr geben, weil es nirgends mehr ein Böſes giebt, es wird niemand mehr von dem Baum der Er-

---

ψυχῇ κακῶν δυνατώτερος ὢν ὁ λόγος καὶ ἡ ἐν αὐτῷ θεραπεία προσάγει κατὰ βάλησιν θεῷ ἑκάστην αὐτήν, καὶ τὸ τέλος τῶν πραγμάτων ἀναιρεθῆναί ἐστι τὴν κακίαν.

52) De princ. II. 1, 2.: *Deus per ineffabilem sapientiae suae artem omnia, quae quoquomodo fiunt, ad utile aliquid et ad communem omnium transformans ac reparans profectum, has ipsas creaturas, quae a semet ipsis in tantum animorum varietate distabant, in unum quemdam revocat operis studiique consensum, ut diversis licet motibus animorum unius tamen mundi plenitudinem perfectionemque consumment, atque ad unum perfectionis finem varietas ipsa mentium tendat. Una namque virtus est, quae omnem mundi diversitatem constringit et continet. — Universum mundum velut animal quoddam immensum atque immane aptandum, quod quasi ab una anima virtute Dei ac ratione teneatur.*

kenntniß des Guten und Böſen zu eſſen begehren, weil jeder auf immer im Guten ſteht, und Gott jedem Alles iſt [53]). Wie Vater und Sohn Eins ſind, der Erlöſer zuletzt ganz Gott iſt, ſo ſind auch alle Einzelnen mit dem Vater und Sohn Eins [54]). Das immanente Verhältniß, in welchem Gott als Vater, Sohn und Geiſt zu ſich ſelbſt ſteht, umfaßt jezt alle vernünftigen Weſen, in jedem Einzelnen iſt Gott auf dieſelbe Weiſe mit ſich Eins, wie er im Sohn und Geiſt mit ſich Eins iſt, und wenn früher, ſo lange der Weltlauf ſich erſt noch entwickelte, Vater, Sohn und Geiſt, wenigſtens in Hinſicht ihrer Wirkſamkeit, in dem Verhältniß der Subordination zu einander ſtunden, ſo muß auch dieſer Unterſchied ſich aufheben, und die Wirkſamkeit des Geiſtes, die zwar beſchränkter als die des Sohnes, aber um ſo intenſiver war, da ſie ſich nicht auf die vernünftigen Weſen überhaupt, ſondern nur auf die Heiligen erſtreckte, muß zulezt ebenſo allgemein ſeyn, als die des Sohnes und Vaters. Gemäß dem Verhältniß, in welchem Vater, Sohn und Geiſt zu einander gedacht werden müſſen, kann in letzter Beziehung nur der Geiſt das Princip ſeyn, in welchem alles zu Gott zurückkehrt und Gott alles in allem iſt. Er iſt alles in allem, wenn er als Geiſt mit ſich ſelbſt Eins iſt. Darum iſt die Vollendung des Weltlaufs die vollkommene Durchdringung des geiſtigen Princips. Alle Creatur wird von dem Dienſte des vergänglichen Weſens befreit, von der Körperlichkeit, an welcher der Tod haftet, und ſelbſt die Materie wird zulezt vergeiſtigt und in diejenige Subſtanz verwandelt, welche beſſer als alles iſt, in das göttliche Weſen, das das voll-

53) De princ. III. 6, 3. vgl. 6, 1.

54) De princ. III. 6, 1. (nach Hieron.): *scire debemus, quod sit Deus, et quid sit futurus in fine Salvator, et quomodo in sanctis similitudo patris et filii repromissa sit, quomodo in se illi unum sunt, sic et isti in eis unum sint.*

kommenſte iſt [55]). Die von Gott geſchaffene Materie wird zuletzt in Gott wieder zurückgenommen. Alles, was auſſerhalb Gott und nicht an ſich Geiſt iſt, die materielle Welt und das fleiſchliche, ſinnliche Leben, hat nur den Zweck, den Geiſt mit ſich ſelbſt zu vermitteln. Was Origenes vom Logos ſagt, daß er, an ſich Logos, Fleiſch geworden ſey, um durch die Vermittlung ſeiner fleiſchlichen Natur die Seelen der Menſchen zur Anſchauung deſſen zu führen, was er vor ſeiner Fleiſchwerdung war [56]), iſt der allgemeine Gang dieſes Selbſtvermittlungsproceſſes des Geiſtes. Der Logos iſt ſelbſt nur die ideelle Einheit aller vernünftigen Weſen, die, aus ihrem Anſichſeyn heraustretend, ſich zum leiblichen Leben beſtimmen, um durch die Vermittlung ihrer fleiſchlichen Natur und die dadurch bedingte Entwicklung ihres immanenten vernünftigen Princips zum concreten Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes hindurchzudringen.

Es iſt bekannt, wie vieles ſchon die alte Kirche in dem Syſtem des Origenes fand, was ſie mit dem eigenthümlichen Character des chriſtlichen Bewußtſeyns nicht vereinigen zu können glaubte. Am meiſten Anſtoß nahm man an der Lehre des Origenes von der Präexiſtenz der Seelen und der einſtigen Wiederbringung aller Dinge, um welcher willen ja über Origenes ſogar noch lange nach ſeinem Tode das Verdammungsurtheil der Kirche ausgeſprochen wurde. In der

---

55) Vgl. Thomaſ. a. a. O. S. 257.

56) C. Cels. VI, 68.: *Τίς ἄλλος σῶσαι καὶ προσαγαγεῖν τῷ ἐπὶ πᾶσιν θεῷ δύναται τὴν τῆ ἀνθρώπῳ ψυχήν, ἢ ὁ θεὸς λόγος; ὅστις ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν ὢν ἐγένετο σάρξ, ἵνα χωρηθῇ ὑπὸ τῶν μὴ δυναμένων αὐτὸν βλέπειν, καθὸ λόγος ἦν, καὶ πρὸς θεόν ἦν· καὶ σωματικῶς γε λαλήμενος, καὶ ὡς σάρξ ἀπεγγελλόμενος, ἐφ' ἑαυτὸν καλεῖ τὸς ὄντας σάρκα, ἵν, αὐτὸς ποιήσῃ πρῶτον μορφωθῆναι κατὰ τὸν λόγον τὸν γενόμενον σάρκα, καὶ μετὰ τῦτο αὐτὸς ἀναβιβάσῃ ἐπὶ τὸ ἰδεῖν αὐτὸν, ὅπερ ἦν πρὶν γίνηται σάρξ.*

That kann dieſes Urtheil der alten Kirche nicht für ungegründet gehalten werden; von unſerem Standpunct aus können wir es ſo beſtimmen: der platoniſche Gegenſaz zwiſchen Idee und Wirklichkeit ſey auch im Syſtem des Origenes nicht ſo verſöhnt und ausgeglichen, wie es das chriſtliche Bewußtſeyn fordert. Das Weſentliche des chriſtlichen Princips iſt nicht blos die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen; ſondern auch, daß das Band dieſer Einheit in dem unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn des Menſchen geknüpft iſt, daß das Subject in der concreten Wirklichkeit ſeines Selbſtbewußtſeyns ſich mit Gott Eins und verſöhnt wiſſen darf. Dieſe Einheit des Göttlichen und Menſchlichen iſt aber in dem Syſtem des Origenes immer nur eine über das Bewußtſeyn hinausliegende, eine für das Bewußtſeyn des Subjects jenſeitige, transcendente. An ſich zwar iſt der Menſch mit Gott Eins, aber ſofern er Menſch iſt, iſt er ja aus dieſer Einheit mit Gott herausgefallen, das, was ihn zum Menſchen macht, ſeine menſchliche Seele, iſt auch die Negation ſeines Einsſeyns mit Gott, und die Wirklichkeit des Lebens, in welcher er das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt hat, iſt für ihn nur ein Ort der Strafe, wo aber das Bewußtſeyn der Schuld und Strafe iſt, kann auch keine Verſöhnung und Einheit mit Gott ſeyn. Die Wirklichkeit, in welcher er lebt, und ſein eigenes Selbſt in ihr, ſteht ihm daher immer als etwas Fremdes, ſeinem wahren ſubſtanziellen Seyn Widerſtreitendes gegenüber, und wenn auch dieſer Zuſtand in der Welt der Gegenwart nur eine Folge der Selbſtbeſtimmung ſeiner Willensfreiheit ſeyn ſoll, ſo kann er ſich nicht einmal als das Subject eines, ſein ganzes Seyn beſtimmenden, Willensacts betrachten, da dieſer Act ſelbſt ein für ſein Bewußtſeyn ſchlechthin jenſeitiger iſt. So ſieht er ſich nun wie durch eine feindliche Gewalt in dieſe ihm ſtets fremde Welt herabgeſtoſſen, die, ſo lange er in ihr iſt, für ihn nie aufhören kann, ein Ort der Strafe zu ſeyn, und wie Chriſtus, der

Erlöser, als fleischgewordener Logos, in die wahre reale Gemeinschaft des Fleisches nicht eingehen konnte, so ist für den Menschen die Erlösung erst dann wahrhaft vollbracht, wenn er von allem, was an ihm fleischlich und menschlich ist, völlig frei geworden ist. Statt daß demnach der Mensch die substanzielle Wahrheit seines Daseyns in der immanenten Gegenwart seines Selbstbewußtseyns hat, löst sich ihm diese Gegenwart auf der einen Seite in eine jenseitige Vergangenheit, auf der andern in eine ebenso jenseitige Zukunft auf, und diese Spaltung des Selbstbewußtseyns in zwei so weit auseinanderliegende Seiten hebt den wahren Begriff des Subjects auf. Was das Subject seinem substanziellen Seyn nach ist, liegt für dasselbe immer nur jenseits, dort in einer Vergangenheit, in welcher es noch nicht menschliches Subject war, hier in einer Zukunft, in welcher es nicht mehr menschliches Subject seyn wird. Wie es in seinem vorzeitlichen Seyn an sich mit Gott Eins war, so wird es in seinem künftigen in das Wesen Gottes übergehen [57]). Zum wahrhaft selbstbewußten, sich mit Gott Eins wissenden, aber in dieser concreten Einheit sich auch von Gott unterscheidenden Subject wird also der Mensch hier nie. Er hat sich noch nicht zur wahren Realität seines Seyns erhoben, und Gott ist noch nicht zum Selbstbewußtseyn des Menschen hin-

57) Vgl. Thomasius a. a. O. S. 172.: „Der endliche Geist wird vergottet, θεοποιεῖται. Gott vertilgt alle Menschen, ἵνα τὸ εἶναι ἄνθρωποι ἀποθέμενοι γένωνται θεοί. Sel. in Psalm. p. 576. in Rom. II, 14. III, 1. „Ich will den Menschen vertilgen," *ut videatur Deus delens eum, secundum hoc, quod homo est, post haec facere eum Deum tunc cum erit Deus omnia in omnibus.* Fragm. in Luc. V. III, p. 981." Auch nach Plotin sieht sich die Seele im Zustande der höchsten Seligkeit, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα. Thomas. a. a. O. S. 349.

durchgedrungen, er ist noch nicht wahrhaft Mensch geworden, wie ja auch Christus bei Origenes kein wahrer, wirklicher Mensch ist. So bedeutungsvoll in der Lehre des Origenes von Gott die Bestimmung ist daß die Welt als Moment des göttlichen Selbstbewußtseyns nur eine endliche seyn kann, so auffallend ist, wie er mit dieser ächt speculativen Idee der Vermittlung des Unendlichen durch das Endliche nur auf halbem Wege stehen bleibt. Wird das Selbstbewußtseyn Gottes durch die Welt als eine endliche vermittelt, so muß sich Gott mit der Welt Eins wissen. Was aber in der Welt mit Gott Eins seyn kann, ist nur der Geist, somit, da die Welt selbst eine endliche ist, der endliche Geist. Nur der endliche Geist ist sowohl das von Gott als dem absoluten Geist Unterschiedene, als auch das mit ihm Identische. Zu dieser Identität des endlichen Geistes mit dem absoluten geht aber Origenes nicht fort, indem er nur bei der Endlichkeit der Welt, als dem nothwendigen Moment des göttlichen Selbstbewußtseyns, stehen bleibt, ohne von der Welt den Menschen, als den endlichen Geist, zu unterscheiden, und diesen Unterschied in der Idee Gottes speculativ zu begründen. Deßwegen hat nun auch die Menschwerdung des Logos keine eigentlich speculative Bedeutung in seinem System, sie ist durch den Zusammenhang des Systems nicht weiter begründet, sondern steht nur in einem äusserlichen Verhältniß zu demselben. Ist der Sohn, wie Origenes den Begriff desselben ächt philonisch bestimmt, als die selbstständige Weisheit der Inbegriff der göttlichen Ideen, der Urbilder der gesammten Schöpfung, nach welchen alles geschaffen worden ist, und insofern die Welt selbst, wenn auch nicht diese sinnliche, materielle, aus Himmel und Erde bestehende Welt, die erst durch den Abfall entstanden ist, sondern die obere, wahre, in der das Uebersinnliche wohnt, und deren wunderbare Schönheit nur von dem reinen Herzen geschaut werden kann, die intelligible Welt, die in dem höchsten Verstande ist, und

die Wahrheit und das Gute der gegenwärtigen ist [58]), so hätte er, wenn er die Endlichkeit als ein wesentliches Moment des göttlichen Selbstbewußtseyns festgehalten hätte, die endliche Welt und den endlichen Geist als eine nothwendige Selbstbestimmung des in der idealen Welt oder dem Sohne sich offenbarenden Gottes betrachten müssen. Allein, wenn er auch die Einheit des Endlichen und Unendlichen in das göttliche Selbstbewußtseyn, ächt speculativ, sezt, so wird ihm das Endliche, statt die Selbstbestimmung des Unendlichen und die nothwendige Vermittlung desselben mit sich selbst zu seyn, immer wieder der bloße Abfall vom Unendlichen und der Gegensaz zu demselben. So bleiben Unendliches und Endliches, Idee und Wirklichkeit, Göttliches und Menschliches stets unversöhnt und unvermittelt, aller Friede mit Gott, alle Versöhnung und Einheit mit ihm liegt nicht in der Wirklichkeit der Gegenwart, sondern nur über sie hinaus, hier wie dort in einer dem Bewußtseyn unerreichbaren mythischen Ferne, und was die immanente Wahrheit des mit dem Absoluten sich Eins wissenden Geistes seyn sollte, soll erst in dem ewig sich wiederholenden Kreislauf entstehender und vergehender Welten sich realisiren, welcher nie zu einem stehenden Resultat kommen kann, da er auf einer sich selbst widerstreitenden Idee beruht. Auf der einen Seite soll alle Freiheit der individuellen Geister in der Einheit des göttlichen Wesens untergehen, auf der andern treibt dasselbe Freiheitsprincip die in die Einheit Gottes zerflossenen Geister doch wieder aus ihr heraus, um in einer neu geschaffenen Welt einen neuen Spielraum für ihre Willensthätigkeit zu finden, und während die jedesmal geschaffene Welt den ganzen Inhalt des göttlichen Denkens erschöpft haben soll, kann es, wenn nicht der Zufall zum Princip der Welt erhoben wer-

58) In Joh. II, 12. I, 22. XIX, 5. De princ. I. 2, 2. Vgl. Thomas. a. a. O. S. 131. f.

den ſoll, doch nur dieſelbe Nothwendigkeit des göttlichen Denkens ſeyn, aus welcher eine immer neue Reihe endlicher Welten hervorgeht. Dieß ſind Widerſprüche, die das Syſtem, ſo wenig es der Wahrheit des chriſtlichen Bewußtſeyns entſpricht, ebenſowenig zu ſeiner feſten Haltung und Conſiſtenz kommen laſſen [59]).

---

59) Blickt man von dem Schlußpunkte des Syſtems auf das Ganze zurück, ſo muß ſich die Frage aufdringen, wie bei Origenes von einem Ende der Welt die Rede ſeyn kann, wenn es doch keinen Anfang der Welt geben ſoll, wie Origenes eine unendliche Reihe entſtehender und vergehender Welten annehmen konnte, wenn er doch jeden zeitlichen Anfang aus dem Grunde verwarf, weil in Gott keine Veränderung gedacht werden könne? Schon Methodius hat gegen Origenes die Einwendung gemacht: Wenn das Uebergehen vom Nichtſchaffen zum Schaffen eine Veränderung in Gott hervorbringe, ſo müſſe auch das Uebergehen vom Schaffen zum Nichtſchaffen eine ſolche bewirken, nun habe aber Gott einmal aufgehört zu ſchaffen, als nämlich die Welt vollendet war, und Origenes gebe ſelbſt nicht zu, daß er dadurch eine Veränderung erlitten habe, alſo müſſe er auch zugeben, daß Gott durch den Anfang des Schaffens nicht verändert worden ſey (Phot. cod. 235). Neander ſieht hierin nur einen Beweis der Unfähigkeit des Methodius, den Origenes zu verſtehen, er habe nicht bedacht, daß dem Origenes der Begriff der Welterhaltung der Begriff einer fortgehenden Schöpfung geweſen ſey (Allg. Geſch. der chr. Rel. u. Kirche. I, 3. S. 985). Allein wenn auch dadurch die Einwendung des Methodius in ihrer nächſten Form beſeitigt iſt, ſo fragt ſich erſt wieder, wie eine fortgehende Weltſchöpfung ſich mit der Lehre von einem Ende der Welt vereinigen läßt. Denn dieſe Lehre ſtellt Origenes ausdrücklich auf (De princ. II. 3, 5. III. 5, 1. 2. 3.). Origenes glaubt zwar, indem das Ende der Welt immer wieder der Anfang einer neuen Welt iſt, in der Annahme einer unendlichen Zahl ſucceſſiv auf einander folgender Welten eine Löſung des Widerſpruchs zu finden, daß Gott einerſeits von Ewigkeit her als Schöpfer ſich offenbaren muß, andrerſeits die

Welchen transcendenten Character das System des Origenes im Ganzen an sich trägt, geht hieraus deutlich her-

---

Welt nach Umfang und Dauer nur endlich seyn kann. Wenn aber das ewige Schaffen Gottes selbst nur der ewige Wechsel entstehender und vergehender Welten ist, so muß man erst wieder fragen, wie dieser stete Wechsel zu der von Origenes nicht minder behaupteten absoluten Unveränderlichkeit Gottes sich verhält, und wenn nun Origenes sogar die Nothwendigkeit einer unendlichen Reihe von Welten, von welchen jede nur eine endliche seyn kann, dadurch begründet, daß der Gegenstand des göttlichen Wissens und Bewußtseyns nicht das schlechthin Unendliche, sondern nur das Endliche seyn kann, so wird ja eben dadurch geradezu Endlichkeit, Wechsel, Veränderung in das Wesen Gottes selbst gesetzt. Es ist klar, daß Gott, der Schöpfer stets wechselnder Welten, nicht der absolut Unveränderliche seyn kann, aber auch die Behauptung, daß Gott wegen der nothwendigen Schranke seines Bewußtseyns immer nur eine endliche Welt schaffen könne, hebt sich von selbst wieder auf, wenn man bedenkt, daß doch auch die schon vergangenen Welten aus dem Bewußtseyn Gottes nicht völlig entschwunden seyn können. Was soll man sich aber überhaupt unter dieser steten Succession endlicher Welten denken? Von selbst fallen sie ja immer wieder in dem gemeinsamen Begriffe der Endlichkeit zusammen, und das Successive, das sie sowohl trennt als verbindet, ist nur die zeitliche Form der Endlichkeit selbst. Die behauptete Nothwendigkeit einer Succession endlicher Welten ist daher nur das nothwendige Ineinanderseyn des Endlichen und Unendlichen, das von Origenes, was gleichfalls beachtet zu werden verdient, vom Standpunct des Bewußtseyns aus betrachtet wird, und diese Einheit des Endlichen und Unendlichen ist mit Recht als der tiefste, obgleich nicht durchgebildete Gedanke seines Systems anzusehen, als das eigentliche Princip desselben. Man hat die Eine, den Mittelpunct des Ganzen ausmachende Idee, oder das Princip des Systems des Origenes auf verschiedene Weise zu bestimmen gesucht. Münscher, Gieseler u. a. sezen es in die beiden Säze, daß Gott das vollkommenste Wesen sey, und daß alle vernünftigen Creaturen vollkomme-

vor. Ueberall ſtrebt es über den Boden der Gegenwart und objectiven Wirklichkeit in Regionen hinaus, in welchen der

---

ne Freiheit des Willens haben. Thomaſius, welchem dieß nicht genügt, ſagt, an Mosheim ſich anſchließend, es ſey die Idee von Gott, die Idee des abſolut Seyenden, der als ſolcher der Eine Gute und Gerechte ſey. Ausgehend von dem Gedanken, daß das Höchſte und Erſte auch das allein Reale, das wahrhaft Seyende und deßhalb der Urgrund alles Andern ſeyn müſſe, entferne er von ihm alle Beſchränkungen, alle Prädicate und Merkmale, die dem Gewordenen adhäriren, und komme ſo zu dem Begriffe der reinen abſtracten Einheit, des einfachen Seyns. Dieſes faſſe er nun ſeinem innern Weſen nach als das Gute, Vollkommenſte, in Beziehung auf die Mannigfaltigkeit des Endlichen als das Gerechte, als das abſolut ſich ſelbſt Gleiche in ſeinem Verhalten gegen das Ungleiche und Verſchiedene, als das ewig ſittliche Geſez, das über der Welt walte, und jedem einzelnen Weſen ſeine Stelle nach Würdigkeit beſtimme. Beides das Gute und Gerechte, ſeyen daher weſentlich Eins, ſie ſeyen daſſelbe Ev, wie es in ſich und nach außen hin ſey (Orig. S. 48 f.). Die Betrachtung geht hier zwar tiefer in das Weſen des Syſtems ein, erſchöpft aber die Sache nicht. Iſt Gott der an ſich Gute, ſo iſt zwar ſeine Güte das Princip der Weltſchöpfung, und ſeine Gerechtigkeit das Geſez der Weltordnung und Weltentwickelung, das alle Differenzen und Gegenſäze der beſtehenden Welt ausgleicht und zur Einheit aufhebt, dadurch nämlich, daß er ſie in das adäquate, durch die Idee der Gerechtigkeit beſtimmte Verhältniß zum abſoluten Weſen Gottes ſezt. Allein woher jene Differenzen und Gegenſäze ſelbſt kommen, wird dadurch noch nicht erklärt; die göttliche Gerechtigkeit hat ſie zwar, ſofern ſie ihr Object ſind, zur nothwendigen Vorausſezung, ihr Urſprung und Daſeyn ſelbſt aber kann aus ihr nicht begriffen werden, und es erſcheint daher auch dieſe Beſtimmung des Princips des Syſtems als eine unzureichende. Der Beurtheiler der Schrift des Thomaſius im Rheinwald'ſchen allg. Repert. für die theol. Liter. 1838. Bd. 23. S. 9., welcher mit Recht an Thomaſius tadelt, daß er die Beſtimmungen des Guten und Gerechten

Begriff keinen festen Haltpunct finden kann. Wenn er auch dem Princip des christlichen Bewußtseyns darin treu bleibt,

nur als Prädicate nehme, die dem Einen anhängen, und dagegen das Gute als das einigende Element des Absoluten, das Gerechte als das differenzirende bestimmt, entgeht gleichwohl nicht derselben Einwendung, da das Gerechte nicht als das differenzirende, sondern vielmehr nur als das die zuvor schon vorhandenen Differenzen ausgleichende, somit einigende Princip genommen werden kann. Zur Characteristik des Systems sagt derselbe Beurtheiler weiter: „Entweder seyen jene beiden Elemente miteinanderseyende Thätigkeiten des Absoluten, oder sie wechseln aufeinanderfolgend mit einander ab; jenes sey die Naturansicht des Neuplatonismus, dieses die geschichtliche Ansicht des Origenes, bei jenem bilden die beiden Thätigkeiten eine Kreislinie, bei diesem werde die Kreislinie auseinandergezogen in eine endlos fortlaufende gerade Linie. Wir haben an der endlosen Reihe aufeinanderfolgender Welten der Sache nach ganz den Kreislauf einer bloßen Naturentwicklung oder Emanation, aber diese Naturentwicklung sey, indem die Momente nach einander auftreten, doch zugleich Geschichte und umgekehrt, dieß sey das Princip des Systems. Nirgends zeige sich dieß deutlicher, als in der Lehre von dem Fall der Geister, offenbar mache sich hier der Begriff des Willens, mit welchem zugleich der der Geschichte gegeben sey, gegen den emanatischen Begriff eines naturnothwendigen Abfalls geltend, allein die Emanation lasse sich auch hier nicht verkennen, schon der Fall von oben nach unten enthalte diesen Begriff, und wie lasse sich der allgemeine Fall der Geister, den, die Seele des Logos ausgenommen, Origenes offenbar lehre, ohne Naturnothwendigkeit denken? Dieser Fall sey in dieser Hinsicht offenbar nichts anderes, als die nothwendige Differenzirung der Geister.“ Auch diese Auffassung kann nicht genügen. Nicht auf den Begriff einer Naturnothwendigkeit geht Origenes zurück, sondern den des göttlichen Bewußtseyns, und das Princip des Systems ist vielmehr nur das Ineinanderseyn des Endlichen und Unendlichen, ohne welches sich Origenes das absolute Wesen Gottes nicht denken kann. Jenes Successive ist nur das Endliche in

daß ihm die Wiederherſtellung der Einheit mit Gott, die Rückkehr aller Weſen in die göttliche Einheit, das weſentlichſte Moment der ganzen Weltentwicklung iſt, ſo gibt er ſich auf der andern gegenüberliegenden Seite, auf welcher es ſich um den Ausgang aller Weſen aus Gott handelt, um ſo mehr ſeinem platoniſirenden Hange zu Speculationen über die Geiſterwelt hin, und der Sohn wird, wenn er auch zwiſchen dem Unerſchaffenen und dem Erſchaffenen auf eigenthümliche Weiſe in der Mitte ſteht, in eine ſehr nahe Beziehung zu den verſchiedenen Ordnungen und Stufen der Geiſterwelt geſetzt, deren Princip, Schöpfer und Herr er iſt. Von Stufe zu Stufe ſteigt das Syſtem dieſer Geiſterwelt in ſeinen verſchiedenen Claſſen in den Göttern, Erzengeln und Engeln in die untere Welt herab, in deren Verhältniſſe höhere und niedere Geiſter als Vorſteher und Wächter, als Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen, als wirkende Mächte verſchiedener Art eingreifen. Ja, ſo ſehr lebt Origenes in dieſer alterthümlichen Weltanſchauung, daß er der Meinung iſt, ohne dieſe unſichtbaren Arbeiter und Verwalter könne die Erde ihre Erzeugniſſe nicht mehr hervorbringen, die Brunnen der Tiefe nicht mehr quellen, die Flüſſe das Land nicht mehr bewäſſern, die Luft nicht mehr rein bleiben, noch denen, die ſie einathmen, den Athem des Lebens ferner geben [60]). Dem Reiche der guten Geiſter ſteht das der böſen, der Dämonen, gegenüber, die auf gleiche Weiſe die Erde und die Menſchenwelt zum Schauplatz ihrer verderblichen Wirkſamkeit machen. In dieſe Regionen der unſichtbaren Welt wird daher von Origenes auch die Vollbringung des Werkes der Erlöſung großentheils verlegt, als Kampf gegen

---

der Form der Zeit, deßwegen kann auch in dieſes Zufällige der Unterſchied des Syſtems des Origenes vom Neuplatonismus nicht geſetzt werden.

60) C. Cels. VIII, 31. 32.

die Mächte der Finsterniß und den Fürsten derselben, und als Opfer des großen, im Reiche des Vaters alles wiederherstellenden Hohepriesters. Alles also, was für das christliche Bewußtseyn Wahrheit, Gegenwart, lebendige Wirklichkeit seyn soll, schwebt hier noch in einer dem Bewußtseyn jenseitigen mythischen Ferne.

Viertes Kapitel.

Die Monarchianer oder Unitarier.

Wie die Kirchenlehrer, von welchen bisher die Rede war, den Unterschied in der Einheit hervorhoben, und den wahren und adäquaten Begriff des Sohns in ihm nur als einem für sich bestehenden persönlichen Wesen erkennen konnten, so hielten dagegen Andere um so mehr an der absoluten Einheit Gottes fest, und läugneten daher jeden Unterschied im göttlichen Wesen, welcher den Sohn als einen zweiten Gott dem Einen Gott zur Seite zu stellen schien. Wegen dieser, vor allem auf die Monarchie Gottes dringenden, Tendenz ihrer Lehre nannte man sie Monarchianer [1]). Sie traten zwar den Kirchenlehrern gegenüber, die einen Sohn Gottes im concreten Sinne lehrten, und diese Lehre immer mehr als Kirchenlehre geltend zu machen suchten, nur als Individuen und Parteihäupter auf, bilden aber eine fortgehende Reihe von Gegnern, die immer wieder den Versuch machten, die

1) Tert. Adv. Prax. c. 10. *Vanissimi isti Monarchiani — monarchiam tenent.* Ihre μοναρχία bildete einen Gegensaz gegen die sogenannte οἰκονομία der Kirchenlehre. *Expavescunt*, sagt Tertullian a. a. O. c. 3. ad οἰκονομίαν, *numerum et dispositionem trinitatis, divisionem praesumunt unitatis. Itaque duos et tres jam jactitant a nobis praedicari, se vero unius Dei cultores praesumunt. Monarchiam, inquiunt, tenemus.*

gemeinſame Grundanſicht, in welcher ſie zuſammenſtimmten, in einer beſtimmteren Form auszuprägen. Unter ihnen ſelbſt aber laſſen ſich deutlich wieder zwei verſchiedene Richtungen unterſcheiden. Die Einen nämlich verbanden mit dem monarchianiſchen oder unitariſchen Intereſſe das eigenthümlich chriſtliche, Chriſtus in eine ſo viel möglich innige Verbindung mit Gott zu ſezen, was den Gegnern die Veranlaſſung gab, ſie als Patripaſſianer zu bezeichnen, die andern aber hielten das rein unitariſche Intereſſe ohne jenes chriſtliche des δοξάζειν τὸν Χριστὸν, wie jene es nannten, ſo feſt, daß ſie Chriſtus zunächſt nur aus dem Geſichtspunct eines gewöhnlichen Menſchen betrachteten, und erſt von dieſem Geſichtspunct aus beſtimmten, wie viel Göttliches ihm noch zugeſchrieben werden könne. Die Betrachtungsweiſe iſt demnach eine entgegengeſezte: Die Einen betrachteten Chriſtus gleichſam von oben herab, oder vom Standpunct der Gottheit aus, die Andern vom menſchlichen Standpunct aus, oder von unten herauf, weßwegen man auch dieſe Claſſe von Unitariern mit dem treffenden Ausdrucke bezeichnete, ſie lehren einen Chriſtus κάτωθεν [2]). Zur erſtern Claſſe ſind Praxeas,

2) Man vgl. die nachher anzuführenden Stellen. Auch die Stellen, in welchen Origenes zwei Klaſſen von Unitariern unterſcheidet, werden im Folgenden unterſucht werden. Dieſelbe Unterſcheidung macht Novatian (De trinit. c. 30.): *Tum illi, qui Jesum Christum ipsum Deum patrem dicunt, quam etiam illi, qui hominem illum tantummodo esse voluerunt, erroris sui et perversitatis origines et causas inde rapuerunt, quia, cum animadvertarent, scriptum esse, quod unus sit Deus, non aliter putaverunt, istam tenere se posse sententiam, nisi aut hominem tantum Christum, aut certe Deum patrem putarent esse credendum. — Et quidem illi, qui Jesum Christum patrem dicunt, iste praetendunt: si unus Deus, Christus autem Deus, pater est Christus, quia unus Deus: si non pa-*

Noëtus und Sabellius, zur zweiten Theodotus, Artemon, Beryllus von Costra und Paulus von Samosata zu rechnen.

1. Die Eine Seite der Unitarier: Praxeas, Noëtus, Sabellius.

Praxeas, wie wir seine Lehre aus der Streitschrift seines Gegners Tertullian kennen [3]), ging von dem strengen Grundsaz der Einheit Gottes aus, für welchen er sich auf diejenigen Stellen des A. und N. T. berief, in welchen theils die Einheit Gottes überhaupt, theils die Einheit Christi mit dem Vater ausgesprochen ist [4]). Von einem reellen Unter-

---

ter ait Christus, dum et Deus filius Christus, duo dii contra scripturas introducti esse videantur. Qui autem hominem tantummodo Christum esse contendunt, ex diverso sic colligunt: si alter pater, alter est filius, pater autem Deus et Christus Deus, non ergo unus Deus, sed duo dii introducuntur pariter, pater et filius, ac si unus Deus, consequenter homo Christus, ut merito pater sit Deus unus. Revera quasi inter duos latrones crucifigitur Dominus. Hier sind deutlich zwei verschiedene Standpuncte so unterschieden, daß nach dem einen Christus als Gott, nach dem andern als Mensch genommen wird, obgleich hier wie dort die Einheit Gottes im strengeren Sinne vorausgesezt wird. Wenn Neander (Allg. Gesch. der chr. Rel. u. Kirche, I. 3. S. 1014.) ausser diesen beiden Gattungen von Monarchianern noch eine dritte annimmt, so wird sich bei der Lehre des Beryllus zeigen, daß dieß auf einer unrichtigen Ansicht beruht.

3) Die in einem sehr gereizten und leidenschaftlichen Tone geschriebene Schrift Tertullians: Adversus Praxeam, ist die einzige Quelle unserer Kenntniß seiner Lehre.

4) Tert. a. a. O. c. 20.: *Sicut in veteribus nihil aliud tenent, quam: ego Deus et alius praeter me non est, ita in evangelio responsionem Domini ad Philippum tuentur: ego et pater unum sumus, et qui me*

schied zwischen Vater, Sohn und Geist wollte er daher nichts wissen: diese Namen bezeichneten ihm nur ein und dasselbe Wesen, den Einen Gott. Daß dieser Eine Gott einen Sohn habe, läugnete Praxeas nicht, aber er bezog die Zeugung des Sohns nur auf die übernatürliche Erzeugung des Menschen Jesus, und das Eigenthümliche seiner Lehre bestund nun darin, daß er unter dem Sohn Gottes nicht den ganzen Menschen Jesus, sondern nur sein Fleisch oder seinen Leib verstund [5]. Wie man sonst in der Person Jesu Göttliches und Menschliches unterschied, so unterschied Praxeas in dem Menschen Jesus Geist und Fleisch [6]. Der Geist in ihm ist

---

vidit, videt et patrem, et: ego in patre et pater in me: his tribus capitulis totum instrumentum utriusque testamenti volunt cedere.

5) Tert. a. a. O. c. 2.: *Deum unicum Deum non alias putat credendum, quam si ipsum eundemque et patrem et filium et spiritum sanctum dicat.*

6) Tert. a. a. O. c. 27.: *Undique obducti distinctione patris et filii — aliter eam ad suam nihilominus sententiam interpretari conantur, ut aeque in una persona utrumque distinguant, patrem et filium, dicentes filium carnem esse id est hominem, id est Jesum, patrem autem spiritum, id est Deum, id est Christum. Et qui unum eundemque contendunt patrem et filium, jam incipiunt dividere illos potius, quam unare. Si enim alius est Jesus, alius Christus, alius erit filius, alius pater, quia filius Jesus, et pater Christus.* Was Tertullian hier unzweifelhaft als Lehre des Praxeas angibt, ist, daß er den *filius caro* und den *pater spiritus* nannte, also Vater und Sohn wie Geist und Fleisch unterschied. Bei dem Uebrigen aber, was Tertullian mit *id est* hinzusezt, müssen wir uns hüten, die Consequenzen Tertullians für die wirkliche Lehre des Praxeas zu halten. Von einem Menschen Jesus konnte Praxeas eigentlich nicht reden, denn die *caro* für sich war kein vollständiger Mensch, und *caro* und *spiritus* zusammen war

das mit Gott Identische und die übernatürliche Erzeugung des Menschen Jesus durch den Geist Gottes kann daher nur von der engen und unmittelbaren Verbindung verstanden werden, in welche sich Gott als Geist zu dem von ihm Erzeugten sezte, was aber von Gott oder dem Geist erzeugt ist, ist nur das Fleisch, nur dieß ist es also, was eigentlich unter dem Begriffe des Sohnes Gottes zu verstehen ist [7]. In-

---

mehr als ein Mensch, wohl aber konnte er das aus *spiritus* und *caro* bestehende Subject Jesus und Christus nennen und etwa so unterscheiden, der Name Christus bezeichne es sofern es *spiritus*, der Name Jesus sofern es *caro* sey. Daß aber Praxeas Jesus und Christus so abstract, wie Tertullian sich ausdrückt, unterschieden, und die *caro* für sich Jesus, und den *spiritus* für sich Christus genannt, somit Jesus zum Sohn und Christus zum Vater gemacht habe, ist eine offenbar nur von Tertullian gezogene Consequenz. Eine gleich falsche Consequenz ist es, wenn Tertullian aus dem Saze des Praxeas: *filius caro*, so argumentirt, c. 27.: *si sermo ex transfiguratione et demutatione substantiae caro factus es, una jam erat substantia Jesus ex duabus, ex carne et spiritu, mixtura quaedam, ut electrum ex auro et argento, et incipit nec aurum esse, id est spiritus, neque argentum, id est caro, dum alterum altero mutatur et tertium quid efficitur. Neque ergo Deus erit Jesus, sermo enim desiit esse, qui caro factus est, neque homo caro, caro enim non proprie est, quia sermo fuit. Ita ex utroque neutrum est, aliud longe tertium est, quam utrumque.* Es ist auch dieß eine falsche Consequenz aus jenem Saz, indem ja daraus, daß der *spiritus* die *caro* erzeugt und durch diese Vereinigung von *spiritus* und *caro* der *filius* wird, keineswegs folgt, daß der *spiritus* selbst zur *caro* geworden ist und sich in sie verwandelt hat. Praxeas hat dieselbe Vorstellung, die in der oben S. 135. aus dem Hirten des Hermas angeführten Stelle ausgedrückt wird: durch das Hinzukommen der *caro* wird der *spiritus* zum *filius*.

7) Tert. a. a. O. c. 27.: *Ecce, inquiunt, ab angelo praedi-*

sofern ist nun freilich an den Einwendungen und Beschuldigungen, die Tertullian dem Praxeas und dessen Anhängern

---

catum est: propterea quod nascetur sanctum, vocabitur filius Dei. Caro itaque nata est, caro itaque filius Dei. Warum sollte dieß nicht wirklich die Lehre des Praxeas gewesen seyn? Vgl. c. 27.: *filium Dei carnem interpretaris.* Er blieb bei der einfachen Vorstellung stehen, Geist und Fleisch zusammen machen dieses Individuum aus, das seine menschliche Erscheinung Bedingende ist das Fleisch. Ob das Fleisch für sich, ohne eine menschliche Seele, Jesum zum Menschen mache, kam dabei nicht weiter in Betracht. Gegen diese Auffassung des Begriffs des Praxeas vom Sohn Gottes könnte man nur die Stelle c. 26. geltend machen. *Sufficit*, sagt Tertullian, *qui nasci habebat ex virgine ab ipso annunciari angelo filium Dei determinatum. Spiritus Dei supervenit in te, et virtus altissimi obumbrabit te. Propterea quod nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei. Volent quidem et hic argumentari, sed veritas praevalebit. Nempe, inquiunt, filius Dei Deus est, et virtus altissimi altissimus est.* Hier wird demnach der Sohn Gottes Gott genannt. Allein in dieser Stelle, die überhaupt der richtigen Bestimmung der Lehre des Praxeas sehr nachtheilig gewesen zu seyn scheint, lehrt der Augenschein, daß statt *filius Dei* gelesen werden muß *spiritus Dei.* Nur so entspricht das analoge zweite Glied des Satzes, *et virtus alt. etc.* und der Zusammenhang der Vorstellung des Praxeas wird von selbst klar. Er wollte nicht nur unter dem Sohn Gottes kein besonderes Subject verstehen, sondern zog auch aus solchen Stellen, wie die angeführte ist, die Folgerung, daß auch der Geist, durch welchen die *caro* als Sohn Gottes erzeugt worden ist, nichts vom Wesen Gottes Verschiedenes, sondern nur das Wesen Gottes selbst sey, daß demnach, indem ja auch der Geist Gottes nur Gott selbst sey, die Fleischwerdung Gottes durch kein von Gott unterschiedenes Wesen vermittelt gedacht werden dürfe, sondern die unmittelbare Fleischwerdung Gottes selbst sey. Damit [illegible] das Folgende bei Tertullian

machte, daß sie Vater und Sohn identificiren, daß sie lehren, ipsum patrem descendisse in virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum, ipsum esse Jesum Christum, oder daß sie, wie Tertullian gleichfalls sich ausdrückt, den Vater in vulvam Mariae deducunt, et in Pilati tribunal imponunt, et in monumentis Joseph reconeladunt [8]) u. s. w. etwas Wahres, nur muß das Wahre von dem Falschen, das damit unmittelbar verbunden ist, wohl unterschieden werden. Da nämlich Praxeas Vater, Sohn und Geist nicht als drei verschiedene Subjecte unterschied, sondern an die Stelle dieser drei Subjecte nur das Eine Subject Gott setzte, so konnte er allerdings den Act der Fleischwerdung selbst nicht dem Sohn Gottes oder dem Logos zuschreiben, sondern nur dem Vater. Der Vater ist es also, der in den Schoos der Maria herabkam und als der über sie kommende Geist Gottes das in ihr erzeugte, was als das aus ihr geborene Fleisch Sohn Gottes genannt wurde, und über-

---

ganz passend an: *Nec pudet illos* (auch hier ist offenbar statt *illos* zu lesen *illis*, denn was hier folgt, ist, wie aus *quem enim etc.* zu sehen ist, ein Einwurf Tertullians) *injicere, quod si esset, scriptum fuisset. Quem enim verebatur, ut non aperte pronunciaret: Deus superveniet, et altissimus obumbrabit te? Dicens autem spiritus Dei, etsi spiritus Dei, tamen non directo Deum nominans, portionem totius intelligi voluit, quae cessura erat in filii nomen, hic spiritus Dei, idem erit sermo. Sic enim Johanne dicente: sermo caro factus est, spiritum quoque intelligimus in mentione sermonis, ita et hic sermonem quoque agnoscimus in nomine spiritus.* Wie also Praxeas den *spiritus Dei* mit *Deus* identificirt, so behauptet Tertullian, der *spiritus Dei* sey nicht blos nicht *Deus*, sondern man habe unter ihm eigentlich den *sermo*, den Logos, zu verstehen.

8) Tert. a. a. O. c. 1. 16.

haupt konnte Praxeas überall, wo Tertullian und die übrigen Kirchenlehrer den mit dem Logos identiſchen Sohn Gottes als Subject auftreten ließen, nur den Vater als thätiges Subject ſezen [9]). Wie aber ſchon hier das Gehäſſige der gegneriſchen Auffaſſung darin liegt, daß überall, wo als einfaches Subject Gott genannt ſeyn ſollte, dafür der Vater geſezt, und ſomit auch die Fleiſchwerdung Gottes als ein Sichſelbſtzumſohnmachen des Vaters [10]) dargeſtellt wird, ſo geht dieſe Verwechslung der beiden verſchiedenen Standpuncte und Ausdrucksweiſen auch noch weiter dazu fort, daß dem Praxeas auch für den Sohn Gottes, ſofern er nicht der Logos iſt, ſondern der von der Maria Geborene, geradezu der

9) Tert. a. a. O. c. 16. *Hinc igitur apparet error illorum. Ignorantes enim a primordio, omnem ordinem divinae dispositionis per filium decucurrisse, ipsum credunt patrem et visum et congressum et operatum — et ita unum Deum semper egisse, id est patrem, quae per filium gesta sunt.*

10) Dieſes Sichſelbſtzumſohnmachen des Vaters fand ja auch nach Tertullians Lehre ſtatt, wenn der Vater den Logos als Sohn erzeugte, und Tertullian widerſpricht nur ſich ſelbſt, wenn er c. 10. gegen Praxeas ſagt: *ipse se, inquiunt, filium sibi fecit. Atquin pater filium facit, et patrem filius. Et qui ex alterutro fiunt, a semetipsis sibi fieri nullo modo possunt, ut pater se sibi filium faciat, et filius se sibi patrem praestet: quae instituit Deus, etiam ipse custodit. Habeat necesse est pater filium, ut pater sit, et filius patrem, ut filius sit. Aliud est autem habere, aliud esse. Verbi gratia ut maritus sim, habeam oportet uxorem, non ipse mihi ero uxor* (allerdings ſofern der *maritus* die *uxor* nicht erzeugt). *Sic etiam ut pater sim, filium habeo, non ipse mihi ero filius.* Iſt denn aber nach Tertullian der Vater Vater, ehe er Vater wird, und wird er anders Vater, als dadurch, daß er in der Erzeugung des Sohns ſelbſt zum Sohn wird?

Vater subſtituirt wird. Der Vater iſt alſo geboren, der Vater hat gelitten, iſt geſtorben und begraben. Es erhellt jedoch von ſelbſt, welches Recht Praxeas hatte, ſolche Sätze als eine ſehr unangemeſſene Bezeichnung ſeiner Lehre von ſich zurückzuweiſen; auch er konnte ja, wie zwiſchen Geiſt und Fleiſch, ſo zwiſchen Göttlichem und Menſchlichem unterſcheiden [11]). Nur konnte er, da das Fleiſch für ſich nicht menſchlich empfindungsfähig iſt, nicht vermeiden, dem mit dem Fleiſche verbundenen Geiſt auch eine gewiſſe Theilnahme an den Leiden des Fleiſches zuzuſchreiben [12]). Daß er dieß aber wirklich that, beweiſt deutlich, daß er ſich zwiſchen Geiſt und Fleiſch nichts Vermittelndes dachte. Der von den Gegnern ihm ſchuld gegebene Patripaſſianismus iſt demnach nicht ungegründet, allein zu einer gehäſſigen Beſchuldigung wird auch dieſe Bezeichnung ſeiner Lehre erſt dadurch, daß auch hier für den Namen Gottes willkürlich der Name des Vaters geſetzt iſt. Den Vater an den Leiden Jeſu theilnehmen zu laſſen, iſt allerdings unpaſſend, wenn man den Sohn als eine eigene göttliche Perſon vom Vater unterſcheidet. Von einem Leiden Gottes aber zu reden, haben auch ſchon ältere Kirchenlehrer nicht unſchicklich gefunden. Vergißt man

11) Tert. a. a. O. c. 29.: *Apostolus — dicendo Christus mortuus est — mortuum ostendit, id est carnem. Ergo, inquis, et nos eadem ratione dicentes, qua nos* (leg. *non*) *filium, non blasphemamus in dominum Deum, non enim ex divina, sed ex humana substantia mortuum dicimus.*

12) Tert. a. a. O. c. 29.: *Ergo nec compassus est pater filio, sicut directam blasphemiam in patrem veritt, diminui eam hoc modo sperant, concedentes jam patrem et filium duos esse, si filius siquidem patitur, pater vero compatitur. Stulti et in hoc. Quid est enim compati, quam cum alio pati? Porro si impassibilis pater, utique et incompassibilis, aut si compassibilis, utique passibilis. Nihil ei voluti mortuo praestas.*

daher nur nicht, daß bei Praxeas die beiden Namen Gott und Vater in einem ganz andern Sinne identisch sind, als bei den übrigen Kirchenlehrern, so hat der Patripassianismus des Praxeas das Anstössige nicht, das er nach der gewöhnlichen Ansicht zu haben scheint [13]).

Merkwürdig ist bei Praxeas besonders die so sichtbare Tendenz, jeden im Wesen Gottes gemachten Unterschied in der reinen Identität des göttlichen Wesens mit sich selbst aufzuheben. Selbst von einem Geiste Gottes sollte nicht die

---

13) Ganz unrichtig hat Neander (Gesch. der chr. Rel. u. Kirche. I. S. 995.) die Lehre des Praxeas aufgefaßt, wenn er meint, man könne nach Tertullian zwei Ansichten derselben gewinnen. Nach einigen Stellen scheine es, er habe die Lehre von einem göttlichen Logos in einem gewissen Sinne gelten lassen, er habe mit dem Namen Sohn Gottes nicht blos Christus nach seiner menschlichen Erscheinung belegt, sondern seit der Weltschöpfung die Unterscheidung zwischen dem verborgenen unsichtbaren Gott und dem nach aussen sich offenbarenden in der Schöpfung, den Theophanien des A. T., wie zuletzt in einem menschlichen Körper in Christo erkannt. In der leztern Hinsicht heisse er der Logos oder der Sohn, er habe gewissermaßen, seine Wirksamkeit ausser sich verbreitend, so den Logos erzeugend, so sich selber sich zum Sohn gemacht. Hingegen an andern Stellen erscheine seine Lehre so, als wenn er jede Unterscheidung in Beziehung auf das göttliche Wesen geläugnet und den Namen Sohn Gottes nur auf die Menschheit Christi übertragen hätte. Es ist weder das Eine noch das Andere. Von einem Sohn Gottes als Logos findet sich ohnedieß keine Spur bei Praxeas, aber auch die Menschheit Christi nannte er nicht Sohn Gottes, sondern nur das Fleisch. Ebenso irrt Lange (Gesch. u. Lehrb. der Unit. S. 176.), wenn er behauptet, Praxeas habe den Sohn für eine menschliche Persönlichkeit gehalten und die Einheit des Vaters und Sohns von der moralischen Einheit in der Erscheinung und Wirksamkeit des Sohns verstanden wissen wollen.

Rede seyn, ausser sofern Gott überhaupt Geist ist [14]). Die polemische Absicht, die hier zu Grunde lag, läßt sich nicht verkennen, und wenn wir die einfache Combination hinzunehmen, daß Praxeas und Tertullian über die Trinitätslehre ebenso verschieden dachten, als sie eine verschiedene Stellung zum Montanismus hatten [15]), so kann schon dieß dazu dienen, in diese Verhältnisse etwas klarer hineinzusehen. Es ist schon früher darauf aufmerksam gemacht worden, welches besondere Interesse für den Montanismus die Unterscheidung des Logos und des πνεῦμα als verschiedener göttlicher Principien hatte, und wie das Tertullianische, den Sohn dem Vater und den Geist dem Sohn unterordnende, Trinitätssystem mit der montanistischen Idee zusammenhängt, die mit dem Montanismus beginnende dritte Periode als die Periode der Herrschaft des Geistes anzusehen. Je mehr nun die Anhänger des Montanismus das auf der Logos-Idee beruhende und ihre dogmatische Bedeutung begründende Subordinationssystem ausbildeten [16]), desto natürlicher war es, daß die Gegner des Montanismus ihren Widerspruch gegen den-

14) Tert. a. a. O. c. 27.: *Spiritum patrem ipsum vis habere, quia Deus spiritus.*

15) Tert. a. a. O. c. 1.: *Duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit: prophetiam expulit, et haeresim intulit; Paracletum fugavit, et patrem crucifixit.* Es ist an sich schon wahrscheinlich, daß beides in einem nicht blos zufälligen Zusammenhang stund.

16) Den Zusammenhang dieses Systems mit dem Montanismus spricht Tertullian klar aus c. 2.: *Nos vero et semper et nunc maxime, ut instructiores per Paracletum, deductorem omnis veritatis, unicum quidem Deum credimus, sed hac tamen dispensatione, quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici Dei sit et filius sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt, et sine quo factum est nihil.*

selben insbesondere auch gegen die Lehre vom Logos richteten, und dieser ganzen trinitarischen Unterscheidung eines Vaters, Sohns und Geistes, die unterschiedslose Einheit Gottes entgegensezten. Auffallend ist dabei freilich, wie diese Gegner des Montanismus in ihrem monarchianischen Interesse so entschieden gegen die Logos-Idee auftreten konnten, wenn diese Idee durch das längst existirende und besonders in Kleinasien wohlbekannte johanneische Evangelium ein wesentliches Element des christlichen Bewußtseyns geworden war. Allein es ist dieß nichts anders, als das räthselhafte Dunkel, das überhaupt auf der Geschichte der sogenannten Aloger liegt, und so wenig wir auch diese Verhältnisse zu durchschauen vermögen, so gut hängt doch der Widerspruch gegen die Logos-Idee mit der Verwerfung der Aechtheit der johanneischen Schriften und namentlich auch des johanneischen Evangeliums zusammen [17]).

Daß die Lehre vom Logos selbst da, wo sie durch das johanneische Evangelium zuerst die allgemein herrschende geworden seyn sollte, noch nicht eine so festbegründete Auctorität hatte, wie man erwarten sollte, sehen wir daraus, daß so viele dieser Unitarier gerade in Kleinasien auftraten, wie der in Ansehung der Lehrweise zunächst an Praxeas sich anschließende Noëtus aus Smyrna oder Ephesus, welcher hierin an Epigonus einen Vorgänger und an Cleomenes und Kal-

17) Vgl. Heinichen De Alogis, Theodot. et Artem. Lips. 1829. S. 20. f. 37. f. Lange a. a. O. S. 156. Auch darüber muß man sich wundern, daß Tertullian, indem er sich auf das Evangelium des Johannes beruft (c. 21.), es doch dem Praxeas nicht stärker zum Vorwurf macht, die Auctorität dieses Evangeliums durch seine Lehre zu verlezen. Allein Tertullian hat sich sosehr in die Speculation der Logos-Idee vertieft, und weiß sonst überall so viele Zeugnisse in der Schrift aufzufinden, daß die johanneische Stelle deßhalb die Wichtigkeit für ihn nicht haben konnte, die sie an sich hat.

listus Nachfolger und Verfechter seiner Lehre hatte, Unitarier, die uns völlig unbekannt sind, aber wahrscheinlich derselben Localität angehörten. Auch Noëtus soll Christus und den Vater identificirt und vom Vater gesagt haben, er sey als Sohn geboren, habe gelitten, sey gestorben und habe sich selbst wieder auferweckt. Am genauesten gibt ohne Zweifel Theodoret [18]) die Lehre des Noëtus so an: Der Eine Gott und Vater, der Schöpfer des Alls, sey unsichtbar, wenn er wolle, erscheine aber, wenn es sein Wille sey, und derselbe sey unsichtbar und sichtbar, gezeugt und ungezeugt, ungezeugt von Anfang an, gezeugt aber, seit er aus der Jungfrau gezeugt werden wollte, er sey leidenslos und unsterblich, und dann wieder leidensfähig und sterblich, denn leidenslos habe er, weil er so wollte, das Leiden des Kreuzes erduldet. Dieses Eine Subject nennen Noëtus und seine Anhänger bald Sohn, bald Vater, je nachdem gerade der eine oder der andere Name erforderlich ist. Noëtus scheint die Identität des Subjects, das seiner menschlichen Erscheinung nach Jesus war, mit dem Einen absoluten Gott noch stärker hervorgehoben zu haben, als Praxeas. Deswegen unterschied er nicht Vater und Sohn, wie Geist und Fleisch, sondern dasselbe Subject war ihm sowohl Vater und Sohn, und wenn Praxeas den Vater an den Leiden des Sohns oder des Fleisches theilnehmen ließ, so blieb dagegen nach Noëtus das mit Vater und Sohn gleich identische Subject auch im Kreuzesleiden leidenslos. Auch blickt bei Noëtus, indem er den Einen Gott und Vater erscheinen läßt, wenn er will, die Ansicht durch, daß es überhaupt zur Natur Gottes gehöre, bald sichtbar, bald unsichtbar zu seyn, und nach der Verschiedenheit der Bedürfnisse verschiedene Namen und Gestalten anzunehmen [19]).

18) Theodoret Haer. fab. III, 3.

19) Vor den Presbytern, vor welchen Noëtus sich verantworten mußte, sagte er nach Hippolytus (Contra haeresin Noëti

So ſteht Noëtus im nächſten innern Zuſammenhang mit Sabellius, durch welchen der Lehrtypus dieſer Seite der Unitarier ſeine ausgebildetſte Form erhielt, und der Name Sabellianismus iſt daher ſeitdem der allgemeine Name für eine beſtimmte Auffaſſungsweiſe der Trinitätslehre geworden. Um ſo mehr kommt aber ebendeswegen darauf an, die urſprüngliche Lehre des Sabellius von den verſchiedenen in der Folge unter dem Namen des Sabellianismus zuſammengefaßten Modificationen dieſer Lehrweiſe zu unterſcheiden.

Am meiſten hat man bis auf die neueſte Zeit die richtige Auffaſſung der Lehre des Sabellius dadurch verfehlt, daß man von der grundloſen, die ganze Anſicht in ein ſchiefes Licht ſtellenden, Vorausſezung ausging, Sabellius habe den Vater mit Gott oder der Subſtanz des göttlichen Weſens geradezu identificirt. Wie Noëtus daſſelbe göttliche Subject als ein unſichtbares und ſichtbares unterſchied, ſo unterſchied Sabellius, was vor allem feſtzuhalten iſt, zwiſchen einer

---

Opp. Hippol. ed. Fabric. II. S. 5.): *τί ὃν κακὸν ποιῶ, δοξάζων τὸν Χριστόν*; Chriſtus ſo hoch als möglich zu ſtellen, wäre demnach die leitende Anſicht ſeiner Idee geweſen. Epiphanius aber (Haer. VII, 1.) gibt die Worte des Noëtus ſo: *τί γὰρ κακὸν πεποίηκα; ἵνα θεὸν δοξάζω, ἵνα ἐπίσαμαι, καὶ ὃν ἄλλον πλὴν αὐτὸν, γεννηθέντα, πεπονθότα, ἀποθανόντα.* Da er ſich den Presbytern gegenüber zunächſt über die Anerkennung der göttlichen Würde Chriſti zu verantworten hatte, ſo möchte die erſtere Form ſeiner Worte die wahrſcheinlichere ſeyn. Die Presbyter, vor welchen Noëtus ſich verantworten mußte, ſind nach dem Sprachgebrauch der kleinaſiatiſchen Kirche, beſonders in dem Kreiſe, in welchem das Anſehen des Apoſtels Johannes waltete, die Biſchöfe (vgl. meine Schrift über den Urſprung des Epiſc. S. 79.). Wir haben demnach hier eine neue Andeutung darüber, wie das dem unitariſchen gegenüberſtehende Intereſſe ganz beſonders von dem johanneiſchen Kreiſe ausging.

Monas und Trias [20]). Die Monas ist die göttliche Substanz (τὸ ὑποκείμενον, ἡ ὑπόςασις), und Vater, Sohn und Geist, die von der Monas unterschiedene Trias, verhalten sich demnach, was das Verhältniß dieser drei zu einander betrifft, völlig auf dieselbe Weise zu der Einen göttlichen Substanz, in welche sie als ihre Einheit zusammengehen. Daher wird dem Sabellius der Vorwurf gemacht, daß er Vater, Sohn und Geist als identisch nehme, und an die Stelle des Christenthums das allen Unterschied in Gott auf-

---

20) Athanasius c. Arian. Orat. IV. 12.: ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριὰς, c. 14. ἐπλατύνθη ἡ μονὰς εἰς τριάδα. Sehr alt ist freilich diese Verwechslung der Monas und des Vaters, wenn schon Athanasius selbst (a. a. O. c. 25.) sich auch so ausdrückt über die Lehre des Sabellius: ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα. Daß dieß aber gleichwohl eine bloße Verwechslung ist, sehen wir daraus, daß Sabellius nach andern Stellen der Kirchenlehrer ausdrücklich auch den Vater von der göttlichen Substanz unterschied, wie namentlich nach Basilius Ep. 210, 5.: τόν γε ἀνυπόστατον τῶν προσώπων ἀναπλασμὸν ἐδὲ ὁ Σαβέλλιος παρῃτήσατο εἰπών. τὸν αὐτὸν θεὸν, ἵνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα, πρὸς ἑκάςοτε παραπιπτέσας χρείας μεταμορφέμενον, νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱὸν, νῦν δὲ ὡς πνεῦμα ἅγιον διαλέγεσθαι. Auch nannte ja Sabellius den Vater gleichfalls ein πρόσωπον, was er nicht gewesen seyn könnte, wenn er die Einheit selbst gewesen wäre, indem ja die Einheit erst vermittelst der πρόσωπα zur Trias wird. Athanasius sieht sich daher selbst wieder zu der Vermuthung genöthigt, daß die Monas des Sabellius etwas anderes sey, als der Vater (ἐκτὸς εἰ μὴ ἡ λεγομένη παρ' αὐτῷ μονὰς ἄλλο τί ἐστι παρὰ τὸν πατέρα c. Ar. Or. IV, 13.). Es ist ein besonderes Verdienst der Schleiermacher'schen Abhandlung (Ueber den Gegensaz zwischen der Sabellianischen und Athanasianischen Vorstellung von der Trinität. Theol. Zeitschr. Berlin 1823. H. 3. S. 295.), diesen wichtigen Punct zuerst genauer ins Auge gefaßt zu haben. Vgl. a. a. O. S. 363. f.

hebende Judenthum ſeze [21]). Wenn er auch Vater, Sohn und Geiſt unter dieſen drei Namen von einander unterſchied, ſo konnte doch dieſer Unterſchied, da ſie an ſich in Hinſicht ihres Verhältniſſes zu der Einen Subſtanz Eins waren, nur ein ideeller oder nomineller ſeyn. Auch der zur Bezeichnung der Anſicht des Sabellius bisweilen gebrauchte Ausdruck Sohnvater [22]) ſoll nur dieſelbe Gleichſtellung des Sohns und Vaters der Monas gegenüber bezeichnen, die auch vom heiligen Geiſt gilt. Die Monas iſt demnach die ſubſtanzielle Einheit, die ſich zur Trias aufſchließt. Den Fortgang von der Monas zur Trias beſchreibt Sabellius als ein ſich Ausbreiten und Ausdehnen, ein ſich Umgeſtalten und Umbilden, ein Reden und ſich Ausſprechen [23]). Das, was durch ein ſolches ſich Aufſchlieſſen des göttlichen Weſens zu einer beſtimmten concreten Geſtalt entſteht, nannte Sabellius ein *πρόσωπον*; die Glieder ſeiner Trias ſind ebenſoviele *πρόσωπα*, ſofern jedes, wie Schleiermacher [24]) treffend ſich ausdrückt, gleichſam ein beſonderes, dem Bewußtſeyn zugewendetes, Antlitz iſt, in welchem das Innere des göttlichen We-

21) Theodoret Haer. fab. II, 9.: *μιαν ὑπόστασιν εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἓν τριώνυμον πρόσωπον, καὶ τὸν αὐτὸν ποτὲ μὲν ὡς πατέρα καλεῖ ποτὲ δὲ ὡς υἱὸν, ποτὲ δὲ ὡς πνεῦμα.* Epiph. Haer. LXII, 1.: *τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν υἱὸν, τὸν αὐτὸν ἅγιον πνεῦμα, ὡς εἶναι ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας*; Basilius Ep. 210, 3.: *ὁ Σαβελλιανὸς ἐν προσχήματι χριστιανισμοῦ τῷ εὐαγγελικῷ κηρύγματι ἐπεισαγόμενος. ὁ γὰρ ἓν πνεῦμα πολυπρόσωπον λέγων πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα u. ſ. w.*

22) Athenaſ. De syn. c. 16.: *Σαβέλλιος τὴν μονάδα διαιρῶν υἱοπάτορα εἶπεν.* Expos. fid. Tom. I. Ed. Bened. S. 241.: *οὐ γὰρ υἱοπάτορα φρονοῦμεν, ὡς οἱ Σαβελλιανοὶ, μονούσιον καὶ ὁμοούσιον, καὶ ἐν τούτῳ ἀναιροῦντες τὸ εἶναι τὸν υἱόν.*

23) *Πλατύνεσθαι, ἀναπλασμὸς προσώπων, μεταμορφοῦσθαι, μετασχηματίζεσθαι, λαλεῖν, διαλέγεσθαι.*

24) A. a. O. 392.

sens durch eine nothwendige Vorausſezung zum Bewußtſeyn kommt, ein Aeuſſeres wird. Daß Sabellius unter dieſen πρόσωπα keine perſönlich ſubſiſtirende Weſen, keine Hypoſtaſen verſtehen konnte, ſondern nur Formen, in welchen ſich das Eine göttliche Weſen bald ſo, bald anders geſtaltet, iſt von ſelbſt klar. Wenn er aber dieſen Begriff mit πρόσωπον verband, ſo iſt nicht wahrſcheinlich, daß er auch das göttliche Weſen an ſich πρόσωπον nannte, ſondern es iſt nur Unterſchiebung des in der Folge orthodox gewordenen Sprachgebrauchs, in welchem πρόσωπον gleichbedeutend mit ὑπόστασις iſt, wenn ſich die Kirchenlehrer über Sabellius bisweilen ſo ausdrücken, er mache die göttliche Trias zu einem τριώνυμον πρόσωπον oder einem πρόσωπον mit drei ὀνόματα. Bisweilen könnte es ſogar ſcheinen, die Unterſcheidung dieſer πρόσωπα habe nur eine ſubjective Bedeutung [25]), es leidet jedoch keinen Zweifel, daß ſich Sabellius unter dieſen πρόσωπα eine objectiv im Weſen Gottes erfolgende Veränderung dachte. Nach der Beſtimmung des Begriffs der πρόσωπα überhaupt fragt ſich weiter, in welches Verhältniß Sabellius die einzelnen πρόσωπα ſelbſt zu einander ſezte? Hierüber geben beſonders die bildlichen Vergleichungen, deren ſich Sabellius bediente, Auskunft. Es erhellt aus ihnen, daß er ſie nicht blos als Thätigkeiten und Aeuſſerungen einer ſich auf verſchiedene Weiſe in ſich ſelbſt dirimirenden Grundkraft betrachtete, wofür er ſich auf die verſchiedenen Charismen berief, in welche der Apoſtel den Einen Geiſt auseinandergehen läßt [26]), ſondern ſie auch in ein abſtufen-

25) So wenigſtens in der Stelle bei Baſilius Ep. 214, 3.: ἕνα μὲν εἶναι τῇ ὑποστάσει τὸν θεὸν, προσωποποιεῖσθαι δὲ ὑπὸ τῆς γραφῆς (wie wenn die πρόσωπα nur zur Darſtellungsform der Schrift gehörten) διαφόρως κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ὑποκειμένης ἑκάστοτε χρείας.

26) Athanaſ. c. Ar. Orat. IV, 25.: ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσὶ, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα, ἕτω καὶ ὁ πατὴρ (es iſt ſchon bemerkt,

des Verhältniß zu einander ſezte, in welchem jedes folgende Moment zwar eine engere Sphäre bildet, aber in derſelben ſich um ſo intenſiver in ſich ſelbſt vertieft. In lezterer Beziehung verglich er den Vater mit dem Leib, den Sohn mit der Seele, den heiligen Geiſt mit dem Geiſte des Menſchen [27]). Wie der Leib die beiden andern Principien zwar in ſich begreift, aber ſich zu ihnen nur wie das Aeuſſere zum Inneren verhält, und die Seele hinwiederum den Geiſt als das Innerſte, in welchem das Gemeinſame dieſer drei Principien ſich in ſich ſelbſt vertieft, in ſich ſchließt, ſo verhalten ſich Vater, Sohn und Geiſt zu einander, und was der ganze Menſch in Beziehung auf dieſe drei Momente ſeines Weſen iſt, das iſt die Monas in ihrem Verhältniß zu jener Trias. Daſſelbe Verhältniß erläuterte Sabellius durch ein anderes, von der Sonne genommenes Bild. Es verhalte ſich, ſoll er geſagt haben [28]), mit Vater, Sohn und Geiſt wie mit der Sonne, die aus einer Subſtanz beſteht, aber drei verſchiedene Wirkungsweiſen (ἐνεργείας) hat, die erleuchtende und die erwärmende Kraft, und die Geſtalt der Peripherie ſelbſt. Die erwärmende und belebende Kraft iſt der Geiſt, die erleuchtende der Sohn, der Vater ſelbſt aber iſt die Geſtalt der ganzen Subſtanz. Auch dieſe Vergleichung würde man unrichtig auffaſſen, wenn man unter dem Vater die Subſtanz im Ganzen verſtehen wollte. Er ſagte nur, der Vater ſey τὸ εἶδος, oder τὸ σχῆμα φάσης τῆς ὑποστάσεως, das, was man äuſſerlich an der Subſtanz wahrnimmt, und von dieſem Aeuſſern der Subſtanz geht die Vergleichung weiter fort zu der erleuchtenden Kraft, zu welcher ſich die erwärmende und belebende (τὸ θάλπον, εἴτ' ἂν θερμὸν καὶ ζέον), als

daß hier Athanaſius unrichtig den Vater für Gott oder die Monas ſezt) ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα.

27) Epiph. Haer. LXII, 1.

28) Epiph. a. a. O.

das Innerlichere und Intenſivere verhält. Wie auf dieſe Weiſe die drei πρόσωπα in einander ſind, ſo daß das vorangehende immer die nothwendige Vorausſezung des folgenden iſt, ſo bilden ſie auch drei der Zeit nach verſchiedene Momente. Jedes der drei πρόσωπα hat ſeine beſtimmte Zeit. Zuerſt ſpricht ſich der Vater in der Weiſe ſeines πρόσωπον aus, hierauf kommt es an den Sohn, in die für ihn beſtimmte Thätigkeit einzugehen, und dann tritt auch noch der Geiſt mit dem von ihm angenommenen πρόσωπον auf [29]). Was den Inhalt und Gegenſtand der Thätigkeit betrifft, mit welcher jedes πρόσωπον in der für daſſelbe beſtimmten Zeit in den Zuſammenhang des Ganzen eingreift, ſo wird dem Vater die Geſetzgebung, dem Sohn die Menſchwerdung, dem heiligen Geiſt die Herabkunft als beſondere Function zugeſchrieben [30]). Von der Schöpfung und Weltregierung iſt dabei nicht ausdrücklich die Rede, und es ſcheint zunächſt kein Zweifel darüber ſeyn zu dürfen, daß ſich Sabellius den Vater wie als Geſezgeber, ſo auch als Schöpfer dachte. Das Entſtehen der Welt fällt alſo mit dem Vaterwerden der Gottheit zuſammen, und das πρόσωπον des Vaters trat hervor, als Gott ſich in der Welt offenbarte, wie das πρόσωπον des Sohns erſt entſtund, als Gott Menſch wurde. Das πρόσωπον des Sohns iſt es nun aber, bei welchem mehrere Fragen entſtehen, deren Beantwortung beſonders ſchwierig iſt. Vor allem fragt ſich, wann nahm Gott das πρόσωπον des Sohns an, erſt bei der Menſchwerdung, oder ſchon vor-

29) Baſilius Ep. 214, 3.: Καὶ νῦν μὲν τὸς πατρικὸς ἑαυτῷ (θεὸν) περιθέναι φωνὰς, ὅταν τότε καιρὸς ἦν τῷ προσώπῳ, νῦν δὲ τὰς υἱϊκὰς πρεπούσας, ὅταν πρὸς τὴν ἡμετέραν ἐπιμέλειαν ἢ πρὸς ἄλλας τινὰς οἰκονομικὰς ἐνεργείας ὑποβαίνῃ, νῦν δὲ τὸ τῶ πνεύματος ὑποδύεσθαι προσωπεῖον.

30) Theodoret Haer. fab. II, 9.: καὶ ἐν μὲν τῇ παλαιᾷ ὡς πατέρα νομοθετῆσαι, ἐν τῇ καινῇ ὡς υἱὸν ἐνανθρωπῆσαι, ὡς πνεῦμα δὲ ἅγιον τοῖς Ἀποστόλοις ἐπιφοιτῆσαι.

her? Nach Neander würde Sabellius gelehrt haben, vor der Schöpfung ſey Gott, als der in ſeinem Weſen verborgene, die reine Einheit geweſen, in dieſer Beziehung habe er Gott den Vater genannt, aber ſchon bei der Schöpfung habe ſich dieſe Einheit zur Trias entfaltet. In dieſem Sinne habe Sabellius von einem λόγος προφορικὸς geſprochen, von einer der ganzen Schöpfung vorangehenden Erzeugung des Logos, ohne welche keine Schöpfung hätte werden können. Kein Daſeyn würde entſtanden ſeyn, wenn nicht die denkende göttliche Vernunft zu einer ſprechenden geworden wäre, wenn nicht die in ſich verborgene göttliche Monas in dem Schöpfungswort ſich entfaltet hätte [31]). Dieſe Auffaſſung der Lehre des Sabellius iſt ſchon deßwegen unrichtig, weil auch Neander mit ſo vielen ſeiner Vorgänger die falſche Vorausſezung theilt, daß Sabellius Gott und den Vater identificirt, ſomit den Vater als die reine Einheit, wie ſie vor der Schöpfung noch unentfaltet war, genommen habe. War dieß die Anſicht des Sabellius, ſo war es natürlich, daß er, da er den Vater ſeine Rolle vor der Schöpfung ſpielen ließ, nun den Schöpfungsact ſelbſt dem ſchon in demſelben zu ſeinem πρόσωπον gelangenden Sohn zuſchrieb. Iſt aber jene Vorausſezung unrichtig, iſt der Vater vielmehr, wie unläugbar geſchehen muß, als πρόσωπον von der Monas zu unterſcheiden, ſo würde das πρόσωπον des Sohns mit dem πρόσωπον des Vaters in Einen Zeitpunct zuſammenfallen, wenn man annehmen wollte, ſchon bei der Schöpfung ſey der Sohn als Logos hervorgetreten. Mußte alſo mit der Weltſchöpfung vor allem der Vater ſeine Rolle übernehmen, wie ihm ja Sabellius ſogar die Geſetzgebung zuſchrieb, zum deutlichen Beweis, daß der Vater nicht als die Monas vor der Schöpfung genommen werden darf, ſo konnte der Sohn erſt ſpäter in die ſeinige eintreten. Wenn ſich Neander für

31) Allg. Geſch. der chr. Rel. u. Kirche. I. S. 1020.

seine Meinung darauf beruft, daß dem Sabellius auch der Satz beigelegt werde, der schweigende Gott sey wirkungslos, der sprechende aber sey der wirksame [32]), so darf hier gewiß das Sprechen nicht blos von der Thätigkeit des Sohns, sofern er der Logos ist, verstanden werden, sondern Sabellius nannte überhaupt die sich äussernde göttliche Thätigkeit, also auch die des Vaters, ein Sprechen, ein sich Aussprechen, eine dialektische Thätigkeit [33]). Von einem Hervorgehen des Logos aus Gott für den Zweck der Schöpfung ist zwar allerdings die Rede [34]), aber es ist dabei wohl zu beachten, wie Sabellius zwischen dem Logos und Sohn unterschied [35]). Das Hervorgehen des Logos bei der Schöpfung war dem Sabellius noch keineswegs die Gestaltung des zweiten πρόσωπον. Ja, er konnte, da er das zweite πρόσωπον nicht dem Logos, sondern dem Sohn zuschrieb, und das Eigenthümliche desselben in die Menschwerdung sezte, das Hervorgehen des Logos nur als eine Thätigkeit des Vaters betrachten und auf das erste πρόσωπον beziehen, womit die Behauptung aufs engste zusammenhängt, daß der Sohn im A. T. noch gar nicht vorkomme [36]). Es ist daher gewiß eine

32) Athanas. c. Ar. Or. IV, 11.: τὸν θεὸν σιωπῶντα μὲν ἀνενέργητον, λαλοῦντα δὲ ἰσχύειν.

33) Dieß erhellt deutlich genug aus der obigen Stelle des Basilius: τὸν αὐτὸν θεὸν — νῦν μὲν ὡς πατέρα — διαλέγεσθαι.

34) Athanas. c. Ar. Or. IV, 25.: ἵνα ἡμεῖς κτισθῶμεν, προῆλθεν ὁ λόγος, καὶ προελθόντος αὐτοῦ ἐσμεν.

35) Nach Athanas. a. a. O. c. 22., welche Stelle Neander gar nicht berücksichtigt hat, machte Sabellius ausdrücklich die bemerkenswerthe Unterscheidung: τὸν λόγον ἐν ἀρχῇ μὲν εἶναι λόγον ἁπλῶς, ὅτε δὲ ἐνηνθρώπησε, τότε ὠνομάσθαι υἱόν, πρὸ γὰρ τῆς ἐπιφανείας μὴ εἶναι υἱόν, ἀλλὰ λόγον μόνον.

36) Athanas. a. a. O.: φασὶ δὴ — μὴ εἰρῆσθαι ἐν τῇ παλαιᾷ περὶ υἱοῦ ἀλλὰ περὶ λόγου, καὶ διὰ τοῦτο νεώτερον ὑπονοεῖν τὸν λόγον τὸν υἱὸν διαβεβαιοῦνται, ὅτι μὴ ἐν τῇ παλαιᾷ ἀλλ' ἐν τῇ καινῇ μόνον περὶ αὐτοῦ ἐλέχθη.

ſehr ungegründete Vermuthung Neanders, daß Sabellius den Namen Sohn Gottes auch auf den Logos angewandt habe. Wie das πρόσωπον des Vaters hervortrat, als Gott Weltſchöpfer wurde, oder ſich als Schöpfer und Erhalter in ein eigenthümliches Verhältniß zur Welt ſetzte, ſo entſtund das zweite πρόσωπον, das des Sohns, durch die eigenthümliche Verbindung, in welche die Gottheit zu einem menſchlichen Individuum trat. Ob er ſich aber dieſe Verbindung als eine vorübergehende oder bleibende dachte, iſt eine weitere Frage, über welche die Meinungen verſchieden ſind. Schleiermacher nimmt das Letztere, Neander das Erſtere an. Nur das hält Neander für zweifelhaft, ob Sabellius behauptete, daß Gott dieſen von ihm ausgegangenen Strahl erſt dann wieder in ſich zurückziehen werde, wann das ganze Erlöſungswerk mit allen ſeinen Folgen vollendet ſeyn werde, nach der allgemeinen Auferſtehung, oder ob er annahm, daß Gott gleich bei Chriſti Himmelfahrt dieſen Strahl wieder an ſich gezogen habe, glaubt jedoch für das Leztere ſich entſcheiden zu müſſen. Von einem Zurückgehen des Logos iſt allerdings die Rede [37]). Der Logos geht zurück, und zwar nach uns, d. h. wenn wir aufhören, oder wenn alle Geſchöpfe in die Gottheit zurückgegangen ſind. Daß aber Sabellius ein endliches Zurückgehen oder Aufhören nicht blos des Logos, ſondern auch des

37) Nach Athanaſius c. Ar. Or. IV, 22. ſagte Sabellius vom Logos: δι' ἡμᾶς γεγέννηται, καὶ μεθ' ἡμᾶς ἀνατρέχει, ἵνα ᾖ, ὥσπερ ἦν. Ein ſolches Zurückgehen ſezt Athanaſius auch voraus, wenn er gegen Sabellius argumentirt (c. 25.): Wenn der Logos hervorging, damit wir geſchaffen würden, und wenn wir ſind, weil der Logos hervorgegangen iſt, ſo iſt klar, daß wir, wenn der Logos, wie ſie ſagen, wieder zum Vater zurückgeht, nicht mehr ſeyn werden, denn ſo wird er ſeyn, wie er war, ſomit werden auch wir nicht mehr ſeyn, wie wir nicht waren, denn wenn er nicht mehr hervorgegangen iſt, gibt es auch keine Schöpfung mehr.

Sohnes angenommen habe, liegt in jedem Falle in den Worten des Athanasius, in welchen er aus der Lehre der Sabellianer die Folgerung zieht: Auch der Name des Sohnes und Geistes muß aufhören, wenn ihre Bestimmung erfüllt ist, und am Ende ist das Geschehene nur ein Spiel, weil es nicht in Wahrheit, sondern nur dem Namen nach geschehen ist. Wenn aber der Name des Sohns, wie sie behaupten, aufhört, so wird auch die Gnade der Taufe, die auf den Sohn gegeben ist, aufhören [38]). Allein die eigentliche Frage, um welche es sich hier handelt, ist, in welchem Zeitpunct dieses Zurückgehen in Gott erfolgt? Darüber scheint nun der Bericht des Epiphanius über die Lehre des Sabellius eine Andeutung zu geben. Denn wenn hier der Sohn mit einem von der Sonne ausgehenden und in die Sonne wieder zurückkehrenden Strahl verglichen wird, so scheint an sich schon diese Vergleichung nicht erst auf ein einstiges Zurückgehen am Ende der Dinge schliessen zu lassen, und da zugleich gesagt wird, der zu einer bestimmten Zeit gesandte Sohn werde in den Himmel wieder aufgenommen, wenn er alles vollbracht habe, was sich auf die evangelische Oekonomie und das Heil der Menschen beziehe [39]), so kann hier wohl, wenn man bedenkt, wie Sabellius sonst die Wirksamkeit des Sohnes von der des heiligen Geistes unterschied, nur an das von dem Sohn während seines irdischen Seyns für den Zweck der Erlösung Vollbrachte gedacht werden. Nun sagt zwar freilich Schleiermacher: eigentlich konnte Sabellius das Aufgenommenwerden Christi in den Himmel nur als

38) Athanas. c. Ar. Or. IV, 25.

39) Epiph. a. a. O.: *πεμφθέντα τὸν υἱὸν καιρῷ ποτε ὥσπερ ἀκτῖνα, καὶ ἐργασάμενον τὰ πάντα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς οἰκονομίας τῆς εὐαγγελικῆς καὶ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων, ἀναληφθέντα δὲ αὖθις εἰς ἔφανὸν ὡς ὑπὸ ἡλίου πεμφθεῖσαν ἀκτῖνα καὶ πάλιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναδραμοῦσαν.*

eine Veränderung für das Menſchliche in Chriſto anſehen, nicht aber als ob das Verhältniß des Göttlichen in ihm zu der Gottheit an ſich dadurch verändert würde, und der Unterſchied zwiſchen Sohn und Geiſt konnte in dieſer Hinſicht für ihn nur darin beſtehen, daß der Sohn auf Erden nur eine kurze Zeit war, nun aber ſeine Wirkſamkeit im Himmel hat, der Geiſt aber fortwährend die Kirche auf der Erde regiert. Allein woher wiſſen wir, was das Erſtere betrifft, daß Sabellius das Aufgenommenwerden Chriſti in den Himmel ſich wirklich ſo dachte, und Epiphanius demnach irrig berichtet, wenn er nicht das Menſchliche, ſondern das Göttliche in Chriſtus in den Himmel aufgenommen werden läßt? Und was das Andere betrifft, ſo kann ja Sabellius ebenſo gut angenommen haben, auf die Wirkſamkeit des Sohns ſey die des Geiſtes ſo gefolgt, daß jene ebendeswegen aufhörte. Auch im Uebrigen geht aus den Bildern, deren ſich Sabellius bediente, keineswegs, wie Schleiermacher behauptet, hervor, daß Sabellius die Dreiheit nicht für vorübergehende Oſcillationen gehalten habe. Wollen wir nun dieſen Punct nicht geradezu auf ſich beruhen laſſen, ſo kann mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit nur dieß angenommen werden, daß Sabellius das πρόσωπον des Sohns als eine vorübergehende, an das irdiſche Seyn Jeſu geknüpfte, Erſcheinung betrachtete. Der Annahme, daß die Verbindung, in welcher ſich in dem πρόσωπον des Sohns die Gottheit zu einem menſchlichen Individuum ſetzte, keine fortdauernde, ſondern nur eine vorübergehende war, ſcheint doch eigentlich nur die Schwierigkeit entgegenzuſtehen, daß man ſich dieſes Individuum ſelbſt nur als ein fortbeſtehendes denken kann. Allein in dieſer Hinſicht kommt nun in Betracht, daß überhaupt in der Theorie von der Perſon Chriſti, wie ſie ſich aus der Lehre dieſer Unitarier ergibt, und wie ſich beſonders auch ſchon bei Praxeas und Noëtus zeigt, das Menſchliche ſo ſehr nur als ein Accidens des Göttlichen erſcheint, daß ſich auch

bei Sabellius kaum denken läßt, er habe demſelben eine über die irdiſche Erſcheinung hinausgehende Realität zugeſchrieben. Das Göttliche erſcheint in menſchlicher Geſtalt, und geht mit dem Verſchwinden dieſer Geſtalt wieder in die göttliche Subſtanz zurück [40]). Bei Sabellius ſcheint auch ſchon nach dem ganzen Begriff ſeiner πρόσωπα und ihrem Verhältniß zu einander nichts anderes angenommen werden zu können. In dieſer Beziehung dringt ſich hier ſogar noch die Frage auf, ob Sabellius wirklich den Vater nicht blos zum Geſetzgeber, ſondern auch zum Weltſchöpfer gemacht habe? Nicht nur wird dem Vater ausdrücklich nur die Geſetzgebung beigelegt, ſondern es ſcheint auch die Stellung des Logos eine andere geweſen zu ſeyn, als man gewöhnlich annimmt. Weit gefehlt, daß der Logos mit dem Sohn zu identificiren wäre, ſcheint er ſogar nicht einmal der Sphäre des Vaters anzugehören. Die Anſicht des Sabellius kann in ihrem ganzen Zuſammenhang gar wohl auch ſo gedacht werden: Das Allgemeinſte, die alles umfaſſende Subſtanz, iſt Gott, welcher in ſeinem reinen Anſichſeyn dem Sabellius der Schweigende iſt. Geht er vom Schweigen zum Reden über, ſo entſteht mit dem Logos und durch ihn die Welt. Der Logos iſt das Princip, durch welches das zur concreten Wirklichkeit gewordene Seyn getragen und gehalten wird. Nun erſt folgen die drei πρόσωπα als die Momente oder Perioden des geſchichtlich ſich entwickelnden Weltverlaufs, die Periode des A. T. in dem πρόσωπον des Vaters, die des N. T., ſo weit ſie die irdiſche Erſcheinung Chriſti betrifft, in dem πρόσωπον des Sohns, und die mit den Apoſteln beginnende Periode der chriſtlichen Kirche in dem πρόσωπον des Geiſtes. So aufgefaßt ſcheint dieſe Anſicht von ſelbſt

40) So ſagt auch ſchon Tertullian c. 23. von Praxeas: *Praxeas ipsum vult patrem de semetipso exisse, et ad semetipsum abisse.*

die Vorausſezung in ſich zu ſchlieſſen, daß jedes πρόσωπον immer nur ſo lange fortdauerte, bis ein anderes folgte. Alle zuſammen ſind die wechſelnden Formen der Weltentwicklung, und wenn ſie verſchwunden ſind, geht auch der Logos wieder in Gott zurück. Wie er der erſte Anfang aller Wirklichkeit des Seyns war, ſo iſt er auch das Lezte, in welchem alles Seyende ſein Ende hat und die Schöpfung in das urſprüngliche Schweigen zurückſinkt. Hieraus erklärt ſich nun auch am beſten die Verwandtſchaft, die man zwiſchen der Lehre des Sabellius und der der Stoiker finden wollte, indem man den Sabellius beſchuldigte, von den Stoikern gelernt zu haben, daß Gott ſich abwechſelnd ausdehne und zuſammenziehe [41]). Es iſt ſo im Grunde daſſelbe Verhältniß zwiſchen der Monas und dem Logos, wie zwiſchen der Monas und Dyas im pſeudoclementiniſchen Syſtem, die Dyas oder der Logos iſt die Ausdehnung der ſich zulezt wieder in ſich ſelbſt zuſammenziehenden Monas, und die drei πρόσωπα ſind nur die wechſelnden Formen der Dyas ſelbſt, oder des Logos. Was noch insbeſondere das dritte πρόσωπον, das des heiligen Geiſtes, betrifft, ſo iſt an ſich ſchon bemerkenswerth, daß Sabellius zuerſt auch dem heiligen Geiſt in dieſer unitariſchen Form der Trinitätslehre ſeine beſtimmte Stelle anwies, was von Praxeas und Noëtus noch nicht geſchehen zu ſeyn ſcheint, ſodann noch beſonders, daß er als die eigenthümliche Beſtimmung des heiligen Geiſtes anſah, die einzelnen Menſchen zu beleben und zu heiligen [42]). In dem

41) Athanaſ. o. Ar. Or. IV, 13.: τοῦτο δὲ ἴσως ἀπὸ τῶν Στωϊκῶν ὑπέλαβε, διαβεβαιωμένων συστέλλεσθαι καὶ πάλιν ἐκτείνεσθαι τὸν θεόν. Vgl. über die Lehre der Stoiker Diog. Laërt. VII, 137.

42) Epiph. a. a. O.: τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα πέμπεσθαι εἰς τὸν κόσμον καὶ καθεξῆς καὶ καθ' ἕκαστα εἰς ἕκαστον τῶν καταξιωμένων. ἀναζωογονεῖν δὲ τὸν τοιοῦτον, καὶ ἀναζέειν, θάλπειν τε καὶ θερμαίνειν, ὡς εἰπεῖν διὰ τῆ πνεύματος δυνάμεώς τε καὶ συμβάσεως. So beſtimmt wird hier der Geiſt als das im Innern des Subjects

heiligen Geiſt dringt demnach die durch die drei πρόσωπα hindurchgehende und ſich in ihnen immer mehr in ſich ſelbſt vertiefende göttliche Wirkſamkeit in den innerſten Mittelpunct des ſelbſtbewußten Subjects. Da Sabellius nach der Conſequenz ſeiner Theorie auch den heiligen Geiſt wieder in Gott zurückgehen laſſen mußte, ſo wäre der heilige Geiſt, wie er ſich in der Vielheit der einzelnen Subjecte individualiſirt hat, zugleich das Moment, in welchem durch die Vermittlung des Subjects, als eines Einzelnen, der in die Vielheit der Subjecte herausgetretene Unterſchied ſich zur Einheit aufhebt. Dieß iſt jedoch nur eine Conſequenz, zu welcher zwar die Prämiſſen in ſeiner Theorie liegen, die aber gleichwohl über den eigentlichen Geſichtskreis ſeiner Lehre hinausliegt. Ließ er auch den heiligen Geiſt zulezt wieder in Gott zurückgehen, ſo wiſſen wir doch nicht, wie in dieſem Zurückgehen des Geiſtes zugleich auch die vom Geiſt erfüllten einzelnen Subjecte in das Weſen Gottes aufgenommen wurden [43]).

---

wirkende Princip beſchrieben. Auch in dem obigen ἐπιφοιτῆσαι des Geiſtes liegt der Begriff des ſich immer wiederholenden Kommens, in Beziehung auf die Einzelnen, zu welchen der Geiſt kommt.

43) Vergleicht man die verſchiedenen Darſtellungen der Lehre des Sabellius, ſo muß man ſich wundern, wie wenig ſie bis in die neueſte Zeit in ihrer wahren Geſtalt aufgefaßt worden iſt, und wie ſehr hier gerade Schriftſteller, welche den Vätern beinahe bei jedem Zeugniß, das ſie aus ihnen anführen, nur hämiſche Misdeutungen und Conſequenzen zum Vorwurf machen, ſelbſt wieder von einſeitigem, dogmatiſchem Intereſſe ſich leiten ließen, wie dieß ganz beſonders bei Lange der Fall iſt. Lange hat ſich die Aufgabe geſezt, in einer Reihe von Abhandlungen (man vgl., auſſer der ſchon genannten Schrift über die Geſch. und den Lehrb. der Unitarier, die Abhandlungen in Illgen's Zeitſchr. für die hiſt. Theol. 1833. III, 1. S. 165.: Die Lehre der Unitarier im zweiten und dritten Jahrhundert von dem heiligen Geiſte in ihrer Uebereinſtimmung mit dem Dogma ihrer

Eben dieß iſt auch der Punct, um welchen es ſich bei der ſchon öfters aufgeworfenen Frage handelt, wie ſich der

Gegner. III, 2, S. 178.: Der Sabellianismus in ſeiner urſprünglichen Bedeutung.) ‚auf das evidenteſte darzuthun, daß alle den Unitariern gemachten Beſchuldigungen nur aus der Conſequenzmacherei ihrer Gegner, der Hierarchen, als Vertheidiger des von der Mehrzahl der Biſchöfe ſchon angenommenen und für einzig rechtglaubig gehaltenen Dogma vom Logos-Gott hervorgegangen ſeyen. Es ſpricht allerdings ſehr vieles dafür, daß die unitariſche oder monarchianiſche Lehrweiſe die ältere und urſprüngliche in der Kirche war, mit welchem Rechte man ſie aber, ſolange die Unächtheit und der ſpätere Urſprung des johanneiſchen Evangeliums noch nicht erwieſen iſt, geradezu für die ächt apoſtoliſche ausgeben, und den die Lehre vom Logos-Gott als orthodoxes Dogma geltend machenden Kirchenlehrern nur das Motiv des hierarchiſchen Intereſſes unterlegen darf, vermag ich nicht einzuſehen. Ein dogmatiſches Intereſſe dieſer Art konnte nur einen nachtheiligen Einfluß auf die Reinheit der hiſtoriſchen Unterſuchung haben. Indem Lange die Lehre der Unitarier durchaus nur dem Dogma vom Logos und dem Lehrbegriff der Trinitarier gegenüberſtellte, hat ſich in ſeiner Darſtellung nicht nur das Charakteriſtiſche der einzelnen Unitarier, ſondern ſogar der beiden Hauptklaſſen, die zu unterſcheiden ſind, völlig verwiſcht. Es zeigt ſich dieß beſonders in der Lange'ſchen Darſtellung des Sabellianismus, die ſchon deswegen eine ganz verfehlte iſt, weil Lange den Vater als die von Sabellius angenommene Eine göttliche Hypoſtaſe betrachtet, und daher auch den Begriff des Sohnes und Geiſtes nur nach dem Verhältniß beider zum Vater beſtimmt. Geſch. u. Lehrb. der Unit. S. 62. f. Derſelbe Grundirrthum zieht ſich auch durch die Abhandlung über die urſprüngliche Bedeutung des Sabellianismus. Der göttlichen Monas, an welcher, als ſolcher, weder der Sohn noch der Geiſt Theil haben könne, ſo daß es eine Trias oder Dyas der Gottheit geben würde, behauptet Lange a. a. O. S. 205., könne nur Eine göttliche Subſiſtenz zu Grunde liegen, d. h. Gott-Sohn und Gott-Geiſt können nicht zur göttlichen Weſenheit ſelbſt gehören, da dieſe

Sabellianismus zum Pantheismus verhalte [44]). Schon die Kirchenlehrer wollten, wenn sie den Sabellianismus mit der

Wesenheit dann aufhören würde, Eine Hypostase, die Monas des Vaters, zu seyn. Auf diese Weise sey der Monarchianismus gegen die Dreiheit göttlicher Personen von den Sabellianern gerettet worden. Unter den πρόσωπα sey nur die verschiedene Art und Weise zu verstehen, auf und durch welche sich der Vater nach den jedesmaligen Bedürfnissen der Menschen ihnen zu erkennen gebe u. s. w. Wie schief diese ganze Auffassung ist, bedarf keines weitern Beweises. Auch die Neander'sche Darstellung ist gerade im Hauptpunct ebenso unrichtig, und im Uebrigen nicht sehr befriedigend. Die von Neander mit Unrecht gar nicht berücksichtigte Schleiermacher'sche Untersuchung ist der Wahrheit der Sache weit näher gekommen, nur ist auch an Schleiermacher nicht zu billigen, daß er theils die von Sabellius gebrauchten bildlichen Vergleichungen zu sehr premirt, theils gleichfalls in die Auffassung des Ganzen ein apologetisch-dogmatisches Interesse einmischt. Die Darstellung bei Baumgarten-Crusius (Comp. der Dogmengesch. I. S. 102.) ist, obgleich Richtiges andeutend und besser als die im Lehrb. S. 200., wenigstens nicht klar, und wenn Hagenbach (Lehrb. der D.G. I. S. 277.) wieder von einem blos subjectiven modalistischen Personen-Unterschied spricht, Meier (Lehrb. S. 73.) die Trias sich schon in der Weltschöpfung entfalten läßt, so kann dieß nur als unrichtig bezeichnet werden.

44) Man vgl. z. B. Möhler Athanasius der Gr. I. S. 305. f., wo das Verhältniß des Arianismus und Sabellianismus so bestimmt wird: nach jenem sey Gott von der Welt getrennt, nach diesem fallen Gott und die Welt zusammen. Nachgewiesen ist dieß so wenig, als was Möhler noch weiter über den pantheistischen Character des Sabellianismus sehr willkürlich sagt. Baumgarten-Crusius drückt sich so aus (Comp. der Dogmengesch. I. S. 104.): in der Bestreitung der eigentlich sabellianischen Lehre (durch die Kirchenlehre) trete die älteste philosophische Bestreitung des Pantheismus in der christlichen Kirche hervor. Der Pantheismus ist ja aber auch schon gegen die Gnostiker bestritten worden.

ſtoiſchen Lehre verglichen, hiemit nichts anders ſagen, als daß er Gott und Welt pantheiſtiſch identificire, und wenn Sabellius wirklich, nach der Anſicht, welche die Stoiker vom Univerſum hatten, ſich das Verhältniß Gottes und der Welt als einen Wechſel von Ausdehnung und Zuſammenziehung gedacht hätte, ſo daß, wenn alles von Gott Ausgegangene wieder in Gott zurückgegangen, wie die Kirchenlehrer ſich ausdrückten, alles zulezt ein bloßes Spiel, Alles Eines oder auch Nichts wäre [45]), ſo hätten wir hier allerdings den Begriff einer alles individuelle Leben in ſich abſorbirenden göttlichen Subſtanz, nur müßte dabei vorausgeſezt werden, daß Sabellius nicht blos eine Schöpfung aus Nichts, ſondern auch eine Unſterblichkeit und perſönliche Fortdauer, wie man ſich dieſelbe gewöhnlich dachte, geläugnet hat. Dazu iſt jedoch kein Grund vorhanden, und ſelbſt wenn wir annehmen, Sabellius habe nicht blos das πρόσωπον des Sohns, ſondern auch das des Geiſtes zulezt wieder in Gott zurückgehen laſſen, ſo folgt auch daraus noch nicht, daß er nun die durch den Geiſt zum geiſtigen Selbſtbewußtſeyn geweckten Individuen nicht mehr als freie, für ſich ſeyende, Subjecte exiſtiren ließ. Da es ſchon ſehr zweifelhaft iſt, ob überhaupt Sabellius einen ſo ausgebildeten Lehrbegriff hatte, ſo iſt es um ſo unſicherer, über ſeine Trinitätslehre hinauszugehen. So viel darf aber mit Recht behauptet werden, daß die Trini-

45) Vgl. S. 265. und Gregorius von Nazianz (Orat. I. edit. Paris. 1619. T. I. S. 16.). Er warnt, μὴ πρὸς τὴν Σαβελλίου ἀθεΐαν ἐκ τῆς καινῆς ταύτης ἀναλύσεως ἢ συνθέσεως ὑπαχθῆναι, μὴ μᾶλλον ἓν τὰ πάντα, ἢ μηδὲν ἕκαστον εἶναι ὁριζομένους. φεύγει γὰρ εἶναι, ἅπερ ἐστὶν εἰς ἄλληλα μεταχωροῦντα καὶ μεταβαίνοντα. Ein ſolcher Wechſel des Seyns und Nichtſeyns, oder eine ſolche Negation des Seyns durch das Nichtſeyn, wie der ſabellianiſche ἀναπλασμὸς προσώπων vorausſezt, widerſtreitet demnach der abſoluten Idee Gottes, oder führt zu Atheismus. Atheismus iſt daher, was Veränderung, Negation, Nichtſeyn in das göttliche Weſen ſezt.

tätslehre des Sabellius ganz die Anlage wenigstens zu einem pantheistisch sich gestaltenden System in sich schließt. Da Sabellius in jedem Falle die πρόσωπα seiner Trias zu Momenten und Perioden der Weltentwicklung machte, sie somit innerhalb der Welt aufeinander folgen ließ, so ließe sich das von ihm angenommene Verhältniß der Monas und Trias ganz gut als das immanente Verhältniß Gottes und der Welt betrachten. Gott erweitert sich durch die Ausdehnung seines Wesens zur Welt, und die πρόσωπα der Trias wären, phänomenologisch aufgefaßt, ebenso viele Formen des in der Welt sich entwickelnden religiösen Bewußtseyns, die Momente des geistigen Processes, in welchem der mit der Menschheit identische göttliche Geist aus der Objectivität, die er sich in den beiden πρόσωπα des Vaters und Sohns, dem Reiche des Vaters und dem Reiche des Sohns, gegenüberstellt, zur freien Subjectivität, in der Gemeinde der geistigen Subjecte, sich fortbewegen würde. Bemerkenswerth ist in dieser Hinsicht in jedem Falle, wie Sabellius bei dem πρόσωπον des Geistes die Bedeutung des freien, für sich seyenden, aber vom Geiste Gottes belebten und beseelten Subjects hervorhebt, und auf diese Weise in der Reihenfolge der πρόσωπα seiner Trias zugleich den Fortschritt von der Substanz zum Subject anzudeuten scheint. Allein diese ganze Auffassung wäre, wie gesagt, nur eine moderne Umdeutung der sabellianischen Lehre, und wir sind nicht berechtigt, die πρόσωπα dieser Trias in einem andern als dem schon bestimmten Sinne zu nehmen, somit nur als objective Bestimmungen der göttlichen Substanz, welche nach dem göttlich geordneten Gange der Weltentwicklung sich in diesen verschiedenen, aber organisch zusammenhängenden, Phasen ihres Wesens der Welt und der Menschheit gegenüberstellt, um durch den geistigen Proceß, dessen Momente und Principien diese drei πρόσωπα sind, die Einigung des Menschen mit Gott zu bewirken.

Die Verwandtſchaft der ſabellianiſchen Trinitätslehre mit der tertullianiſchen fällt von ſelbſt in die Augen. Es iſt hier wie dort daſſelbe an beſtimmte Momente und Perioden geknüpfte Subordinationsſyſtem, nur haben die Emanationen des Sabellius nicht dieſelbe feſte und concrete Geſtalt, wie die Tertullians. Damit hängt aber freilich der weitere bedeutendere Unterſchied zuſammen, daß Tertullian den Logos mit dem Sohn identificirt, und die drei göttlichen Perſonen, ſobald ſie zu ihrer perſönlichen Subſiſtenz gelangt ſind, in derſelben auch fortbeſtehen läßt. Ueber die Quelle der ſabellianiſchen Lehre enthält der Bericht des Epiphanius die bemerkenswerthe Nachricht, Sabellius habe das Weſentliche ſeiner Irrlehre aus apokryphiſchen Schriften und insbeſondere aus dem ſogenannten Evangelium der Aegyptier geſchöpft, welches neben vielem andern Myſterlöſen dem Erlöſer die Lehre in den Mund lege, derſelbe ſey Vater, derſelbe Sohn, derſelbe heiliger Geiſt. Dieſe Angabe des Epiphanius erhält dadurch einige Bedeutung, daß in einem der wenigen Fragmente, die wir aus dem Evangelium der Aegyptier noch haben, Chriſtus den Zeitpunct, in welchem ſein Reich kommen wird, ſo beſtimmt: es werde dann das Zwei Eins ſeyn, und das Aeuſſere wie das Innere, und das Männliche mit dem Weiblichen, weder Männliches noch Weibliches. Dies weiſt auf eine Anſicht zurück, nach welcher das Verhältniß Gottes zur Welt gleichfalls als der Gegenſaz der Monas und Dyas betrachtet wurde, und es kann wohl kein Zweifel darüber ſeyn, daß das Evangelium der Aegyptier derſelben ſpeculativen Richtung des ebionitiſchen Judenthums angehörte, die wir aus den pſeudoclementiniſchen Homilien näher kennen [46]). Um ſo leichter erklärt ſich durch die Vorausſezung dieſes Mittelglieds, wie Sabellius die pſeudoclementiniſche Lehre in

46) Vgl. Schneckenburger, über das Evang. der Aegyptier. 1834. S. 3. 8. f.

der Idee, daß die Gottheit sich abwechselnd ausdehne und zusammenziehe, so nahe berührt. Da nun aber auch der Montanismus, wenigstens in einzelnen seiner Elemente, auf dieselbe Form des Judenthums zurückzuführen ist, so stehen wir hier auf dem Puncte, auf welchem wir sowohl die tertullianische Trinitätstheorie, sofern dieselbe ihre characteristische Form durch die Einwirkung des Montanismus erhalten hat, als auch die sabellianische aus derselben speculativen Grundansicht hervorgehen sehen, einer Ansicht, welcher zufolge die Gottheit aus dem Gesichtspunct einer zur Dyas und Trias sich bestimmenden Monas betrachtet wurde.

2. Die andere Seite der Unitarier: Theodotus, Artemon, Beryllus, Paulus.

In die zweite Classe der Unitarier gehören zunächst Theodotus und Artemon [47]). Theodotus (zum Unterschied von einem andern zu seiner Schule gerechneten Theodotus ὁ σκυτεύς genannt) kam unter dem römischen Bischof Victor nach Rom, wo er als Irrlehrer aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde. Seine Partei dauerte jedoch fort, und es wird als einer seiner Anhänger namentlich ein anderer Theodotus (ὁ τραπεζίτης) genannt. In welchem Verhältniß zu dem ältern Theodotus Artemon stand, ist nicht bekannt. Gewöhnlich nimmt man an, daß Artemon, wenn auch unabhängig von Theodotus, doch erst nach ihm auftrat. Eusebius nennt den Theodotus den ἀρχηγὸς καὶ πατὴρ ταύτης τῆς ἀρνησιθέου ἀποστασίας, derselben Irrlehre,

47) Hauptquellen sind: Euſ. K.G. V, 28. Theodoret Haer. fab. II, 4. 5. Epiph. Haer. LIV. LXV. Daß das σπιλάδιον κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως, aus welchem Eusebius Einiges mittheilt, dieselbe Schrift ist mit dem σμικρὸς Λαβύρινθος, welchen Theodoret als Quelle benützte, ist nicht unwahrscheinlich. S. Baumg.-Cr. Lehrb. S. 195.

die auch dem Artemon beigelegt wird, und die Partei ſelbſt ſcheint ſich nicht ſowohl unter dem Namen der Theodotianer als vielmehr der Artemoniten, der auch in der Folge die gewöhnliche Bezeichnung dieſer Häreſie iſt, noch einige Zeit erhalten zu haben. In jedem Fall kann in Anſehung des Inhalts der Lehre kein Unterſchied zwiſchen Theodotus und Artemon gemacht werden, und das Characteriſtiſche der Lehre beider ſpricht ſich darin aus, daß ſie nach der einſtimmigen Behauptung der alten Schriftſteller Chriſtus für einen bloßen Menſchen gehalten haben ſollen [48]), ſo daß die Hauptfrage nur dieſe iſt, wie viel ſie neben dem Menſchlichen Göttliches, neben dem Natürlichen Uebernatürliches anerkannt haben. Nach Epiphanius berief ſich Theodotus auf die eigenen Worte Jeſu, Joh. 8, 40., wo er ſich einen ἄνθρωπος nenne, auf Matth. 12, 31., nach welcher Stelle er nur des Menſchen Sohn, nicht aber Gott habe ſeyn wollen. Nach den Weiſſagungen des A. T., behauptete er, werde nicht ein Gott als Meſſias verkündigt, ſondern ein Prophet, wie Moſes, alſo ein Menſch, wie ja auch nach den Worten des Engels Luc. 1, 35. Jeſus, durch die Kraft des heiligen Geiſtes von einer Jungfrau geboren, nur der Sohn Gottes, nicht Gott ſelbſt habe genannt werden ſollen [49]). Aus dem Leztern erhellt zugleich das Irrige der Angabe des Epiphanius, Theodotus habe Jeſum ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς geboren werden laſſen.

---

48) Ψιλὸν ἄνθρωπον γενέσθαι τὸν σωτῆρα (Euſ. V, 28.) iſt der bezeichnende Ausdruck für dieſe Lehrweiſe.

49) Auch das machte Theodotus geltend, daß es Luc. 1, 35. nicht heiße πνεῦμα γενήσεται ἐν σοί, ſondern nur ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ. Das Göttliche ſollte alſo von Anfang an nicht in einem immanenten Verhältniß zu Jeſu gedacht werden. Deswegen war auch dem Artemon Jeſus nur τῶν προφητῶν ἀρετῇ κρείττων (nach Theod.), oder, wie es in dem Anhang zu Tert. De praescr. haer. c. 53. in Beziehung auf Theodotus heißt, *nulla alia prae ceteris nisi sola justitiae auctoritate.*

Ohne Zweifel stimmte er auch hierin mit Artemon überein, welchem Theodoret ausdrücklich bezeugt, daß er die übernatürliche Geburt nicht geläugnet habe. Auch aus den Aussprüchen der Apostel (Ap. Gesch. 2, 22. 1. Tim. 2, 5.) suchte er zu beweisen, daß sie in Jesus nur einen Menschen anerkannt haben, der seine Würde als Messias durch Zeichen und Wunder erwiesen, nicht aber, daß er Gott sey. Paulus nenne ja den Mittler zwischen Gott und den Menschen den Menschen Jesus Christus. Das Menschliche ist demnach, wie wir hieraus sehen, nach dieser Ansicht durchaus das Substanzielle der Person Christi, und der Standpunct, von welchem aus sie sich ihre ganze Theorie bildeten. Daher finden wir auch nicht, daß sie ebenso, wie die Unitarier der ersten Classe, von der strengen Lehre von der Einheit Gottes ausgingen, und die harten Beschuldigungen, die ihnen gemacht werden, daß sie statt mit der Schrift sich lieber mit weltlichen Wissenschaften beschäftigt, den Euklides studirt, den Aristoteles und Theophrastus bewundert, den Galenus verehrt, und die Wissenschaften der Ungläubigen nur zum Nachtheil der einfachen Lehre der Schrift angewandt, ja sogar, wo sie mit ihren Syllogismen nicht ausreichten, die heiligen Schriften ohne Scheu verfälscht haben, weisen uns gleichfalls auf einen Standpunct hin, dessen Richtung nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben ging, und ganz darauf bedacht war, von dem festen Boden des Gegebenen aus Göttliches und Menschliches mit der kritischen Schärfe des reflectirenden Verstandes auseinander zu halten. Wir können daher nichts anders erwarten, als daß das eigentlich Trinitarische ausserhalb ihres Gesichtskreises lag. Dagegen kommt hier noch zweierlei in Betracht, was für die Geschichte der Trinitätslehre nicht ohne Wichtigkeit zu seyn scheint, das Verhältniß der Theodotianer zu der Partei der sogenannten Aloger, und die Behauptung der Artemoniten, daß ihre Lehre eigentlich die älteste sey. Nach Epiphanius

ſoll Theodotus ein Zweig der Aloger geweſen ſeyn [50]). Es iſt an ſich ſehr glaublich, daß die auf einem ganz andern Standpunct entſtandene Logoslehre für Männer wie Theodotus und Artemon nicht viel Einleuchtendes hatte, und da ihnen und ihren Anhängern der Vorwurf gemacht wird, daß ſie nicht blos überhaupt die heilige Schrift ſehr willkürlich behandelt, ſondern auch ganze Schriften des Kanon verworfen haben, ſo ſcheint dieß in einem ſehr natürlichen Zuſammenhang mit dem Widerſpruch der Aloger gegen die Aechtheit des johanneiſchen Evangeliums zu ſtehen. Allein auf der andern Seite fehlt es doch an einem beſtimmtern Haltpuncte für dieſe Vermuthung. Eine nähere Beziehung zur Logos-Idee finden wir hier nicht, und wie unzuverläſſig Epiphanius in ſolchen Angaben iſt, iſt ohnedieß bekannt [51]).

50) Epiph. a. a. O.: Ἀνέῃ πάλιν Θεόδοτός τις ἀπάσπασμα ὑπάρχων ἐκ τῆς προειρημένης Ἄλόγη αἱρέσεως.

51) Gegen die Annahme, daß die Unitarier, von welchen hier die Rede iſt, in die Klaſſe der Aloger gehörten, könnte man einwenden, daß ſowohl Praxeas nach Tertullian, c. Prax. c. 20, als auch Theodotus nach Epiphanius, Haer. LIV, 1., ſich für ihre unitariſche Lehre auf Zeugniſſe aus dem Evangelium des Johannes beriefen (vgl. die oben S. 245. f. angeführten Stellen u. Joh. 8, 40.), wenn dieß nicht etwa blos accommodationsweiſe geſchah. Was Euſebius ſagt, V, 28: ἁπλῶς ἀρνησάμενοι τόν τε νόμον καὶ τὰς προφήτας ἀνόμῳ καὶ ἀθέῳ διδασκαλίᾳ (sc. ἐνεκα) προφάσει χάριτος εἰς ἔσχατον ἀπωλείας ὄλεθρον κατωλίσθησαν, wornach ſie demnach den Gegenſaz des Geſezes und der Gnade beſonders hervorgehoben hätten, ſcheint auf einen Zuſammenhang mit den Marcioniten ſchließen zu laſſen. Ihre Kritik würde ſich ſomit auf Grundſäze geſtüzt haben, die ſich aus der marcionitiſchen Anſicht von dem Verhältniß des A. u. N. T. ergaben, und es wird ſo um ſo wahrſcheinlicher, daß ſie beſonders es waren, welche den von Tertullian ſo oft erwähnten und beſtrittenen Saz, daß Geſez und Propheten nur bis Johannes gehen, dem Montanismus entge-

Wichtiger ist der zweite Punct. Die Behauptung der Artemoniten, die Frühern alle und die Apostel selbst haben dasselbe überliefert und gelehrt, was sie behaupten, und die wahre Lehre habe sich bis auf die Zeit Victors erhalten, der der dreizehnte Bischof von Petrus an war, unter seinem Nachfolger Zephyrinus aber sey sie verfälscht worden. Deswegen bezeichneten sie die nun herrschend gewordene Lehre, daß Christus seiner Natur nach ein göttliches Wesen sey, als eine erst neuerlich aufgekommene. Diese Behauptung kann kein leeres Vorgeben seyn, und es genügt zu ihrer Widerlegung keineswegs, sich auf ältere, nicht einmal der römischen Kirche angehörende, Schriftsteller als solche zu berufen, von welchen allen die Gottheit Christi gelehrt werde [52]). Sobald wir nur den Unterschied in der Lehre der

gestellten. Auch die bekannte Stelle bei Irenäus, Adv. Haer. III, 11., läßt sich mit dieser Annahme einer marcionitischen Tendenz der Aloger wohl vereinigen. Daß die marcionitische Christologie mit der Lehre der Unitarier auffallend übereinstimmt, hat schon Neander, Gen. Entw. der gnost. Syst. S. 294 u. K. G. I. 2. S. 796, bemerkt, und wir sehen hieraus, daß es unabhängig von dem unitarischen Interesse des A. T. eine Lehre gab, welche einfach den Satz festhielt, daß Gott in Christus erschienen, sich in ihm durch sich selbst, ohne Vermittlung eines Wesens, wie der Logos ist, geoffenbart habe (vgl. meine Schrift über die Pastor. Briefe S. 31.). Wie es sich nun auch mit den Alogern näher verhalten mag, merkwürdig bleibt immer das Doppelte, 1. daß sich in ihnen kein auf nicht gemeine Gründe gestützter Widerspruch gegen die Aechtheit des johanneischen Evangeliums kund gibt, und 2. daß sich in einer Reihe von Unitariern eine so constante Opposition gegen die Logos-Idee hervorthat, was sich kaum anders erklären läßt, als daraus, daß diese Idee damals überhaupt erst in diese nähere Beziehung zur Christologie gesetzt wurde.

52) Ἐν οἷς ἅπαν θεολογεῖται ὁ Χριστός, wie der ungenannte Bestreiter der Artemoniten bei Eusebius V, 28. behauptet. Wie we-

Unitarier feſthalten, der ſich uns aus unſerer bisherigen Entwicklung von ſelbſt ergibt, läßt ſich jene Behauptung hiſtoriſch vollkommen rechtfertigen. Die Frage, um welche es ſich handelte, war, ob Chriſtus als Gott zu prädiciren, als ein vom Vater unterſchiedenes, für ſich beſtehendes göttliches Weſen anzuſehen ſey? Dieſe Frage begriff auch die andere in ſich, ob Chriſtus als Logos zu betrachten ſey? Da nämlich das johanneiſche Evangelium geradezu ſagt, der Logos ſey θεὸς, ſo wurden λόγος und θεὸς als identiſche Begriffe genommen, und die ſtehende Bezeichnung Chriſti als des Logos wurde ebendaher bei den Kirchenlehrern nicht θεῦ λόγος, ſondern θεὸς λόγος. Nicht daß Chriſtus der Logos war, ſondern daß er als Logos Gott war, galt als das Hauptmoment. Eben dieſes Prädicat finden wir nun aber in den Schriften, die wir als die ächteſten Urkunden der Theologie der römiſchen Kirche anzuſehen haben, Chriſtus nirgends beigelegt. Der Hirte des Hermas kennt zwar einen Sohn, der ihm mit dem heiligen Geiſt identiſch iſt, daß aber der heilige Geiſt als Sohn Gottes Gott ſelbſt ſey, iſt eine ihm völlig fremde Vorſtellung, und der Verfaſſer der pſeudoclementiniſchen Homilien ſieht ſich ſogar zu einer näheren Erklärung darüber veranlaßt, warum Chriſtus nur Sohn Gottes, nicht aber Gott zu nennen ſey, zum deutlichen Beweis, daß es zwar ſchon damals ſolche gab, welche Chriſtus als Gott prädicirt wiſſen wollten, dieſe Anſicht von Chriſtus aber in einer Gemeinde, welche einen ſo überwiegend judaiſirenden Character hatte, wie dieß damals noch bei der römiſchen der Fall war, noch nicht durchgedrungen war. Hieraus erklärt ſich nun von ſelbſt, warum Praxeas, als er in Rom auftrat, mit ſeiner unitariſchen Lehre nicht nur keinen Anſtoß gab, ſondern ſogar in Hinſicht des Ver-

nig dieß von dem gleichfalls genannten Hirten des Hermas geſagt werden kann, erhellt aus dem Obigen.

hältnisses der römischen Kirche zum Montanismus eine so bedeutende Auctorität für den römischen Bischof seyn konnte, während nicht lange nachher Theodotus und Artemon als Unitarier von der römischen Kirche verdammt wurden [53]). Daß der Name und Begriff Gottes nur Einem Subject zukommen könne, darüber war man, mit Ausnahme derer, gegen welche die Polemik der pseudoclementinischen Homilien gerichtet ist, allgemein einverstanden, daß man aber von diesem gemeinsamen Ausgangspunct aus zwei sehr verschiedene Richtungen nehmen könne, dieser Unterschied stellte sich nun erst durch Theodotus und Artemon heraus. So lange man Christus blos deswegen nicht als Gott prädicirt wissen wollte, weil man das Göttliche in ihm unmittelbar mit dem Wesen Gottes selbst identificirte, konnte nicht wohl die Besorgniß einer Beeinträchtigung der göttlichen Würde Christi entstehen, sobald man aber von der Lehre von der Einheit Gottes zu dem weitern Satz fortging, daß Christus ebendeswegen, weil neben dem Einen Gott kein anderer Gott seyn könne, nur als Mensch anzusehen sey, konnte man auf der einen Seite in diesem Satze nur eine das christliche Bewußtseyn verletzende Consequenz sehen, während man auf der andern im Bewußtseyn des Gemeinsamen, wovon man ausging, sich damit beruhigen zu dürfen glaubte, daß ja auch jene andere aus alter Zeit überlieferte Lehrweise Christus nicht als ein für sich bestehendes göttliches Subject betrachte. Dieses Gemeinsame, daß man in der römischen Gemeinde wenigstens Christus bis jezt nur als Sohn Gottes, nicht als Gott für sich, zu denken gewohnt war, schien diese Unitarier der zwei-

53) Praxeas trat vor Theodotus und Artemon auf, *nam iste primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit homo.* Tert. Adv. Prax. c. 1. Anders freilich heißt es in dem Anhang zu der Schrift: De praescr. haer. c. 33.: nachdem zuvor die beiden Theodotus genannt sind: *post hos omnes etiam Praxeas quidam haeresin introduxit.*

ten Claſſe zu berechtigen, ſich gleichfalls auf die Identität ihrer Lehre mit der aus der apoſtoliſchen Zeit überlieferten zu berufen, aber ebenſo klar iſt auch, welche Urſache dagegen die Gegner zu haben glaubten, ihnen dieſe Identität zu beſtreiten, und ihre Lehre als eine unchriſtliche zu verdammen. Es liegt ganz in der Natur der Sache, daß man jezt erſt, indem man die bisherige unitariſche Lehre in zwei völlig divergirende Anſichten auseinander gehen ſah, von welchen die eine das Menſchliche zu einem bloßen Accidens des Göttlichen machte, die andere das Menſchliche vom Göttlichen lostrennte, und in dem ψιλὸς ἄνθρωπος in ſeinem Fürſichſeyn auffaßte, durch dieſe beiden Extreme ſich genöthigt ſah, die Wahrheit in der Mitte zu ſuchen [54]). Die Realität des Menſchlichen in Chriſtus wurde ſomit zwar anerkannt, um

54) Es iſt bemerkenswerth, wie der der römiſchen Kirche angehörende Novatian in der oben angeführten Stelle die beiden unitariſchen Anſichten als Extreme auffaßt, und er ſelbſt trägt nun ganz die Logos-Idee in der tertullianiſchen Form vor. Vgl. De trinit. c. 31. Nach Hieronymus De script. eccles. c. 70. ſoll die Schrift Novatians De trin. ein Auszug aus einem Werke Tertullians ſeyn. Auch die Schrift des Hippolytus gegen Noëtus erklärt Kölln zu Münſchers Lehrb. I. S. 167. für ein Plagiat aus Tertullian c. Prax. — In jedem Fall ſtimmen die lateiniſchen Kirchenlehrer Cyprian, Novatian, Lactantius ganz mit Tertullian überein, und Lactantius hat nur das Eigene, daß er die Emanationslehre in der ſinnlichſten Form vorträgt, und daher auch den Sohn ganz mit den Engeln zuſammenſtellt. Instit. div. IV, 8.: *Sermo est spiritus cum voce aliquid significante prolatus. Sed tamen quoniam spiritus et sermo diversis partibus proferuntur, siquidem spiritus naribus, ore sermo procedit, magna inter hunc Dei filium et ceteros angelos differentia est. Illi enim ex Deo taciti spiritus exierunt — ille vero, cum sit et ipse spiritus, tamen cum voce ac sono ex Dei ore processit, sicut verbum.* Vgl. Hagenbach Lehrb. I. S. 274.

aber der Consequenz auszuweichen, daß neben dem Einen Gott Christus nur Mensch seyn könne, machte man nun Christus selbst zu einem von Gott unterschiedenen, für sich bestehenden, göttlichen Subjecte. Hiezu bot sich von selbst die Logos-Idee dar, und es hat alle Wahrscheinlichkeit, daß der durch Theodotus und Artemon zum Bewußtseyn gekommene Gegensaz der beiden unitarischen Ansichten sehr dazu beitrug, die Logos-Idee in allgemeinere Aufnahme zu bringen. Seitdem ist nun auch nicht mehr von Zweifeln an der Aechtheit des johanneischen Evangeliums die Rede, und die heftigsten Gegner der Montanisten, wie der römische Presbyter Cajus [55]), beschränkten ihren Widerspruch gegen die johanneischen Schriften auf die Apokalypse. So gibt uns die in jener Stelle bei Eusebius noch erhaltene Protestation der Artemoniten gegen das Verdammungsurtheil des römischen Bischofs Zephyrinus, in dessen Zeit die Lehrweise der römischen Kirche diese neue Wendung genommen haben soll, ein neues nicht unwichtiges Zeugniß über den Entwicklungsgang der Trinitätslehre [56]).

---

55) Seine Bestreitung der Montanisten hielt ihn nicht ab, auch gegen Artemon zu schreiben (Phot. Bibl. cod. 48.). Vgl. über ihn das richtige Urtheil von Baumgarten-Crusius Lehrb. S. 195.

56) Wie neu und dem Widerspruch ausgesezt überhaupt noch zur Zeit Tertullians die mit der Logos-Idee verbundene trinitarische Lehre war, ist sowohl aus der Art und Weise, wie Tertullian ihre Anerkennung erst erstreitet, als auch besonders aus Stellen zu schließen, wie folgende ist, c. Prax. c. 3 : *Simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est — expavescunt ad οἰκονομίαν, numerum et dispositionem trinitatis, divisionem praesumunt unitatis, quando unitas, ex semetipsa derivans trinitatem, non destruatur ab illa, sed administretur. Itaque duos et tres jam jactitant a nobis prae-*

Beryllus, Biſchof zu Boſtra in Arabien, ein Zeitgenoſſe des Origenes, nimmt in der Reihe der Unitarier der zweiten Claſſe im Allgemeinen dieſelbe Stelle ein, in welcher unter den Unitariern der erſten Claſſe Noëtus ſteht. Das Negative, das Schroffe und Abſtoſſende, das eine Anſicht in ihrer erſten Geſtalt noch hat, mildert und hebt ſich dadurch, daß das anfangs noch Unbeſtimmte näher beſtimmt wird. Dieß iſt, ohne daß dadurch ein äuſſerer hiſtoriſcher Zuſammenhang behauptet werden ſoll, das Verhältniß, in welchem Beryllus zu Theodotus und Artemon ſteht, ſo ſchwer es auch iſt, die Lehre des Beryllus nach dem einzigen urkundlichen Zeugniß, das wir bei Euſebius über ſie haben [57]), näher zu beſtimmen. Schleiermacher, welcher zuerſt in der neuern Zeit der Lehre des Beryllus eine ſpeciellere Aufmerkſamkeit ſchenkte, hat den richtigen Geſichtspunct dadurch verrückt, daß er den Ausdruck, um deſſen Erklärung es ſich hauptſächlich handelt, *ἰδία ἐσίας περιγραφή*, von einer Umſchreibung des göttlichen Weſens verſtund. Da Beryllus, ſagt Schleiermacher, mit Noëtus angenommen habe, daß in dem Erlöſer die Gottheit wohne und handle, ſo habe doch dieſes ein anderes Handeln und Einwohnen ſeyn müſſen, als das allgemeine Seyn Gottes in allen Dingen und ſein allgemeines Einwir-

---

dicari, se vero unius Dei cultores praesumunt etc. Vgl. Lange in Illgen's Zeitſchr. für hiſt. Theol. 1834. IV, 2. S. 85. Mit Recht macht Lange (a. a. O. III, 2. S. 189.) auch darmerkſam, daß die älteſte Glaubensregel, wie ſie Tertullian ſelbſt gibt (De virg. vel. c. 1. vgl. Iren. Adv. haer. I, 10.), Chriſtus nicht als Gott-Sohn, oder als Logos-Gott, ſondern als Sohn des Einen Gottes bezeichnet.

57) K.G. VI, 33. Die hieher gehörenden Worte ſind: *Βήρυλλος — ξένα τινὰ τῆς πίστεως παρεισφέρων ἐπειρᾶτο, τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγων τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν ἐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ τὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνον τὴν πατρικήν.*

ten auf sie, und so sey denn jenes Seyn und Handeln Gottes im Erlöser eine ἰδία τῆς οὐσίας περιγραφή. „Denn in Beziehung auf den Erlöser konnte nun von Gott etwas ausgesagt werden, was in Bezug auf nichts anderes galt, und die Allheit dieser Beziehungen, so wie wir sie jetzt die göttliche Natur in Christo nennen, war nun allerdings eine eigene Umschreibung des göttlichen Wesens, so daß Beryll mit Recht sagen konnte, das göttliche Wesen bestehe nun nicht nur an und für sich, sondern ausserdem auch noch in dieser eigenen Umschreibung. Nur konnte er diese nicht eine Person nennen wollen, weil, einig darin mit seinen Gegnern, daß an kein räumliches oder zeitliches Auseinanderseyn dieser drei gedacht werden dürfe, er sich eine Person, ὑπόστασις oder πρόσωπον, nicht anders denken konnte, als daß sie zugleich eine räumliche und zeitliche Einheit sey. Diese war für Beryll nur in dem Menschen Jesus" [58]). Allerdings, aber nur diese persönliche Einheit in dem Menschen Jesus ist es, die er eine ἰδία οὐσίας περιγραφὴ nannte, und an eine im Wesen Gottes selbst anzunehmende Bestimmung, durch welche gleichsam in der allgemeinen Sphäre des göttlichen Wesens eine engere für das Seyn Gottes im Erlöser abgegrenzt worden wäre, ist ebendeswegen nicht zu denken [59]). Was die

58) In der oben genannten Abhandlung S. 332.

59) Wenn es bei Eusebius heißt: der Erlöser habe vorher, ehe er Mensch wurde, nicht κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν existirt, so schließt Schleiermacher hieraus mit Recht, daß er demnach, als er Mensch geworden war, κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν existirte, aber willkürlich ist dann der weitere Saz, daß er κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν im Wesen Gottes existirt habe, so daß diese περιγραφὴ in das Wesen Gottes selbst gesezt wird, und nicht blos willkürlich ist diese Annahme, sondern sie beruht auch auf einer unrichtigen grammatischen Erklärung, denn wenn unter οὐσία das bestimmte Wesen Gottes zu verstehen wäre, so müßte es nothwendig heißen κατ' ἰδίαν τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας, oder wenigstens τῆς οὐσίας περιγραφήν. Unter einer οὐσίας περι-

Stelle bei Euſebius ſagt, iſt nur dieß, der Erlöſer habe, ehe er als Menſch geboren wurde, zuvor noch nicht als eigene

---

γραφὴ ſchlechthin kann nur ein perſönliches Daſeyn überhaupt verſtanden werden, wie denn dieß auch die gewöhnliche Bedeutung iſt, in welcher der Ausdruck περιγραφὴ oder κατὰ περιγραφήν, beſonders bei Origenes, öfters vorkommt. So gebraucht Origenes den Ausdruck namentlich In Joh. Tom. II. c. 2. in einer Stelle, die hier näher erwogen zu werden verdient, da ſie ohne Zweifel eine nähere Beziehung auf die Lehre des Beryllus hat. Origenes ſagt: καὶ τὸ πολλὴς φιλοθέος εἶναι ἐυχομένους τάραττον, εὐλαβημένης δύο ἀναγορεῦσαι θεούς, καὶ παρὰ τῦτο περιπίπτοντας ψεύδεσι καὶ ἀσεβέσι δόγμασιν, ἤτοι ἀρνημένης ἰδιότητα υἱῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τῦ πατρὸς, ὁμολογῦντας θεὸν εἶναι τὸν μέχρι ὀνόματος παρ' αὐτοῖς υἱὸν προσαγορευόμενον, ἢ ἀρνημένης τὴν θεότητα τῦ υἱῦ, τιθέντας δὲ αὐτῦ τὴν ἰδιότητα, καὶ τὴν ὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τῦ πατρὸς, ἐντεῦθεν λύεσθαι δύναται. Origenes ſpricht hier von ſolchen, welche, um nicht von zwei Göttern reden zu müſſen, ſich zum Nachtheil für den Sohn, an die Einheit Gottes halten, alſo von zwei Claſſen von Unitariern. Es gibt nämlich 1) ſolche, welche, im unitariſchen Intereſſe, die eigene Subſiſtenz des Sohns läugnen, und den, den ſie noch dem Namen nach Sohn nennen, für Gott erklären; 2) ſolche, die die Gottheit des Sohns läugnen, aber ihn in ſeiner ἰδιότης und perſönlichen ὐσία auf eine vom Vater verſchiedene Weiſe beſtehen laſſen, alſo in einer ἰδιότης und ὐσία, welche, wenn ſie ἑτέρα τῦ πατρὸς iſt, und wenn zugleich die Gottheit des Sohnes geläugnet iſt, nur eine menſchliche ſeyn kann. Fragen wir nun, in welche dieſer beiden Claſſen Beryllus zu ſezen iſt, ſo ſtimmt der Ausdruck, mit welchem Origenes dieſe leztere Claſſe von Unitariern bezeichnet, ſo auffallend mit der Stelle des Euſebius überein, daß kein Zweifel darüber vorhanden ſeyn kann, Origenes habe hier namentlich den Beryllus vor Augen gehabt. Denn wie Euſebius von Beryllus ſagt, er habe dem Erlöſer ſeit ſeiner Menſchwerdung ein Seyn κατ' ἰδίαν ὐσίας περιγραφὴν zugeſchrieben, ihm aber keine ἰδία θεότης gelaſſen, ſo ſpricht ja auch Origenes von ſolchen, welche die θεότης des Sohns läugnen, aber ihm eine

Person existirt, ja selbst dann, als er als Mensch geboren war und persönliches Daseyn hatte, habe er keine eigene

---

ἰδιότης und ἴδια κατὰ περιγραφήν beilegen, und es ist demnach auch klar, daß, wenn diese ἴδια κατὰ περιγραφὴν eine ἑτέρα τῆ πατρὸς ist, auch in der Stelle bei Eusebius an eine περιγραφή, eine Umschreibung im Wesen Gottes, auf keine Weise zu denken ist. Man muß sich wundern, daß diejenigen, welche nach Schleiermacher die Lehre des Beryllus weiter untersuchten, diesen schwachen Punct der Schleiermacher'schen Ansicht nicht schärfer ins Auge gefaßt haben. Auch Ullmann ist in der Comment. de Beryllo Bostreno ejusque doctrina. Hamb. 1835. (vgl. Theol. Stud. u. Crit. 1836. S. 1073. f.) an der Schleiermacher'schen περιγραφή auf eine Weise hängen geblieben, die ihn immer wieder, auch wenn das Richtigere durchblickt, zu jener schiefen Ansicht zurückzieht. Man vgl. Theol. Stud. S. 1081., wo Berylls Lehre so angegeben wird: „erst seit der Menschwerdung existirt Christus als Person, insofern das göttliche Wesen in ihm durch Verbindung mit dem menschlichen begrenzt und umschrieben ist, dieß ist es aber nicht durch irgend einen Unterschied, der in der Gottheit selbst gesezt wäre, sondern nur durch die eigenthümliche Beziehung auf die menschliche Natur, durch Vereinigung mit einem Individuum; in der menschlichen Natur liegt das Umschreibende, Umschließende, Begrenzende, das was die Person constituirt." Aber ebendeswegen weil dieses Umschreiben, Umschließen, Begrenzen die Person constituirt, bezieht es sich auch nur auf die Person des Erlösers, sofern er als Mensch existirt, und der Ausdruck des Eusebius ist durch diese Beziehung auf die menschlich-persönliche Existenz des Erlösers vollkommen erschöpft. Wozu also (vgl. S. 1078.) eine περιγραφή des göttlichen Wesens, damit dieses besondere Seyn Gottes in Christo auch unterschieden werde von der Art und Weise, wie Gott in andern Menschen oder im Weltganzen ist? Dieß ist eine völlig überflüssige Vorstellung, und noch dazu eine an sich inhaltsleere, denn was soll man sich unter einer Umschließung des göttlichen Wesens denken, die keinen Unterschied in das Wesen Gottes selbst sezt, sondern eine bloße Beziehung auf etwas auſſer Gott ist? Dieß wäre in jedem Fall keine

Gottheit gehabt, ſondern nur die Gottheit des Vaters ſey die in ihm wirkende Macht geweſen. Das Leztere hätte Beryllus nicht ſagen können, wenn der vorangehende Ausdruck ἰδία οὐσίας περιγραφὴ ſo zu nehmen wäre, wie Schleiermacher ihn genommen wiſſen will. Wäre das allgemeine Weſen Gottes durch die ἰδία οὐσίας περιγραφὴ für den Erlöſer auf eine beſtimmte Weiſe umſchrieben und abgegrenzt, gleichſam von dem übrigen Weſen Gottes abgeſondert worden, ſo wäre ja dieſe ἰδία οὐσίας περιγραφὴ ebendadurch für den Sohn zu einer θεότης ἰδία geworden, er hätte in dem Weſen Gottes ſeine eigene objectiv beſtimmte Sphäre gehabt, wäre zuvor ſchon, wenn auch nicht perſönlich doch objectiv, vorhanden geweſen. Aber eben dieß iſt es, wogegen Beryllus ſich erklärt, indem er dem Erlöſer ſelbſt im Zuſtande ſeiner menſchlichen Exiſtenz ein eigenes objectives göttliches Seyn abſpricht. Was war demnach der Erlöſer, ehe er Menſch wurde? Er hatte überhaupt noch keine objective reelle Exiſtenz [60]), ſondern, wenn er gleichwohl ſchon vor

περιγραφὴ der οὐσία, des Weſens, ſondern nur der Wirkſamkeit, und das Umſchreibende und Umſchriebene fiele ſo immer nur in die Sphäre der menſchlichen Perſon, wozu alſo neben dieſer περιγραφὴ noch eine περιγραφὴ des göttlichen Weſens, wodurch die ganze Vorſtellung nur verwirrt werden muß? Auch das iſt eine unklare Vorſtellung, das einemal zu ſagen, die Gottheit habe in dem Menſchen menſchliche Perſönlichkeit gewonnen (S. 1082.), und das anderemal doch wieder, das eigentlich Perſonbildende habe nach Beryll nicht im Göttlichen, ſondern nur im Menſchlichen ſeyn können (S. 1081.). Iſt die Gottheit menſchlich-perſönlich geworden, ſo verſteht ſich doch von ſelbſt, daß das Perſönliche in der Gottheit liegt, ſoll alſo das Perſönliche im Menſchen ſeyn, ſo laſſe man die Umſchreibung der Gottheit zur Perſon, dieſe leere Vorſtellung, ganz aus dem Spiel.

60) Hieronymus (De script. eccles. c. 60.) gibt das Häretiſche der Lehre Berylls geradezu ſo an, er habe *Christum ante incarnationem* geläugnet.

seiner menschlichen Existenz existirt haben soll, kann ihm höchstens eine ideelle, mit der bloßen Vorherbestimmung zusammenfallende, Existenz beigelegt werden. Eine solche ideelle Präexistenz scheint Beryllus wirklich Christus zugeschrieben zu haben [61]): er existirte demnach, ehe er Mensch wurde, wenigstens in der Idee, in der Vorherbestimmung Gottes. Indem nun aber, abgesehen von dieser ideellen Existenz, die nicht weiter in Betracht kommen kann, Christus, was er als persönliches und als göttliches Subject ist, erst seit seiner Menschwerdung ist, so ist klar, daß das Substanzielle der Person Christi auch nach der Lehre des Beryllus das Menschliche ist, und daß er erst von diesem Standpunct aus das Göttliche bestimmte, das Christus zuzuschreiben ist. Beryllus gehört daher mit Theodotus und Artemon in Eine Classe zusammen, auch ihm war Christus an sich bloßer Mensch, und nur dieß macht einen Unterschied zwischen seiner Lehre und der des Theodotus und Artemon, wie wir wenigstens die leztere kennen, daß bei Beryllus zugleich auch von einer besondern Einwirkung der Gottheit die Rede ist, die auf Jesus während seines Lebens stattgefunden habe. In der Stelle bei Eusebius ist diese Einwirkung der Gottheit durch den Ausdruck ἐμπολιτεύεσθαι bezeichnet, welcher nicht blos, wie man den Ausdruck gewöhnlich nimmt, von einem Wohnen und Handeln der Gottheit in dem Erlöser zu verstehen ist, sondern, wie der Bürger da, wo er als Bürger

61) Es gehört hieher, was Origenes in dem in der Apologie des Pamphilus erhaltenen Fragment aus dem Commentar über den Brief an Titus sagt: *Sed et eos, qui hominem dicunt Dominum Jesum praecognitum et praedestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non extiterit, sed quod homo natus patris solam in se habuerit deitatem, ne illos quidem sine periculo esse, ecclesiae numero sociari.* Die Ausdrücke dieser Stelle passen vollkommen gut für die Lehre Berylls.

lebt, auch einheimisch und recht eigentlich zu Hause ist, so soll mit jenem Saze gesagt werden, der Erlöser habe zwar keine eigene Gottheit, sondern nur die des Vaters gehabt, aber diese habe so in ihm gewirkt, daß er während seines Lebens in einer permanenten und vertrauten Gemeinschaft mit dem Vater stund. Anders als in diesem Sinn ist der Ausdruck nicht zu nehmen, somit nur von einem eine moralische Einheit des Erlösers mit dem Vater begründenden Seyn und Wirken Gottes in ihm. Der Ausdruck ἐμπολιτεύεσθαι, wenn er auch den Begriff der Inwohnung in sich schließt, bezeichnet zugleich ein freies Verhältniß zwischen dem Erlöser und dem Vater, wie ja auch der Bürger da, wo er als Bürger ist, mit andern ihm gleichen Subjecten zusammen ist. Daher kann auch nichts den wahren Sinn der Lehre des Beryllus mehr verfehlen, als wenn man ihm, wie Neander thut, die Idee einer Ausstrahlung oder Emanation aus dem Wesen Gottes, des Vaters, in einen menschlichen Körper unterlegt, wodurch erst die Persönlichkeit des Sohns Gottes entstanden sey. Gerade dazu berechtigt der Ausdruck ἐμπολιτεύεσθαι, welcher allein hieher gezogen werden könnte, auf keine Weise. Es ist daher auch schon dieß eine unrichtige Auffassung der Stelle des Eusebius, wenn das Entstehen der Persönlichkeit des Sohns erst von dem ἐμπολιτεύεσθαι hergeleitet wird; das ἐμπολιτεύεσθαι sezt ja das ὑφεςάναι κατ᾽ ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν, durch die Menschwerdung, schon voraus, und ist ebendeßwegen ein bloßes ἐμπολιτεύεσθαι. Würde aber das ἐμπολιτεύεσθαι der θεότης πατρικὴ die Persönlichkeit des Sohns erst hervorgebracht haben, so würde sie ja auch mit der Gottheit des Vaters substanziell Eins seyn, und wir hätten sodann die Form der unitarischen Lehre, welche Origenes in der genannten Stelle als die erste sezt, und, wie aus allem erhellt, von der zur zweiten gehörenden Lehre Berylls unterscheidet. Daher kann das ἐμπολιτεύεσθαι, das mit der

Emanations-Idee offenbar nichts zu thun hat, nur von einer Einwirkung der Gottheit verstanden werden, durch welche Vater und Sohn, wie zwei freie für sich bestehende Subjecte, in Gemeinschaft treten. Hätte freilich Beryllus das Daseyn einer menschlichen Seele in Christus geläugnet, wie man daraus schliessen könnte, daß, wie Sokrates [62]) ausdrücklich berichtet, das Synodalschreiben an Beryllus die Lehre von einer besondern Menschenseele Christi vortrug, so würde sich seine Vorstellung anders gestalten. Allein ein solcher Schluß kann aus dem Berichte des Sokrates nicht gezogen werden [63]). Hatte Beryllus, wie mit aller Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, seinen Standpunct auf der Seite eines Theodotus und Artemon genommen, so kann die Voraussezung, daß er Christus eine vollständige menschliche Persönlichkeit zugeschrieben habe, ebensowenig in Zweifel gezogen werden, als wir in Ansehung des Theodotus und Artemon hierüber im Zweifel seyn können. Es hängt damit noch die weitere, von Schleiermacher und Ullmann besonders hervorgehobene, Frage zusammen, ob sich Beryllus die eigenthümliche Verbindung, in welche er die Gottheit zu der Person Christi sezte, als eine fortdauernde oder nur als eine vorübergehende gedacht habe? Es hat alle Wahrscheinlichkeit, mit Ullmann zu sagen [64]): „Da dem Beryll hauptsächlich zum Vorwurf gemacht wurde, daß er die ewige Persönlichkeit Christi in der Präexistenz geläugnet habe, so würde der noch viel bedeutendere Vorwurf, daß er sie auch in der Posterisitenz läugne, gewiß nicht ausgeblieben seyn, wenn dazu irgend ein Grund vorhanden gewesen wäre, da wir aber eine derartige Anklage gar nicht finden, da Hieronymus nur sagt,

62) H. E. III, 7.

63) Vgl. Ullmann a. a. O. S. 28. u. S. 1094.

64) Ullmann a. a. O. S. 33. u. 1097. Vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 334. f.

Beryllus läugne Chriſtum ante incarnationem, ſo iſt mit großer Zuverſicht vorauszuſezen, daß Beryll hierin mit dem allgemeinen Chriſtenglauben übereinſtimmend dachte, und die ewige Fortdauer der gottmenſchlichen Perſönlichkeit Chriſti auch nach der Erlöſung feſthielt.“ Nur läßt ſich hierüber um ſo weniger etwas beſtimmtes behaupten, da wir nicht wiſſen, ob Beryllus dieſe Seite ſeiner Theorie zum Gegenſtand einer nähern Beſtimmung machte, und da auf ſie, möglicher Weiſe, auch ſeine, uns gleichfalls völlig unbekannte, Lehre vom heiligen Geiſt Einfluß haben konnte [65]).

---

65) Die gegebene Entwicklung der Lehre des Beryllus rechtfertigt die Stellung, die wir ihm hier zwiſchen Theodotus und Artemon auf der einen und Paulus von Samoſata auf der andern Seite geben. Gewöhnlich wird jedoch Beryllus nicht zu dieſer Seite der Unitarier, ſondern zu der andern, auf welcher Praxeas, Noëtus und Sabellius ſtehen, gerechnet. Nur durch die ärgſte Conſequenzmacherei, ſagt Schleiermacher (S. 336.), kann Artemon mit Beryllus zuſammengeſtellt werden, wenn man nämlich ſagt, die Gottheit des Vaters ſey, vermöge ſeiner Allgegenwart, in Allen, wenn alſo nur dieſe dem Erlöſer einwohne, ſo ſey er nicht mehr, als jeder andere Menſch, eine Verkezerung, von welcher ſich Origenes immer frei gehalten, der auf das Beſtimmteſte die Meinung des Beryllus von der Meinung derer unterſcheide, die Chriſtum für einen bloßen Menſchen gehalten. Allein gerade die Berufung auf Origenes zeigt das Irrige dieſer Schleiermacher'ſchen Behauptung. Es iſt ſchon die Stelle In Joh. Tom. II. c. 2. für dieſen Zweck unterſucht und gezeigt worden, zu welcher der beiden Claſſen der Unitarier Origenes den Beryllus rechnet. Auch die Stelle im Commentar über den Brief an Titus iſt ſchon angeführt, ſo weit ſie den Beryllus betrifft; man nehme nun aber auch noch hinzu, was Origenes unmittelbar nachher über die andere Claſſe der Unitarier ſagt: *Sicut et illos, qui superstitiosos magis, quam religiosos, ut ne videamur duos deos dicere, neque rursum negare Salvatoris deitatem, unam eandem-*

Zu Beryllus, Theodotus und Artemon ſteht Paulus von Samoſata in demſelben Verhältniß, in welchem wir Sabel-

---

que subsistentiam patris ac filii asseverant, id est duo quidem nomina secundum diversitatem causarum recipientem, unam tamen ὑπόϛασιν subsistere, id est, unam personam duobus nominibus subjacentem, qui latine Patripassiani appellantur (Vgl. Athanaſius De syn. Ar. et Sel. c. 7.: πατροπασσιανοὶ μὲν παρὰ Ῥωμαίοις, Σαβελλιανοὶ δὲ παρ' ἡμῖν.). Zu den Patripaſſianern kann doch Beryllus, auch nach Schleiermachers Anſicht, nicht gerechnet werden, er kann daher nur zu jener erſten Claſſe gehören, in welche demnach auch Theodotus und Artemon zu ſezen ſind, da dieſe in keinem Falle Patripaſſianer ſind. Man müßte nur, wie Neander thut, noch eine dritte Claſſe von Monarchianern annehmen, die in der Mitte zwiſchen beiden ſtehen ſoll. Die Idee von einer blos dem Grade nach verſchiedenen Einwirkung des göttlichen Logos auf Jeſus als Menſchen im Verhältniſſe zu andern Erleuchteten und Heiligen habe dieſen Monarchianern, meint Neander, nicht genügt, aber auch die patripaſſianiſche Anſicht von einer Einwohnung des ganzen göttlichen Weſens in einem menſchlichen Leibe habe ihnen nicht zugeſagt. Sie haben nun von der patripaſſianiſchen Theorie dieß angenommen, daß ſie das Göttliche in Chriſto von der ihm einwohnenden Seele nicht unterſchieden, dieſelbe aber ſo modificirt, daß ſie als das Göttliche in Chriſto, als die Seele ſeiner Menſchennatur nicht das göttliche Weſen ſelbſt, ſondern eine gewiſſe Ausſtrahlung deſſelben, die ſich zu einem eigenthümlichen geiſtigen Leben geſtaltete, ſezten. In dieſe dritte Claſſe ſezt Neander den Beryllus. Dieſe ganze Unterſcheidung beruht jedoch auf durchaus unhaltbaren Vorausſezungen. Wenn dieſe Monarchianer der dritten Claſſe das Göttliche in Chriſto mit ſeiner menſchlichen Seele identificirten, alſo eigentlich die Stelle derſelben vertreten ließen, ſo wären ſie ganz mit den Patripaſſianern zuſammenzurechnen, denn auch den Patripaſſianern kann die Einwohnung des ganzen göttlichen Weſens in einem menſchlichen Leibe nicht in dem Sinne beigelegt werden, wie

lius zu Noëtus und Praxeas ſtehen ſehen. Wie Sabellius die Anſicht der Unitarier der erſten Claſſe zu der für jene Zeit ausgebildetſten Theorie erhob, ſo erhielt jene andere Anſicht durch Paulus von Samoſata ihre gleich entſprechende wiſſenſchaftliche Vollendung. Auf Artemon weiſen uns da-

---

wenn die Gottheit in ihrer Unendlichkeit nun einzig nur in dieſem menſchlichen Leibe exiſtirt hätte, was doch eine gar zu ungereimte Vorſtellung wäre. Sie konnten alſo, wie ſie auch wirklich ſagten, nur dieß ſagen wollen, das Göttliche in Chriſto ſey numeriſch und ſubſtanziell identiſch mit der Gottheit ſelbſt (μὴ διαφόρεσι τῷ ἀριθμῷ τὸν υἱὸν τοῦ πατρός, ἀλλ' ἕν, ὁ μόνον ἴδιός, ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντας ἀμφοτέρους, κατά τινας ἐπινοίας διαφόρους, ὁ κατὰ ὑπόσασιν λέγεσθαι πατέρα καὶ υἱόν, wie Origenes über die Anſicht dieſer Claſſe der Unitarier, die er in der obigen Stelle ſelbſt Patripaſſianer nennt, ſich ausdrückt In Joh. X, 21.). Von einer zu einem geiſtigen Leben ſich geſtaltenden Ausſtrahlung kann ohnedieß in dieſem Zuſammenhang gar nicht die Rede ſeyn, da eine ſolche für ſich beſtehende Emanation nichts anders geweſen wäre, als was der Logos iſt. Gehörte nun Beryllus nicht zu der Claſſe der ſogenannten Patripaſſianer, ſo kann er nur auf die Seite des Theodotus und Artemon geſtellt werden, und es kann dieß keineswegs, wie Schleiermacher meint, als eine Conſequenzmacherei der ſchlimmſten Art angeſehen werden, indem ja auch dem Theodotus und Artemon nur durch Verkezerung die Meinung zugeſchrieben werden kann, der Erlöſer ſey nicht mehr, als jeder andere Menſch. Prädicirte Beryllus das Göttliche in Chriſtus höher als Theodotus und Artemon, ſo kann der Unterſchied, der hier ſtattfand, in jedem Fall nur ein gradueller geweſen ſeyn. Von der Anſicht der anderen Unitarier aber war die des Beryllus nicht blos graduell, ſondern ſpecifiſch verſchieden, und das ganze Verhältniß der verſchiedenen Unitarier zu einander, wie es ſich aus der Unterſuchung der Quellen ergibt, würde völlig verrückt, wenn man mit Ullmann (S. 1089.) annehmen wollte, daß Beryllus ſeine Stellung im Weſentlichen zwiſchen Noëtus und Sabellius einnehme.

her auch die alten Schriftsteller [66]) von Paulus von Samosata immer wieder zurück, und in keiner andern Angabe sind sie einstimmiger, als darin, daß er, wie Artemon, Christus für einen bloßen Menschen gehalten habe. Das Synodalschreiben bei Eusebius kann diesen Hauptpunct der Lehre des Paulus nicht stark genug hervorheben, indem es ihn beschuldigt, gemein und niedrig von Christus gedacht, ihn, im Widerspruch mit der kirchlichen Lehre, für einen seiner Natur nach gewöhnlichen Menschen gehalten, und die Loblieder auf Christus als den Herrn unter dem Vorgeben, daß sie neuern Ursprungs seyen, abgeschafft zu haben, weil er mit der Kirche nicht bekennen wollte, daß der Sohn Gottes vom Himmel herabgekommen, sondern einen Jesus Christus von unten her behauptete. Gleichwohl wollte auch Paulus das Göttliche nicht ausschliessen. In dem Menschen Jesus, wie er von unten her wirkte, wehte von oben herab der göttliche Logos, und in noch höherm Grade, als in den Propheten und in Moses, war die göttliche Weisheit in Christus als einem Tempel Gottes [67]). Da sich Christus auf diese Weise

66) So schon in dem Synodalschreiben bei Eusebius VII, 30.: λέγει Ἰησοῦν Χριστὸν κάτωθεν — ἐκπομπεύουσι τῇ μιαρᾷ αἱρέσει Ἀρτέμα. Dieses Synodalschreiben ist nebst dem Bericht des Eusebius die wichtigste Quelle für die Lehre des Paulus von Samosata. Was sonst von angeblichen Actenstücken aus der Geschichte der Verhandlungen mit Paulus vorhanden ist, wie das Schreiben des Bischofs Dionysius von Alexandrien an Paulus, desselben Dionysius Antworten auf die zehen Fragen, die ihm Paulus vorgelegt haben soll, ein Fragment der Disputation des Presbyter Malchion mit Paulus auf der Synode in Antiochien im J. 269. u. s. w. (vgl. Manſi Coll. Conc. T. IV. S. 1033. f.) ist eine in jedem Falle unlautere und unsichere Quelle, da das verketzerungssüchtige Interesse, den Nestorius dem Paulus von Samosata völlig gleichzustellen, aus diesen angeblichen Urkunden gar zu deutlich herausblickt.

67) Epiph. Haer. LXV.: ἐν αὐτῷ Χριστῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος.

nur durch den höheren Grad der göttlichen Einwirkung vor den Propheten auszeichnete, ſo fragt ſich um ſo mehr, wie Paulus über die übernatürliche Erzeugung dachte. Man glaubt gewöhnlich, aus dem Stillſchweigen der alten Schriftſteller über dieſen Punct ſchlieſſen zu dürfen, daß Paulus in dieſer Hinſicht keinen beſondern Anſtoß gegeben habe. Baumgarten-Cruſius dagegen will, da Paulus eine durchgängige menſchliche Perſönlichkeit in Chriſtus zum Grunde gelegt habe, es nicht wahrſcheinlich finden, daß er dem Logos die Entſtehung des Menſchen Jeſus beigelegt, alſo die übernatürliche Geburt Chriſti behauptet habe. Vielleicht habe ihm die Kirche auch dieß nur wegen des Parallelismus mit Neſtorius zugeſchrieben. Gerade bei Paulus aber ſeyen große Inconſequenzen am wenigſten anzunehmen [68]). Gerade eine ſolche Conſequenz müßte ihn aber auch genöthigt haben, die Glaubwürdigkeit oder Aechtheit der evangeliſchen Erzählung von der Erzeugung Jeſu durch den heiligen Geiſt (an das πνεῦμα ἅγιον, nicht an den Logos, iſt hier zunächſt zu denken) in Zweifel zu ziehen, und ſeine Gegner würden es gewiß nicht unterlaſſen haben, unter den Beſchuldigungen, die ſie in ſo reichem Maaße ihm machen, insbeſondere auch eine ſolche Behandlung der heiligen Schrift hervorzuheben. Auch ſezen Schriftſteller, auf welche der neſtorianiſche Streit noch

---

Athanaſ. c. Apollin. 2, 3.: λόγον ἐνεργὸν ἐξ ἁγνῆς καὶ σοφίαν ἐν αὐτῷ (Χριστῷ) ὁμολογεῖ. In der Contestatio cleri Constantinop. quod Nestorius ejusdem sit sententiae cum Paulo Samos. (bei Manſi T. IV. S. 1108.) wird dem Leztern die Behauptung beigelegt: ἵνα μήτε ὁ ἐκ Δαυὶδ χρισθεὶς ἀλλότριος ᾖ τῆς σοφίας, μήτε ἡ σοφία ἐν ἄλλῳ ἤπως ἐνοικῇ. Καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις ἦν, μᾶλλον δὲ ἐν Μωσεῖ καὶ ἐν πολλοῖς κυρίοις (l. ἁγίοις), μᾶλλον δὲ ἐν Χριστῷ, ὡς ἐν ναῷ θεᾷ. Vgl. Theod. Haer. fab. II, 8.: ἄνθρωπον ἐφωράθη τὸν Χριστὸν λέγων, θείας χάριτος διαφερόντως ἠξιωμένον.

68) Lehrb. der Dogmengeſch. S. 207. Anders Comp. S. 106.

keinen Einfluß haben konnte, die rechtgläubige Lehre über dieſen Punct bei Paulus auf eine Weiſe voraus, die die entgegengeſetzte Annahme eher auszuſchlieſſen ſcheint [69]). Indem Paulus den Logos nicht als göttliche Perſon mit dem Menſchen Jeſus ſich verbinden, ſondern ihn nur als göttliche Weisheit auf ihn einwirken ließ, konnte er ihn auch nur als das Princip einer höhern moraliſchen Vollkommenheit betrachten, die ſich unter der fortgehenden Einwirkung des Logos mehr und mehr entwickelte. Es iſt daher ſehr bezeichnend für den ganzen Standpunct des Paulus, daß ihm und ſeinen Anhängern die Behauptung zugeſchrieben wird, erſt in der Folge, erſt nach der Menſchwerdung (wie die Gegner von ihrem Standpunct aus dieſen Moment bezeichnen), in Folge der Fortſchritte, die er in ſeiner ſittlichen Vervollkommnung machte, ſey er Gott geworden [70]), und wenn Paulus gleichwohl ſich auch zu einem Gott aus der Jungfrau, zu einem in Nazareth erſchienenen Gott bekannt haben ſoll [71]),

---

69) So gibt z. B. Chryſoſtomus (Hom. in Psalm. Vol. V. S. 252.) als Lehre des Paulus an, daß Chriſtus ἄνθρωπος ἦν ψιλὸς, καὶ ἐξ ἧς γέγονεν ἐκ Μαρίας ἐξ ἐκείνη τὴν ὕπαρξιν μόνον ἔχει, und nach Athanaſius (c. Apoll. II, 3.) bekannte er ſich zu einem θεὸς ἐκ τῆς παρθένου. Die Geburt von einer Jungfrau ſchließt auch die übernatürliche Erzeugung in ſich, und wir ſehen aus der erſteren Stelle, daß man den ψιλὸς ἄνθρωπος, oder den κοινὸς τὴν φύσιν ἄνθρωπος (Euſ. VII, 27.) nur auf die Läugnung der perſönlichen Präexiſtenz bezog.

70) Vgl. Athanaſ. De syn. c. 26., wo nach der daſelbſt angeführten Glaubensformel der antiocheniſchen Synode vom J. 344. Paulus und deſſen Anhänger behaupteten: ὕςερον αὐτὸν (Χριςὸν) μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι, τῷ τὴν φύσιν ἄνθρωπον γεγονέναι. Auch c. 45. hebt Athanaſius als das Charakteriſtiſche der Lehre des Paulus hervor: ὅτι ἐξ ἀνθρώπων γέγονε θεός.

71) Athanaſ. c. Apoll. II, 3.: θεὸν ἐκ τῆς παρθένου ὁμολογεῖ, θεὸν ἐκ Ναζαρὲθ ὀφθέντα.

ſo kann er dieß nur ſo gemeint haben, daß er das immanente, aber erſt ſich entwickelnde göttliche Princip und die vollſtändige Entwicklung deſſelben als Einheit zuſammenfaßte. Aber auch dieſe Immanenz dachte er ſich nicht als eine eigentliche Einwohnung, ſo daß die göttliche Weisheit ſubſtanziell in dem Menſchen Jeſus geweſen wäre, ſondern nur als eine permanente, die geiſtige und ſittliche Kraft erhöhende, Einwirkung [72]). Wegen dieſes höhern, in dem Menſchen Jeſu wirkenden Princips ſowohl, als auch wegen ſeiner übernatürlichen Erzeugung, konnte er ihn Sohn Gottes nennen, nur mußte er die beiden Begriffe, Sohn Gottes und Logos, ſtreng auseinander halten, da er den Menſchen Jeſus, auch ſofern er der Sohn Gottes war, nur als ein vom Logos verſchiedenes Subject betrachten [73]), und daher auch von

---

72) Es wird zwar von dieſem Verhältniß des Göttlichen zum Menſchlichen der Ausdruck ἐνοικεῖν gebraucht, wie z. B. ſowohl in der obigen Stelle der Contest. cleric. const., als auch bei Epiph. a. a. O.: ἐλθόντα δὲ τὸν λόγον καὶ ἐνοικήσαντα ἐν Ἰησοῦ ἀνθρώπῳ ὄντι, aber nach Epiphanius ſelbſt war der λόγος nur ἐμπνέων ἄνωθεν, oder, wie es bei Athanaſius in der obigen Stelle heißt, ἐνεργὸς ἐξ οὐρανοῦ. In dem Fragment des Synodalſchreibens bei Leontius von Byzanz c. Nest. et Eutych. (griechiſch in Ehrlich's Diſſert. De erroribus Pauli Samos. Lips. 1745.) wird die Lehre des Paulus näher ſo beſtimmt: οὐ γὰρ συγγενηθαι τῷ ἀνθρώπῳ τὴν σοφίαν ὡσιωδῶς ἀλλὰ κατὰ ποιότητα (ſie theilte alſo nur dem Menſchen eine beſtimmte Qualität, Eigenſchaft mit) τὸν λόγον ἐν αὐτῷ εἶναι, ὅπερ ἡμῖν ὁ ἐσω ἄνθρωπος (wie auch der innere Menſch eigentlich nur eine innere Eigenſchaft, Richtung des Menſchen überhaupt iſt) — ἐνοικῆσαι ἐν αὐτῷ (Χριστῷ) τὴν σοφίαν ὡς ἐν ἄδενὶ ἄλλῳ. — Paulus habe gelehrt, συνάφειαν (Χριστοῦ) πρὸς τὴν σοφίαν κατὰ μάθησιν καὶ μετοσίαν (nur eine in Belehrung und Mittheilung beſtehende Vereinigung mit der Weisheit), aber nicht σοφίαν ὡσωμένην ἐν σώματι.

73) Vgl. Athanaſ. ad Maxim. S. 920.: der Sohn Gottes war ihm ἄλλος παρὰ τὸν λόγον.

keinem Herabkommen des Sohns Gottes reden konnte [74]). Ein Sohn Gottes existirte nach seiner Lehre erst seit der Geburt Jesu, und in Ansehung der Präexistenz und Ewigkeit Christi konnte er nur so viel zugeben, daß er von der wirklichen Erscheinung Jesu seine ewige Vorherbestimmung unterschied [75]).

Wie diese Theorie von der Person Christi die sichtbare Tendenz hat, alles substanziell Göttliche von der rein menschlichen Person Christi auszuschliessen und das Vermittelnde zwischen Gott und Christus in eine bloße Einwirkung von Seiten Gottes zu sezen, Gott und Christus also so viel möglich als zwei verschiedene Subjecte auseinander zu halten, so steht hiermit die hohe Bedeutung, welche der Begriff des Persönlichen für Paulus, wie überhaupt, so insbesondere in seiner Lehre von Gott hat, im engsten Zusammenhang. Nicht nur stehen Gott und Christus wie zwei für sich bestehende Personen, zwischen welchen ebendeswegen nur ein freieres moralisches Verhältniß stattfinden kann, einander gegenüber, sondern es kann auch Gott selbst seinem höchsten Begriff nach nur als Person gedacht werden. Wie andere Kirchenlehrer den adäquaten Begriff des göttlichen Wesens nur in einer Mehrheit göttlicher Personen zu finden glaubten, so gibt dagegen Paulus, je strenger er an der absoluten Einheit Gottes festhält, dem Begriff des Persönlichen in Beziehung auf Gott eine um so intensivere Bedeutung. Der mit Gott gleich ewige, an sich zum Wesen Gottes gehörende, Logos war ihm das immanente Princip des göttlichen Selbstbewußtseyns, das er sich ganz nach der Analogie des mensch-

74) Euf. VII, 30.: τὸν μὲν υἱὸν ἃ βέλεται συνομολογεῖν ἐξ οὐρανῶ κατεληλυθέναι.

75) Nach Athanas. c. Apollin. S. 942. nannte er Christum τῷ μὲν προορισμῷ πρὸ αἰώνων ὄντα, τῇ δε ὑπάρξει ἐκ Μαρίας ἀνατεθειχθέντα.

lichen dachte [76]). Das Selbſtbewußtſeyn des Menſchen hat ſelbſt ſeinen Grund nur in dem Selbſtbewußtſeyn Gottes, ſofern der Menſch das Princip deſſelben von Gott hat. In ſeinem Logos iſt daher Gott ſelbſtbewußter perſönlicher Gott [77]), wie auch der Menſch in der Einheit mit ſeinem Logos ein perſönliches Weſen iſt. In je vollerem Sinne aber Gott in ſeiner weſentlichen Identität mit dem Logos als perſönliche Einheit gedacht wird, deſto weniger kann neben dem Einen

76) Aus Epiph. c. 3., wo gegen Paulus bemerkt wird: εἰ ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, τὸ ἓν εἶναι ἀ κατὰ τὴν προφορὰν μόνον ἐστὶν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ὑπόστασιν, kann man vielleicht ſchließen, daß Paulus auch von einem λόγος προφορικὸς ſprach. Der ausgeſprochene Logos konnte ihm aber nur die nach auſſen gehende Thätigkeit Gottes ſeyn.

77) Epiph. a. a. O. c. 1.: Φάσκει θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα ἕνα θεὸν, ἐν θεῷ δὲ ἀεὶ ὄντα τὸν αὐτῷ λόγον καὶ τὸ πνεῦμα αὐτῷ ὥσπερ ἐν ἀνθρώπῳ καρδίᾳ ὁ ἴδιος λόγος (der Logos und das πνεῦμα, welche demnach nicht weſentlich verſchieden ſeyn können, ſind in Gott, was im Menſchen der menſchliche Logos als Princip des menſchlichen Selbſtbewußtſeyns iſt) — καὶ ἕτως, φησὶ, εἷς ἐστιν ὁ θεὸς, καὶ ἐχὶ πατὴρ ὁ πατὴρ, καὶ υἱὸς ὁ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἀλλὰ εἷς θεὸς ὁ πατὴρ, καὶ υἱὸς αὐτῷ ἐν αὐτῷ, ὡς λόγος ἐν ἀνθρώπῳ. c. 3.: λόγον οἷον τὸν ἐν καρδίᾳ εἶναι νομίζουσιν, καὶ σοφίαν οἷαν ἐν ψυχῇ ἀνθρώπου ἕκαστος ἔχει τὴν ἐκ θεοῦ φρόνησιν ἐκ θεοῦ κεκτημένος. Vgl. c. 6. Der Logos in Gott iſt alſo, was der λόγος ἐν καρδίᾳ ἀνθρώπου, die φρόνησις in der ψυχῇ, das, was die Ichheit zu einem ſelbſtbewußten geiſtigen Subject macht. Im Gegenſatz gegen die Lehre des Paulus ſagt Epiphanius c. 5.: ἐχ ὡς τοῦ πατρὸς ὄντος λόγου, ἀ πατρὸς ἅμα λόγῳ συναλιφῇ πεφηνότος, ὡς ἄνθρωπος ἅμα τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ φαινόμενος. — Τῶν ἀπὸ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως, τῶν σὺν τῷ λόγῳ θεὸν καὶ λόγον σὺν τῷ θεῷ φασκόντων, τῶν ἓν πρόσωπον πατρὸς πρὸς τὸν λόγον καὶ τὸν λόγον πρὸς τὸν πατέρα ὁριζόντων. Darauf drang demnach Paulus beſonders, daß der Vater und der Logos zuſammen das Perſönliche in Gott ſeyen.

Gott von einem andern Gott die Rede seyn, und Paulus ging daher, wie ausdrücklich gesagt wird, von der alttestamentlichen Lehre von der Einheit Gottes aus, um durch sie seine Lehre von Christus, als einem bloßen Menschen, zu begründen [78]). In seinem Unterschied von Gott konnte Christus nur Mensch seyn, um so mehr machte nun aber Paulus geltend, daß Christus, als Mensch, Gott in gleicher persönlicher Einheit gegenüberstehe, daß auch nach seiner Theorie, wie nach der kirchlichen Lehre, die Zweiheit von Personen sich ergebe, die zum wesentlichen Inhalt des christlichen Bewußtseyns zu gehören schien, wenn Vater und Sohn (nur von diesen beiden war ja damals noch vorzugsweise die Rede, und noch nicht ebenso von dem heiligen Geist, als einer dritten Person) als zwei persönliche Wesen unterschieden wurden, nämlich von oben her Gott und von unten her Christus als Mensch [79]). Beide, Gott und Mensch, stehen einander als

78) Epiph. a. a. O. c. 1.: ἐπὸ τῆ εἰρηκέναι τὸν Μωυσέα· κύριος ὁ θεός σε κύριος εἷς ἐστι (5 Mos. 6, 4.).

79) Epiph. a. a. O. c. 7.: φάσκησι γὰρ, ὅτι ἄνθρωπος ἦν ὁ Ἰησῆς, καὶ ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος· καὶ ταῦτα περὶ ἑαυτῆ ὁ ἄνθρωπος λέγει· ὁ πατὴρ γὰρ ἅμα τῷ υἱῷ εἷς θεός, ὁ δὲ ἄνθρωπος κάτωθεν τὸ ἴδιον πρόσωπον ὑποφαίνει, καὶ ὅτως τὰ δύο πρόσωπα πληρῶνται. Um diese, für die genauere Kenntniß der Lehre des Paulus nicht unwichtige, Stelle richtig aufzufassen, ist zu bemerken: Epiphanius führt zuvor c. 6. mehrere Aussprüche Jesu an, Joh. 14, 9. 8, 18. 15, 26. 16, 14. 8, 17. Matth. 11, 25., um die ἄνοια des Samosateners in Hinsicht der Identität des Vaters und des Logos zu widerlegen: εἰ γὰρ ἦν ἐν τῷ πατρὶ, ὡς ὁ λόγος ἐν καρδίᾳ ἀνθρώπῃ, πῶς παραγέγονε δία ἰδίας θεωρίας φθεγγόμενος; (wie Christus in eigener Person habe reden können). Nun fährt Epiphanius c. 7. fort: Diese ὑπηρέται τῆς τῶν Ἰουδαίων αἱρέσεως suchen sich gleichwohl gegen ihren Judaismus zu rechtfertigen, sie schämen sich, der wahren Erkenntniß des Evangeliums so unmittelbar zu widersprechen. Deswegen sagen sie nun: ein Mensch war Jesus, und der Logos beseelte

gleich vollkommene Perſonen gegenüber, ebendamit ſprach aber Paulus den Dualismus als das Eigenthümliche ſeines

---

ihn von oben herab, und alles dieß (was in den genannten Stellen Jeſus von ſich ſagt) ſpricht der Menſch von ſich. Denn der Vater iſt in Verbindung mit dem Sohn (d. h. dem Logos; aus dieſer Stelle könnte man ſchließen, daß Paulus auch ſchon den Logos Sohn Gottes genannt habe; doch iſt der Schluß nicht ſicher, da Paulus auch nur accommodationsweiſe ſich ſo ausgedrückt haben kann), der Menſch aber bildet von unten her eine eigene Perſon, und ſo ſind die zwei Perſonen (die die übrigen Kirchenlehrer im Vater und Sohn haben wollen) vollſtändig da. Hieraus geht wohl deutlich genug hervor, daß Paulus ſolche Stellen, wie Joh. 14, 9.: „wer mich ſieht, ſieht den Vater", nur ſo genommen wiſſen wollte, Jeſus ſpreche hier nicht ſeine unmittelbare Identität mit dem Vater aus, ſondern er wolle nur ſagen, daß er ein eben ſo perſönliches Subject, wie der Vater ſelbſt, ſey, daſſelbe Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt in ſich habe, wie der Vater. Deswegen fährt Epiphanius unmittelbar darauf mit der nur unter dieſer Vorausſetzung erklärbaren Entgegnung fort: *πῶς ἂν ἄνθρωπος θεὸς δύναται εἶναι; — πῶς δύναται ἄνθρωπος εἶναι ψιλὸς κατὰ σὲ, λέγων, ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ, ἑώρακε τὸν πατέρα; εἰ γὰρ ὁ ἄνθρωπος ὡς ὁ πατὴρ, ἴδεν διαλάττει ὁ πατὴρ τῇ ἀνθρώπῃ.* Dieß iſt es alſo, was Paulus als die Gott und den Menſchen verknüpfende Einheit feſthielt, daß Gott eine Perſon iſt, wie der Menſch und der Menſch wie Gott. So ſind demnach Gott und Chriſtus zwei vollkommene Perſonen. Unrichtig erklärt Martini (a. a. O. S. 219.) die obigen Worte ſo: „Man müſſe nach der Lehre des Paulus, wenn von Chriſto die Rede ſey, zwei *πρόσωπα* oder zwei verſchiedene Anſichten unterſcheiden. Sehe man auf ſeine Natur, ſo ſey er bloßer Menſch geweſen, ſehe man aber auf ſeine genaue Verbindung mit dem göttlichen Logos, ſo ſey er über die gewöhnliche Menſchheit weit erhaben geweſen, ohne daß man jedoch an eine perſönliche Vereinigung einer göttlichen Hypoſtaſe mit ihm irgend denken dürfe." Es iſt klar, daß das *πρόσωπον* Jeſu dem *πρόσωπον* Gottes gegenübergeſtellt wird, und *πρόσωπον* demnach hier nichts anders heißen kann, als

Standpuncts aufs klarste aus. Es gibt auf diesem Standpunct keinen Gottmenschen, keine Einheit des Göttlichen und

Person im eigentlichen Sinn. Das Wort πρόσωπον ist demnach, obwohl in verschiedenem Sinn, für die Lehre des Paulus ebenso bezeichnend, wie für die des Sabellius. Bemerkenswerth ist noch, daß im Streite mit Paulus von den Vätern der ihn verdammenden antiochenischen Synode das Wort ὁμοούσιος verworfen wurde. Athanasius sagt (De synodis Ar. et Sel. c. 45.): Die Väter, die den Samosatener absetzten, haben das Wort ὁμοούσιος körperlich genommen, τῶ Παύλῳ σοφίζεσθαί τε θέλοντος καὶ λέγοντος, εἰ μὴ ἐξ ἀνθρώπου γέγονεν ὁ Χριστὸς θεὸς, ἓκὼν ὁμοούσιός ἐστι τῷ πατρί, καὶ ἀνάγκη τρεῖς οὐσίας εἶναι, μίαν μὲν προηγημένην, τὰς δὲ δύο ἐξ ἐκείνης διὰ τὴν εἰκότως εὐλαβηθέντες τὸ τοῦτον σόφισμα τῶ Σαμοσατεῖ εἰρήκασι, μὴ εἶναι τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον· ἓκ ἐστι γὰρ ἅτως ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα ὡς ἐκεῖνος ἐνόει. Das Moment, das die Verwerfung des Wortes ὁμοούσιος dem Paulus gegenüber hatte, ist aus Athanasius nicht ganz klar. Sie soll geschehen seyn, weil Paulus daraus, daß Christus ὁμοούσιος mit dem Vater sey, die Consequenz zog, es seyen somit drei οὐσίαι, eine ursprüngliche und zwei aus dieser entstandene. Allein dieß war ja wirklich die Lehre dieser Väter, und man sieht daher nicht, was Paulus durch eine solche Argumentation bezwecken konnte. Dem Athanasius selbst scheint die Sache nicht ganz klar gewesen zu seyn, indem er zwar das Gewöhnliche sagt, was immer an den Gegnern der Homousie getadelt wurde, daß man sie damals zu körperlich genommen habe, aber auch so über den Grund und Anlaß jenes Urtheils nichts Bestimmteres zu sagen weiß. Daß Athanasius hier die Sache nur so erzählt, wie er sich dieselbe denken zu müssen glaubte, möchte auch aus den Worten: τὰς δὲ δύο ἐξ ἐκείνης, zu schließen seyn. Von diesen zwei Substanzen, von dem Sohn und Geist, war ja damals noch nicht die Rede, sondern nur vom Sohn. Ohne Zweifel bezieht sich die Homousie, über welche man mit Paulus disputirte, nicht auf die Gottheit Christi, sondern auf seine ganze Person, und Paulus stellte wohl seinen Gegnern das Argument entgegen: Wenn man Gott und Christus nicht als zwei verschiedene Per-

Menſchlichen, ſondern Gott und Chriſtus, oder Gott und Menſch, ſind zwei völlig verſchiedene für ſich beſtehende Subjecte, darin zwar einander gleich, daß das eine Subject, wie das andere, für ſich eine perſönliche Einheit iſt, aber dieſes Gemeinſame, auf beiden Seiten Identiſche, iſt nur das Trennende, indem eine perſönliche Einheit mit einer andern nie zur Einheit des Weſens zuſammengehen kann. Das iſt der dualiſtiſche Standpunct des Judenthums, auf welchem es zu keiner perſönlichen Einheit Gottes und des Menſchen kommen kann, ſo lange beide Theile an ihrem perſönlichen Fürſichſeyn feſthalten, und wenn dem Paulus ſonſt wegen ſeines ſtrengen Monotheismus der Vorwurf des Judaismus gemacht wird, ſo iſt er ihm mit demſelben Rechte auch von dieſer Seite zu machen, ſofern der jüdiſche Monotheismus das Verhältniß Gottes und des Menſchen nur dualiſtiſch auffaſſen kann. Auch die Lehre des Sabellius wird, wegen ihres den reellen perſönlichen Unterſchied in Gott läugnenden, Monotheismus als Judaismus bezeichnet, allein ſie ſchließt die gottmenſchliche Einheit nicht aus, und ihr Fehler iſt nur, daß ihr das Menſchliche in Chriſtus, nach doketiſcher Weiſe, eigentlich nur zu einem verſchwindenden Moment des Göttlichen wird. Das Göttliche iſt alſo hier das ſchlechthin Ueberwiegende, in der Lehre des Paulus hält das Menſchliche dem Göttlichen das Gleichgewicht, man kann aber auch wie-

---

ſonen ſo unterſcheide, wie er ſie unterſchied, ſo daß man demnach keine ſubſtanzielle Einwohnung des Göttlichen in Chriſtus annehme, ſo folge hieraus, daß Chriſtus, ſeiner ganzen Perſon nach, alſo auch als Menſch, ὁμοούσιος mit Gott ſey. Dieß beſtimmte die Väter der antiocheniſchen Synode, das Wort ὁμοούσιος zu verwerfen, ſey es nun, daß ſie es überhaupt misbilligten, oder nur der Vorausſezung begegnen wollten, daß ſie, wenn ſie Chriſtus als Gott von Natur betrachten, eine Vermiſchung des Göttlichen und Menſchlichen, eine Homouſie in dieſem Sinne, behaupten.

der behaupten, das Uebergewicht falle doch zulezt auf die Seite des Menſchlichen, ſofern Paulus, wie die von ihm gebrauchten Beiſpiele beweiſen, das Perſönliche in Gott ſich durchaus nur nach der Analogie der menſchlichen Perſönlichkeit dachte. Der Standpunct des Paulus iſt, ſo betrachtet, der gerade Gegenſaz zu dem des Sabellius; das Menſchliche iſt das wahrhaft Subſtanzielle, und das Göttliche im Grunde nur der Reflex des Menſchlichen. Der göttliche Logos wirkt zwar auf den Menſchen ein, aber der Logos iſt ja an ſich, eigentlich nur der innere Menſch ſelbſt, und der Menſch kann demnach aus ſich ſelbſt, durch die fortgehende Entwicklung und Vervollkommnung ſeiner ſittlichen Kraft, zur göttlichen Würde emporſtreben [80]). Dieſe Entſchiedenheit in der Durchführung einer Anſicht, die als ein allgemeiner Typus einer beſtimmten Lehrweiſe anzuſehen iſt, gibt der Lehre des Paulus ihr eigenthümliches Intereſſe [81]).

80) Es iſt daher bemerkenswerth, daß Paulus auch von einem Kommen und Zurückgehen des Logos ſprach, Epiph. a. a. O. c. 1: φησὶ, ἐλθὼν ὁ λόγος ἐνήργησε μόνος καὶ ἀνῆλθε πρὸς τὸν πατέρα. So kommt und geht der Logos, wie ein bloßes Accidens, und doch iſt Chriſtus auch ohne den Logos der gottgewordene Menſch.

81) Neander freilich meint (a. a. O. S. 1010.), die Lehre dieſes Mannes habe nur wenig Eigenthümliches gehabt, allein dieſer Mangel trifft nur die Neander'ſche Darſtellung, welche, ſtatt in eine genauere Unterſuchung des Eigenthümlichen der Lehre des Paulus einzugehen, nur ein ſehr dürftiges Bild derſelben gibt, und weit mehr bei den, doch auch nach Neanders Urtheil in jedem Fall ſehr übertriebenen, Beſchuldigungen verweilt, die die Gegner des Paulus in Anſehung ſeines Characters und ſeines Lebens gegen ihn erhoben haben. Wenn auch Theodotus und Artemon ſchon dieſelbe Grundidee aufgefaßt habe, ſo iſt doch, für uns wenigſtens, erſt Paulus der wahre Repräſentant einer Anſicht von der Perſon Chriſti, die in der Folge einen ſo bedeutenden Einfluß gewann.

Fünftes Kapitel.

Die Schüler des Origenes, der alexandriniſche und der römiſche Dionyſius, der Anfang des arianiſchen Streits, die Synode zu Nicäa.

Sehr verſchiedene Vorſtellungen haben ſich ſchon in der kurzen Zeit, ſeitdem das Dogma in Bewegung gekommen iſt, über das Trinitätsverhältniß gebildet. Die größte Verſchiedenheit der Anſicht ſcheint zunächſt in dem Gegenſaz der Trinitarier und Unitarier zu liegen. Dieſe beiden divergirenden Richtungen gingen aus der Verſchiedenheit der Anſicht über die Frage hervor, ob der Sohn als ſelbſtſtändiges perſönliches Weſen vom Vater zu unterſcheiden, oder in der abſoluten Einheit des göttlichen Weſens nur als der immanente Logos Gottes, oder des Vaters, zu denken ſey. Da aber die Perſönlichkeit des Sohns nicht blos durch die Perſönlichkeit des Logos bedingt iſt, ſondern unabhängig von der leztern auch in die menſchliche Exiſtenz Chriſti geſezt werden kann, ſo ſtehen die beiden Theorien des Sabellius und des Paulus von Samoſata am weiteſten auseinander, ſofern die eine den Sohn mit dem Weſen Gottes ebenſo identificirt, wie dagegen die andere ihn von demſelben ſo viel möglich lostrennt. Wie ſehr die leztere Vorſtellung, welche das Subſtanzielle der Perſon Chriſti nur in das Menſchliche ſezen konnte, dem chriſtlichen Bewußtſeyn jener Zeit zu widerſtreiten ſchien, beweist der heftige Widerſpruch, welcher gegen Paulus von Samoſata ſich erhob, und ſchon jezt Synodalverhandlungen zur Folge hatte, durch welche über die Lehre des Gegners das öffentliche Verdammungsurtheil ausgeſprochen wurde. Aber auch die erſtere Vorſtellung, die ihre ausgebildetſte Form durch die Lehre des Sabellius erhalten hatte, wollte dem Sinne der Mehrheit nicht zuſagen, indem die Würde des Sohns auf der einen Seite zwar die Identität

mit dem Wesen Gottes, auf der andern aber nicht minder die persönliche Subsistenz des Sohns zu erfordern schien. So wurden schon jezt die beiden unitarischen Vorstellungen über die Sphäre hinausgedrängt, die sich das kirchliche Dogma für seine weitere Entwicklung abgrenzte, und die entschiedene Richtung ging nur auf eine solche Einheit, welche zugleich eine wesentliche Dreiheit seyn sollte. Allein auch in dieser schon enger gezogenen Sphäre stellte sich nun wieder ein doppeltes Interesse heraus, dessen Hauptmoment in der Frage über die Ewigkeit des Sohnes lag. Auf der einen Seite war allerdings die Ewigkeit des Sohns in dem absoluten Wesen des Vaters sowohl als des Sohnes gleich begründet, auf der andern aber schien an sich schon die persönliche Verschiedenheit des Sohnes vom Vater, noch mehr aber das den Vater vom Sohn absolut unterscheidende, schlechthin unmittheilbare, Prädicat der Ungezeugtheit ohne einen Unterschied nicht gedacht werden zu können, welcher den Sohn auch in Hinsicht des zeitlichen Anfangs seiner Existenz dem Vater unterordnete. Origenes hatte es versucht, die Unterordnung des Sohns unter den Vater mit der Ewigkeit seines Seyns so zusammenzudenken, daß beide gleich wesentliche Momente seines Begriffs seyn sollten, aber gerade diejenigen Kirchenlehrer, welche wir in der nächsten Zeit nach Origenes als die Hauptrepräsentanten der alexandrinischen Theologie und mehr oder minder als Schüler des Origenes anzusehen haben, wie namentlich Theognostus, Pierius, Gregorius Thaumaturgus, Dionysius, der Bischof von Alexandrien, hielten die Einheit jener beiden Momente nicht auf die gleiche Weise fest. Nach einem, von Athanasius [1]) mitgetheilten Fragment lehrte Theognostus in seinen Hypotyposen, der Sohn sey aus dem Wesen des Vaters, keine von auſſen her gekommene Substanz, sondern ein Ausfluß aus dem Wesen

1) De decr. syn. Nic. c. 25.

des Vaters, ohne daß die Subſtanz des Vaters dadurch eine Verminderung erlitt. Er verglich ihn mit der Ausſtrahlung der Sonne, der Ausdünſtung des Waſſers, die zwar nicht die Sonne, nicht das Waſſer ſelbſt ſey, aber auch nichts davon verſchiedenes. Nach Photius[2]) hatte er den Sohn auch wieder ein Geſchöpf (κτίσμα) genannt, und, wie Origenes, von ihm behauptet, daß er nur den vernünftigen Weſen vorſtehe. Es iſt dieß um ſo glaublicher, da Athanaſius ſelbſt geſtehen muß, die Erklärungen des Theognoſtus lauten doch nicht immer ganz orthodox, nur meint Athanaſius, wie gewöhnlich in ſolchen Fällen, wenn es ihm um die Auctorität älterer Kirchenlehrer zu thun iſt, es ſey dieß blos accommodationsweiſe geſchehen. Auch von Gregorius Thaumaturgus, auf welchen ſich übrigens auch die Sabellianer der neocäſareenſiſchen Gemeinde beriefen, ohne daß ganz klar iſt, mit welchem Rechte, ſagt Baſilius[3]), er habe ſich mancher Ausdrücke bedient, die den Häretikern eine große Stütze gewähren, wie er namentlich den Sohn ein κτίσμα und ποίημα genannt habe. Pierius ſprach nach Photius[4]) von Vater und Sohn als zwei Subſtanzen und zwei Naturen, jedoch, wie Photius bemerkt, nicht in arianiſchem Sinne, dagegen habe er, was Photius auch an Theognoſtus rügt, über den heiligen Geiſt ſehr unwürdige Behauptungen aufgeſtellt, und ihn dem Vater und Sohn ſehr untergeordnet. So viel iſt ſchon aus dieſen Angaben mit Recht zu ſchließen, daß dieſe Schüler des Origenes, ſo weit wir ihren Lehrbegriff aus den dürftigen Fragmenten ihrer Schriften kennen, die ſchon von Origenes behauptete Unterordnung des Sohns unter den Vater auf eine Weiſe hervorhoben, die von ſelbſt die Vor-

2) Bibl. cod. 106.

3) Ep. 210, 5. Sabellianiſch habe er geſagt, πατέρα καὶ υἱὸν ὑποστάσει μὲν εἶναι δύο, ὑποκείσθαι δὲ ἕν.

4) Bibl. cod. 119.

ausſezung in ſich ſchließt, daß ſie das Prädicat der Ewigkeit fallen lieſſen. Ohne Zweifel lieſſen ſie den Sohn vor der Weltſchöpfung aus Gott hervorgehen, und trugen daher auch kein Bedenken, die alten, auf dem Emanationsbegriff beruhenden, Vergleichungen zu wiederhohlen. So kamen ſie von dem Syſtem des Origenes wieder auf das platoniſirende Subordinationsſyſtem zurück, das, wie ſchon bemerket, auch jezt noch das gangbarſte war. Als der eigentliche Repräſentant dieſes Syſtems in der Zeit nach Origenes kann uns der Biſchof Dionyſius von Alexandrien gelten. Die Widerlegung des Sabellianismus, zu welcher er ſich aufgefordert ſah, da derſelbe, wie es ſcheint, beſonders in Libyen, ſeinem urſprünglichen Vaterland, viele Anhänger hatte [5]), gab ihm Veranlaſſung, ſeine Meinung beſtimmter auszuſprechen, aber nur um ſo deutlicher zeigte ſich, wie ſehr damals auch in Alexandrien die Subordinations-Idee das Uebergewicht hatte. In einem in der Sache des Sabellianismus an die libyſchen Biſchöfe Euphranor und Ammonius erlaſſenen Schreiben [6]), behauptete er, der Sohn ſey ein Geſchöpf und entſtanden, dem Vater nicht von Natur eigen, ſondern ſeinem Weſen nach ihm fremd. Der Vater verhalte ſich zum Sohn, wie ein Weingärtner zum Weinſtock, oder ein Schiffsbaumeiſter zu einem Fahrzeug. Eben weil er ein Geſchöpf ſey, ſey er nicht geweſen, ehe er geſchaffen wurde. Nach Athanaſius [7]) be-

5) Selbſt unter den Biſchöfen, vgl. Athanaſ. De sent. Dion. c. 5.: Ἐν Πενταπόλει τῆς ἄνω Λιβύης τηνικαῦτα τινες τῶν ἐπισκόπων ἐφρόνησαν τὰ Σαβελλίου, καὶ τοσοῦτον ἴσχυσαν ταῖς ἐπινοίαις, ὡς ὀλίγου δεῖν μηκέτι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις κηρύττεσθαι τὸν υἱὸν τῷ θεῷ.

6) Bei Athanaſius De sentent. Dionys. c. 4.

7) A. a. O. c. 14. Die Arianer beriefen ſich ſo zuverſichtlich auf die Auktorität des Dionyſius für ihre Lehre, daß Athanaſius dadurch bewogen wurde, um den Arianern eine ſolche Stüze

hauptten die Arianer, was Athanaſius nicht läugnet, Dionyſius habe gelehrt: Gott war nicht immer Vater, der Sohn war nicht immer, ſondern der höchſte Gott war nicht ohne den Logos, und der Sohn war nicht eher, als er erzeugt war. Es war alſo einſt eine Zeit, wo er noch nicht exiſtirte (ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν). Denn er iſt nicht von Ewigkeit, ſondern erſt nachher entſtanden. Nach Euſebius [8]) ſagte Dionyſius von dem Weſen Gottes, Gott ſey das Ungezeugte ſelbſt, und ſein Weſen könne man die Ungezeugtheit ſelbſt nennen. Auch dieſe Behauptung insbeſondere hält Schleiermacher [9]) für einen deutlichen Beweis davon, daß die Theorie des Dionyſius im Grunde keine andere war, als die des Arius. Denn wenn die Ungezeugtheit oder Unzeugbarkeit das Weſen Gottes ſey, ſo ſey die gezeugte Gottheit des Sohns dieſes Weſens nicht theilhaftig, alſo auch nicht aus demſelben, ſondern entweder aus Anderem oder aus Nichtſeyendem, und wenn das Gegentheil, die Gezeugtheit oder Zeugbarkeit, das Weſen der Gottheit des Sohns characteriſiren ſoll, ſo müßte es dem des Vaters unähnlich ſeyn. Die Vertheidiger des Dionyſius, Athanaſius und Baſilius, geben dieß ſelbſt zu, nur glauben ſie es mit dem polemiſchen Zweck, welchen Dionyſius gegen Sabellius hatte, entſchuldigen zu können. Man dürfe, ſagt Athanaſius [10]), was accommodationsweiſe geſchrieben und geſchehen ſey, nicht übelwollend aufnehmen und willkürlich deuten, weil Dionyſius durch den Gegenſatz gegen Sabellius genöthigt worden ſey, das menſchlich und geringfügig vom Erlöſer Geſagte hervorzuheben.

---

zu entreißen, ſeine Schrift: De sententia Dionysii, zu ſchreiben.

8) Praep. evang. VII, 18. τοῦτο ἀγέννητόν ἐστιν ὁ θεός, καὶ ἴδιόν ἐστιν αὐτοῦ ὡς ἂν εἴποι τις ἡ ἀγεννησία.

9) In der oben genannten Abhandlung S. 403.

10) A. a. O. n. 2.

Ebenso urtheilt Basilius [11]), Dionysius sey es, der die ersten Keime der jezt so verbreiteten gottlosen Lehre von der Unähnlichkeit (das arianische ἀνόμοιον) ausgestreut habe, die Ursache sey aber sein eifriges Bestreben, sich dem Sabellius zu widersezen, um gegen diesen das Uebergewicht zu behaupten, bringe er nicht blos auf das Andersseyn der Hypostasen, sondern auf den Unterschied des Wesens und die Abnahme der Macht und Herrlichkeit. So wenig konnten selbst diese Kirchenlehrer es läugnen, daß Dionysius über den Unterschied des Sohnes vom Vater sich ächt arianisch ausgesprochen habe. Als aber Dionysius mit dieser so arianisch lautenden Lehre dem Sabellianismus entgegentrat, nahmen einige zur alexandrinischen Kirche gehörenden Bischöfe daran so großen Anstoß, daß sie sich mit einer Beschwerde hierüber an den römischen Bischof Dionysius (zwischen den J. 259 und 269) wandten. So wenig sie selbst sabellianisch dachten, so sehr misfiel ihnen die Art, wie Dionysius, der Bischof von Alexandrien, den Sabellianismus zu widerlegen suchte, und sie konnten es keineswegs billigen, daß er den Sohn ein Geschöpf (ποίημα) genannt und behauptet hatte, er sey nicht gleichen Wesens (ὁμοούσιος) mit dem Vater [12]). Dieß veranlaßte den römischen Dionysius zu einer Schrift gegen den Sabellianismus, welche die gemeinsame Ansicht einer in dieser Sache gehaltenen römischen Synode enthielt, und, wie es scheint, nicht blos an den alexandrinischen Dionysius, sondern auch an die libyschen Bischöfe, die jene Beschwerde gegen ihn erhoben hatten, gerichtet war. Aus dieser Schrift hat Athanasius [13]) ein Fragment erhalten, das wegen des eigenthümlichen Lehrbegriffs, welchen es enthält und wegen

11) Ep. 9, 2.

12) Vgl. Athanas. De sentent. Dion. c. 13. 18. vgl. De synodis c. 43.

13) De decr. syn. Nic. c. 26.

des Verhältniſſes, in welchem derſelbe ſowohl zum Sabellianismus, als auch zum nicäniſchen Symbol ſteht, nähere Beachtung verdient. „Ich muß mich", ſchreibt Dionyſius, „auch gegen diejenigen erklären, welche die Monarchie Gottes in drei Kräfte, abgeſonderte Hypoſtaſen, und drei Gottheiten trennen, theilen und auflöſen. Es iſt mir nämlich kund geworden, daß bei euch manche, die Lehrer des göttlichen Wortes ſeyn wollen, dieſe Vorſtellung haben. Sie iſt der Meinung des Sabellius gerade entgegengeſezt. Wenn dieſer die gottloſe Lehre einführen will, daß der Sohn der Vater ſelbſt und umgekehrt der Vater der Sohn iſt, ſo lehren ſie dagegen gewiſſermaßen drei Götter, indem ſie die heilige Einheit in drei völlig von einander abgeſonderte Hypoſtaſen trennen. Und doch muß der göttliche Logos mit dem höchſten Gott unzertrennlich verbunden und der heilige Geiſt als in Gott befindlich gedacht werden, ſo daß die göttliche Dreiheit in Einem, ich meine Gott den Allherrſcher, wie in einer Spize zuſammengefaßt und begriffen wird [14]). Nicht minder aber verdienen auch diejenigen Tadel, welche meinen, daß der Sohn etwas Gemachtes oder Erſchaffenes ſey, und der Herr wie andere Dinge entſtanden. Die göttlichen Ausſprüche legen ihm zwar eine ſeiner Würde gemäße Zeugung bei, aber ſie reden nicht von einer Bildung oder Erſchaffung deſſelben. Es iſt daher die größte Gotteslästerung, daß der Herr in gewiſſem Sinn etwas Gemachtes ſey. Wäre der Sohn erſt entſtanden, ſo wäre ja ein Moment, wo er noch nicht war. Aber wenn er, nach ſeiner eigenen Erklärung, im Vater iſt, wenn er der Logos, die Weisheit, die Kraft Gottes iſt, wie er in der Schrift genannt wird, ſo muß er ja ſtets geweſen ſeyn. Denn wie ließe es ſich ohne die größte Ungereimtheit denken, daß Gott einmal

14) *Τὴν θείαν τριάδα εἰς ἕνα, ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα ἀνακεφαλαιοῦσθαί τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη.*

ohne seinen Logos, seine Weisheit u. s. w. gewesen seyn?15) — Man findet in der Schrift öfters den Ausdruck „gezeugt", nie aber den Ausdruck „entstanden", vom Sohn gebraucht, woraus erhellt, daß sich diejenigen eine ganz falsche Vorstellung von der göttlichen, unaussprechlichen, Zeugung machen, die sich erkühnen, dieselbe ein Machen zu nennen. Man darf also die göttliche, anbetungswürdige Einheit nicht in drei Gottheiten zertheilen, aber eben so wenig darf man durch den Ausdruck „gemacht" die überschwengliche Würde und Größe des Herrn herabsezen, sondern man muß glauben an Gott den allmächtigen Vater und an Jesum Christum, seinen Sohn, und an den heiligen Geist, den Logos aber mit dem Gott über alles unzertrennlich vereinigt denken. Auf diese Weise wird sowohl die göttliche Dreiheit, als die heilige Lehre von der Alleinherrschaft der Gottheit unverlezt erhalten." Es sind demnach drei verschiedene Vorstellungen, welchen der römische Dionysius seine eigene entgegensezt: 1. die geradezu tritheistische, die, wie es scheint, die Vorstellung derselben libyschen Bischöfe war, die sich an den römischen Dionysius gewandt hatten, 2. die sabellianische, und 3. die arianisch lautende des alexandrinischen Dionysius. Was die eigene Vorstellung des römischen Dionysius betrifft, so behauptete er 1. im Gegensaz gegen die Sabellianer: der Sohn ist nicht mit dem Vater Eins, sondern von ihm verschieden; 2. im Gegensaz gegen die Tritheisten: er ist mit dem höchsten Gott unzertrennlich verbunden; und 3. gegen den alexandrinischen Dionysius: der Sohn ist von Ewigkeit gezeugt.

15) Diejenigen, welche diese Meinung haben, sezt Dionysius hinzu, haben auch die Stelle Prov. 8, 22. κύριος ἔκτισέ με u. s. w. unrichtig und schriftwidrig erklärt. Ἔκτισε steht hier für ἐπέςησε, und der Sinn ist: er hat mich den von ihm durch mich geschaffenen Dingen vorgesezt. Ἔκτισε ist aber nicht soviel, als ἐποίησε, κτίζειν ist verschieden von ποιεῖν.

Es ſind alſo zwar drei Hypoſtaſen, aber nicht drei Götter. Wie Dionyſius dieſe beiden einander aufhebende Begriffe zur Einheit des Bewußtſeyns zu verbinden wußte, iſt nicht ganz klar, da er ſich hierüber nicht weiter erklärt hat, und der von ihm zur Bezeichnung der Einheit gebrauchte Ausdruck μονὰς nur bildlich und unbeſtimmt iſt. Soll nun ſeine Vorſtellung nicht blos eine andere Form des Sabellianismus ſeyn, ſo kann ſie von dem ſpäter orthodox gewordenen nicäniſch-athanaſianiſchen Lehrbegriff nicht wohl verſchieden gedacht werden; wie dieſer, ging auch ſie aus dem gleichmäßigen Gegenſaz zu dem Sabellianismus und einem zu weit gehenden Subordinationsſyſtem hervor. Vielleicht hätte ſchon damals der ſpäter mit ſo großer Heftigkeit zum Ausbruch gekommene Streit ſeinen Anfang genommen, wenn der alexandriniſche Dionyſius den von ſeinem römiſchen Amts- und Namensbruder hingeworfenen dogmatiſchen Fehdehandſchuh mit derſelben Streitluſt aufgehoben hätte. Allein friedliebender Natur, wie er war, nahm er die von Rom erhaltene Belehrung mit ſeltener Mäßigung auf, und war nun nur darauf bedacht, den von ihm gegebenen Anſtoß ſo viel möglich wieder gut zu machen und ſeinen früheren, zu arianiſch lautenden, Erklärungen einen mildern Sinn unterzulegen. Er that dieß in einer an den römiſchen Dionyſius gerichteten Schrift [16]), in welcher er ſich nun ſo erklärte: Es gab nie eine Zeit, wo Gott nicht Vater war, und immer war Chriſtus als Logos, Weisheit und Kraft. Denn Gott iſt in dieſer Hinſicht nicht ohne einen Syvößling (ἄγονος τέκνων), ſo daß er ſich erſt ſpäter einen Sohn erzeugt hätte. Der Sohn hat nicht von ſich, ſondern vom Vater das Seyn, als Abglanz des ewigen Lichts iſt er ſelbſt ewig, denn wie das Licht ewig

16) Sie hatte den Titel: Ἔλεγχος καὶ ἀπολογία, und beſtand, wie es ſcheint, aus vier Büchern. Vgl. Athanaſ. De sent. Dion. c. 14.

ist, so muß der Abglanz ewig seyn. Gott ist das ewige Licht, das keinen Anfang und kein Ende hat, daher ist auch der Abglanz von Ewigkeit mit ihm verbunden, anfangslos und immerseyend, und es gibt einen ewigen Sohn des ewigen Vaters, der Licht aus Licht ist. Wo ein Vater ist, ist auch ein Kind, wäre kein Kind, wie könnte ein Vater eines Kindes seyn, so sind zwei und sind immer. Nur der Sohn ist immer mit dem Vater zusammen, und vom Seyenden erfüllt ist er selbst seyend aus dem Vater [17]). Dem Sohn ist nun hier zwar Ewigkeit des Seyns zugeschrieben, wie aber Dionysius dieß versteht, sehen wir aus einer andern Stelle seiner Schrift [18]): Der höchste Gott ist die Urquelle alles Guten, der Sohn gleicht einem von ihm ausströmenden Fluß: denn der Logos ist ein Ausfluß des göttlichen Verstandes (νοῦς). Er geht, um menschlich zu reden, aus dem Innern durch den Mund hervor, und der durch die Zunge hervorspringende Verstand ist so ein anderer geworden, als der Logos im Innern. Dieser bleibt, was er war, jener aber geht nach seiner Entlassung hervor, und verbreitet sich überallhin. So ist der Eine in dem Andern, und Jeder ein Anderer als der Andere, und obgleich zwei, sind sie Eins. So sind Vater und Sohn Eins und in einander [19]). Den all-

---

17) Athanas. a. a. O. c. 15.

18) Athanas. a. a. O. c. 23.

19) Dionysius erläutert dieses Verhältniß a. a. O. noch weiter so: Ἔστι μὲν ἑκάτερος ἕτερος θατέρου, ἴδιον καὶ τοῦ λοιποῦ κεχωρισμένον εἰληφὼς τόπον, ὁ μὲν ἐν τῇ καρδίᾳ, ὁ δὲ ἐπὶ τῆς γλώττης καὶ τοῦ στόματος οἰκῶν τε καὶ κινούμενος, οὐ μὴν διεστήκασιν, οὐδὲ καθάπαξ ἀλλήλων στέρονται, οὐδέ ἐστιν οὔτε ὁ νοῦς ἄλογος οὔτε ἄνους ὁ λόγος, ἀλλ' ὅ γε νοῦς ποιεῖ τὸν λόγον ἐν αὐτῷ φανεὶς, καὶ ὁ λόγος δείκνυσι τὸν νοῦν ἐν αὐτῷ γενόμενος, καὶ ὁ μὲν νοῦς ἐστιν οἷον λόγος ἐγκείμενος, ὁ δὲ λόγος νοῦς προπηδῶν, καὶ ἔστιν ὁ μὲν οἷον πατὴρ ὁ νοῦς τοῦ λόγου, ὢν ἐφ' ἑαυτοῦ, ὁ δὲ καθάπερ υἱὸς, ὁ λόγος τοῦ νοῦ,

gemeinsten und wesentlichsten Inhalt seiner Lehre faßt Dionysius in dem Saz zusammen: Wir erweitern die untrennbare Einheit zur Dreiheit, und fassen die unverminderte Dreiheit wieder in die Einheit zusammen [20]). Daß er gesagt habe, Christus sey nicht gleichen Wesens (ὁμοούσιος) mit Gott, erklärte er für eine falsche Beschuldigung. Wenn er auch gestehen müsse, daß er dieses Prädicat in der heiligen Schrift nicht gefunden und noch nie in ihr gelesen habe, so seyen doch die von ihm aufgestellten Säze mit diesem Begriff nicht im Widerspruch: er habe die menschliche Abstammung als Beispiel angeführt, wobei doch offenbar Gleichheit des Wesens stattfinde, und gesagt, daß die Eltern nur darin von den Kindern verschieden seyen, daß sie nicht die Kinder seyen [21]). Auch daß er den Ausdruck ποίημα vom Sohn gebraucht, oder den Vater in Hinsicht seines Verhältnisses zum Sohn ποιητής genannt habe, glaubt Dionysius rechtfertigen zu können, indem er sich dafür auf den Sprachgebrauch der Griechen und der heiligen Schrift beruft [22]).

πρὸ ἐκείνη μὲν ἀδύνατον, ἀλλ' οὐδὲ ἔξωθέν ποθεν σὸν ἐκείνῳ γενόμενος, βλαστήσας δὲ ἀπ' αὐτῆ. Οὕτως ὁ πατὴρ ὁ μέγιστος καὶ καθόλη νῆς πρῶτον τὸν υἱὸν λόγον ἑρμηνέα καὶ ἄγγελον ἑαυτῆ ἔχει.

20) Athanas. a. a. O. c. 17.: Ἡμεῖς μὲν εἴς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα. In dem lezteren Ausdruck schließt er sich ganz an die Vorstellung des römischen Dionysius an. Eigentlich kann man sich dieses Ineinanderseyn der Monas und Trias, wie auch die Ausdrücke πλατύνειν und συγκεφαλαιῆσθαι darauf hinweisen, nur subjectiv denken. Die subjective Betrachtung geht von der Monas zur Trias und von der Trias zur Monas, so daß immer das Eine das Andere zur Voraussezung hat.

21) Athanas. a. a. O. c. 18.

22) Athanas. a. a. O. c. 21.: ποιητὰς γὰρ τῶν ἰδίων λόγων Ἑλλήνων μὲν οἱ σοφοί φασι καὶ τοι πατέρας ἑαυτοὺς ὄντας τῶν ἰδίων λόγων,

Aus allem diesem ist zu ersehen, daß Dionysius zwar seinem Subordinationssystem treu blieb, den gegebenen Anstoß aber dadurch zu entfernen suchte, daß er nun von demjenigen, worin er in der Antithese gegen den Sabellianismus zu weit gegangen war, oder von der Annäherung an den Arianismus, um der Kürze wegen diesen Ausdruck zu gebrauchen, zu dem alten platonisirenden Emanationssystem zurücklenkte. Diese Seite seines Systems suchte er nun besonders hervorzuheben und alles zu benüzen, was die Gleichheit des Sohns mit dem Vater und die Einheit beider ins Licht sezen konnte. Am auffallendsten ist dieß bei dem Prädicat der Ewigkeit, wie es nun dem Sohn beigelegt wird. An sich konnte er den Sohn nicht ewig nennen, da er ja ein Hervorgehen des Sohns aus dem Wesen Gottes (ein προπηδᾶν) annahm, und von einem λόγος ἐγκείμενος und νοῦς προπηδῶν in demselben Sinne sprach, in welchem Andere zwischen einem λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικὸς zu unterscheiden pflegten. Entweder nannte er nun, gegen den gewöhnlichen bisherigen Sprachgebrauch, auch den aus Gott noch nicht hervorgegangenen Logos Sohn, oder verstund unter dem προπηδᾶν, was gleichfalls gegen den eigentlichen Begriff des Worts ist, einen nicht in einem bestimmten Moment erfolgenden, anfangslosen, ewigen Act. Jedenfalls ging, seitdem von zwei Seiten gegen ein die Klippe des Arianismus schon so nahe berührendes Subordinationssystem ein so bedeutender Widerspruch erhoben worden war, das überwiegende Interesse dahin, den Sohn dem Vater so viel möglich gleichzustellen, und so sinnlich die Emanationsvorstellungen waren, deren sich der alexandrinische Dionysius ohne Bedenken bediente, so wurde nun das eigentliche Moment derselben darin gefunden, das Verhältniß des Vaters

---

ἡ δὲ θεία γραφὴ καὶ τῶν ἀπὸ παρθίας πεπηγότων ποιητὰς ἡμᾶς ἀναγορεύει, ποιητὰς νόμου καὶ πρίσεως καὶ δικαιοσύνης λέγουσα.

und Sohns als ein nach der Analogie der natürlichen Verhältnisse, von deren Anschauung man ausging, immanentes und ebendeswegen auch im Wesen Gottes von Ewigkeit gegründetes anzusehen [23]). Diese physischen Analogien muß man vor Augen haben, um den Begriff der Homousie in seiner ursprünglichen Bedeutung aufzufassen. Ausdrücklich beruft sich Dionysius auf diese Analogien für den Zweck, sich gegen den Vorwurf, daß er die Homousie läugne, zu vertheidigen. Homousie ist demnach so viel als Homogeneität. Diese hatte demnach Dionysius früher geläugnet, wenn er das Verhältniß des Sohns zum Vater mit dem Verhältniß eines Weinstocks zu einem Weingärtner, oder eines Fahrzeugs zu einem Schiffsbaumeister verglich. Nun aber drang man schon von verschiedenen Seiten auf den Begriff der Homousie. Er schien, ungeachtet der Antithese gegen den Sabellianismus, der geeignetste, das eigenthümliche Identitätsverhältniß, in welchem der Sohn zum Vater stehen sollte, zu bezeichnen. Die libyschen Bischöfe hatten die Läugnung der Homousie zu einem Hauptgegenstand ihrer Beschwerde gemacht, und der alexandrinische Dionysius nahm nun, dem römischen beistimmend, diesen Begriff mit demselben Interesse für sich in Anspruch, mit welchem er sich früher gegen den-

23) In einem andern Fragment derselben Schrift bei Athanasius a. a. O. c. 18. sagt Dionysius, indem er sich auf ein früheres Schreiben an den römischen Dionysius beruft: *οἶδα καὶ μέμνημαι, πλείονα προσθεὶς τῶν συγγενῶν ὁμοιώματα. Καὶ γὰρ καὶ φυτὸν εἶπον ἀπὸ σπέρματος ἢ ἀπὸ ῥίζης ἀνελθὸν ἕτερον εἶναι τοῦ ὅθεν ἐβλάστησε, καὶ πάντως ἐκείνῳ καθέστηκεν ὁμοφυὲς, καὶ ποταμὸν ἀπὸ πηγῆς ῥέοντα, ἕτερον σχῆμα καὶ ὄνομα μετειληφέναι· μήτε γὰρ τὴν πηγὴν ποταμὸν, μήτε τὸν ποταμὸν πηγὴν λέγεσθαι καὶ ἀμφότερα ὑπάρχειν, καὶ τὴν μὲν πηγὴν οἰονεὶ πατέρα εἶναι, τὸν δὲ ποταμὸν εἶναι ἐκ τῆς πηγῆς ὕδωρ. — Ζωὴ ἐκ ζωῆς ἐγεννήθη, καὶ ὥσπερ ποταμὸς ἀπὸ πηγῆς ἐῤῥύη, καὶ ἀπὸ φωτὸς ἀσβέστου λαμπρὸν φῶς ἀνήφθη.*

ſelben erklärt zu haben ſcheint [24]). Wenn demungeachtet erſt nach dieſen alexandriniſch-römiſchen Verhandlungen das Wort ὁμοούσιος von den Vätern der antiocheniſchen Synode, welche den Paulus von Samoſata verdammte, auch wieder verworfen wurde, ſo erklärt ſich dieß theils aus der Verſchiedenheit des Geſichtspuncts, von welchem man dem Gegner gegenüber ausging, theils daraus, daß, ſo lange es noch keine allgemeinen Synoden gab, in den verſchiedenen, von einander unabhängigen, kirchlichen Ländern auch noch nicht daſſelbe Intereſſe für die Gleichförmigkeit des Lehrbegriffs ſeyn konnte.

Bedenkt man, wie die beiden Momente, um die es ſich hier handelte, das der Einheit des Sohns mit dem Vater und das des Unterſchieds, in demſelben alexandriniſchen Dionyſius ſich zu einander verhielten, wie er nach den jedesmaligen Verhältniſſen bald dem einen, bald dem andern ein einſeitiges Uebergewicht gab, demnach ſeine ganze Anſicht, ohne feſten innern Haltpunct, zwiſchen zwei unvermittelten Gegenſäzen hin und her ſchwankt, ſo begreift man recht gut, was ſich auch allein aus den verſchiedenen Berichten als das Thatſächliche herausſtellt, wie zufällig die äuſſere Veranlaſſung ſeyn mochte, die den arianiſchen Streit zum Ausbruch brachte. Die bisherige Vorſtellungsweiſe, welche im Gegenſaz gegen die ſchon vor ihr ausgeſchloſſenen beiden Extreme ſich als die Anſicht der Mehrheit und inſofern als die kirch-

---

24) Man vgl. hierüber Athanaſ. De syn. c. 43., wo dieſes Moment klar ausgeſprochen iſt: ἀλλά τινων (es ſind die obigen libyſchen Biſchöfe gemeint) αἰτιασαμένων παρὰ τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης τὸν τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον, ὡς λέγοντα ποίημα, καὶ μὴ ὁμοούσιον, τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ, ἡ μὲν κατὰ Ῥώμην σύνοδος ἠγανάκτησεν, ὁ δὲ τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπος τὴν πάντων γνώμην γράφει πρὸς τὸν ὁμώνυμον ἑαυτῷ, κἀκεῖνος λοιπὸν ἀπολογούμενος βιβλίον ἐπιγράφει ἔλεγχο καὶ ἀπολογίας.

liche Lehre geltend machte, enthielt zwei divergirende Elemente in ſich, welche, ſo ſehr man ſich auch alle Mühe gab, ſie in einer erkünſtelten Einheit zuſammenzuhalten, ſich doch immer wieder von derſelben losmachten und ihrem eigenen Zuge folgten, es kam nun nur darauf an, daß einmal die eine der beiden einander gegenüberſtehenden Beſtimmungen mit Entſchiedenheit aufgefaßt und mit ſtrenger logiſcher Conſequenz feſtgehalten wurde. Dieß iſt das Characteriſtiſche des Arius, und das Moment, an welchem, wie man auch ſonſt über ſeine Individualität und geiſtige Richtung urtheilen mag, ſeine ganze Bedeutung für die Geſchichte des Dogma's hängt. Wie ſchon der alexandriniſche Dionyſius auf ſeinem arianiſirenden Standpunct die Ungezeugtheit des Vaters als das weſentlichſte Moment des Unterſchieds des Vaters vom Sohn hervorgehoben hatte, ſo ging auch Arius [25]) von dem Begriffe der Ungezeugtheit oder dem abſoluten Unterſchied zwiſchen Vater und Sohn aus [26]). In der Ungezeugtheit

---

25) Die älteſten Urkunden für die Lehre des Arius ſind die beiden Schreiben des Arius, das eine an den Biſchof Euſebius von Nicomedien bei Epiph. Haer. LXIX. 6. Theodoret Hist. eccl. I, 4., das andere an den Biſchof Alexander von Alexandrien bei Athanaſ. De synodis c. 16. und Epiph. a. a. O. c. 7. Mit dieſen beiden Schreiben iſt zu verbinden das denſelben Lehrbegriff ausdrückende Schreiben des Biſchofs Euſebius von Nicomedien an den Biſchof Paulinus von Tyrus bei Theodoret a. a. O. c. 5. Dieſe drei Schreiben gehören noch in die Zeit vor der Synode zu Nicäa.

26) In dem Schreiben an Euſebius hebt Arius, als nächſten Gegenſtand ſeines Widerſpruchs gegen die Lehre ſeines Gegners, die Säze hervor: Ἀεὶ ὁ θεὸς, ἀεὶ ὁ υἱὸς, ἅμα πατὴρ, ἅμα υἱὸς, συνυπάρχει ἀγεννήτως ὁ υἱὸς τῷ θεῷ, ἀειγεννὴς ἐστιν, ἀγεννητογενὴς ἐστιν, οὔτε ἐπινοίᾳ, οὔτε ἀτόμῳ τινὶ προάγει ὁ θεὸς τὸν υἱὸν, ἀεὶ θεὸς, ἀεὶ υἱὸς, ἐξ αὐτοῦ ἐστι τῇ θεῇ ὁ υἱὸς. Das Schreiben an Euſebius beginnt mit den Worten: διδάσκομεν ὅτι ὁ υἱὸς

des Vaters ist nur das absolute Wesen Gottes selbst ausgesprochen. Der Vater allein ist die absolute Einheit und das absolute Princip von allem, und als solches daher auch schlechthin vor allem [27]). Daher kann auch das Prädicat der Ewigkeit dem Sohn nicht beigelegt werden, ohne daß dadurch der Sohn dem Vater auf eine Weise gleichgestellt wird, die dem absoluten Wesen des Vaters widerstreitet. Wäre der Sohn gleich ewig mit dem Vater, so müßte er auch ungezeugt seyn, wie der Vater, und es müßte entweder zwei gleich ungezeugte absolute Wesen geben, oder das Eine absolute Wesen in sich zerspalten und gleichsam in zwei Hälften getheilt seyn, was gleich ungereimt ist, indem die erstere Annahme den Begriff des Absoluten aufhebt, die leztere das Absolute zu einem körperlich theilbaren Wesen macht [28]). Ist nun aber der Sohn nicht ewig, nicht ungezeugt, nicht absolut, so kann er nur entstanden seyn, in dem Begriff des Entstandenseyns liegt aber unmittelbar, daß er nicht aus dem Wesen Gottes, sondern aus Nichts entstanden ist. Denn wäre er aus dem Wesen Gottes entstanden, so müßte er, da Gott seinem Wesen nach ungezeugt ist, auch ungezeugt

---

ἔκ ἐστιν ἀγέννητος, und das an Alexander: οἴδαμεν ἕνα θεὸν, μόνον ἀγέννητον.

27) In dem Schreiben an den Bischof Alexander sagt Arius: ὁ γὰρ ὁ πατὴρ — ἐξέφηνεν ἑαυτὸν, ὢν ἀγεννήτως ἔχει ἐν ἑαυτῷ, πηγὴ γάρ ἐστι πάντων. Ὥστε τρεῖς εἰσιν ὑποστάσεις, καὶ ὁ μὲν θεὸς, αἴτιος τῶν πάντων τυγχάνων, ἐστὶν ἄναρχος μονώτατος — οὐδὲ γάρ ἐστιν (ὁ υἱὸς) ἀΐδιος, ἢ συναΐδιος, ἢ συναγέννητος τῷ πατρὶ· οὐδὲ ἅμα τῷ πατρὶ τὸ εἶναι ἔχει — ἀλλ' ὡς μονὰς καὶ ἀρχὴ πάντων, ἕτως ὁ θεὸς πρὸ πάντων ἐστὶ· διὸ καὶ πρὸ τοῦ υἱοῦ ἐστιν.

28) Vgl. das Schreiben des Eusebius von Nicomedien a. a. O.: ὅτε δύο ἀγέννητα ἀκηκόαμεν, ὅτε ἓν εἰς δύο διῃρημένον, οὐδὲ σωματικόν τι πεπονθὸς μεμαθήκαμεν ἢ πεπιςεύκαμεν, ἀλλ' ἓν μὲν τὸ ἀγέννητον, ἓν δὲ τὸ ὑπ' αὐτοῦ ἀληθῶς u. s. w.

ſeyn [29]). Mit dem Begriffe der Weſensgleichheit fallen auch alle jene phyſiſchen Analogien hinweg, deren ſich die Kirchenlehrer zur Erläuterung des Verhältniſſes des Vaters und Sohns bedienten, und Arius erklärte ſich ſehr entſchieden gegen die Einmiſchung der Emanationsvorſtellungen in die Idee der Gottheit, da ihm dadurch die Gottheit nur zu einem körperlich theilbaren, körperlichen Affectionen unterworfenen Weſen zu werden ſchien [30]). Iſt der Sohn demnach entſtanden, und zwar weder aus dem Weſen Gottes, noch auch, was ſich eben ſo wenig denken läßt, aus irgend einer zuvor vorhandenen Subſtanz, demnach nur aus Nichts, dem nicht Seyenden, ſo kann der Grund ſeines Daſeyns nur der Wille und Rathſchluß Gottes ſeyn, und der Sohn iſt daher als ein Geſchöpf Gottes zu betrachten [31]). In dem Begriffe des Geſchöpfes iſt die äuſſerſte Unterordnung des Sohns unter den Vater, und die ganze Weite des Unterſchieds zwiſchen beiden [32]) ausgeſprochen, der Sohn gehört in die all-

29) Vgl. Euſebius von Nic. a. a. O.: ἓν μὲν τὸ ἀγέννητον, ἓν δὲ τὸ ὑπ' αὐτῆ ἀληθῶς, καὶ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῆ γεγονὸς, καθόλα τῆς φύσεως τῆς ἀγεννήτε μὴ μετέχον ἤ ὃν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῆ.

30) In dem Schreiben an den Biſchof Alexander ſagt Arius, der Sohn ſey keine προβολὴ nach Valentin, kein μέρος ὁμοούσιον des Vaters nach Manichäus, kein λύχνος ἀπὸ λύχνε, noch eine λαμπὰς εἰς δύο — εἰ δὲ τὸ ἐξ αὐτῆ καὶ, τὸ ἐκ γαςρὸς καὶ τὸ ἐκ τῆ πατρὸς ἐξῆλθον καὶ ἥκω, ὡς μέρος αὐτῆ ὁμοούσιον, καὶ ὡς προβολὴ ὑπό τινων νοεῖται, σύνθετος ἔσται ὁ πατὴρ καὶ διαίρετος, καὶ τρεπτὸς, καὶ σῶμα κατ' αὐτὸς, καὶ τὸ ὅσον ἐπ' αὐτοῖς τὰ ἀκόλουθα σώματι πάσχων ὁ ἀσώματος θεός.

31) Vgl. das Schreiben an Euſeb. a. a. O.: διδάσκομεν, ὅτι ὁ υἱὸς ἐκ ἔστιν ἀγέννητος, οὐδὲ μέρος ἀγεννήτε κατ' οὐδένα τρόπον, οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένε τινὸς, ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέςη — ἐξ ἐκ ὄντων. Der Sohn iſt, wie Arius in dem Schreiben an Alexander ſagt, κτίσμα τῆ θεῆ — θελήματι τῆ θεῆ κτισθείς.

32) Euſeb. von Nic. a. a. O.: εἰ δὲ ἐξ αὐτῆ, τῆτ' ἔστιν ἀπ' αὐτῆ ἦν, ὡς ἂν μέρος αὐτῆ, ἤ ἐξ ἀποῤῥοίας τῆς οὐσίας, ἐκ ἂν ἔτι κτιςὸν

gemeine Kategorie der von Gott geschaffenen Wesen, und wenn auch in der Schrift bisweilen vom Sohn gesagt wird, daß er von Gott gezeugt sey, so ist auch daraus auf keine Identität mit dem Vater zu schliessen, da derselbe Ausdruck in der Schrift auch von andern geschaffenen Wesen gebraucht wird [33]). Nachdem jedoch der Begriff des Geschöpfes festgestellt ist, sucht Arius von demselben aus der Würde des Sohnes beizulegen, was der Begriff zuläßt. Der Sohn ist zwar geschaffen, steht aber ausserhalb der eigentlichen Reihe der Geschöpfe, sofern er nicht, wie die übrigen Geschöpfe, wandelbar und veränderlich, ein schlechthin vollkommenes Geschöpf Gottes ist [34]). Als geschaffen ist der Sohn auch zeitlichen Ursprungs, Arius suchte jedoch diesen Uebergang aus dem Nichtseyn in das Seyn in der bekannten arianischen Formel, ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, so abstract als möglich aufzufassen. Ist also auch der Sohn, wie alles Endliche, erst entstanden, so kann man doch nicht sagen, daß der Anfang seines Daseyns in die Zeit fällt, indem die Zeit selbst erst mit dem Daseyn des Sohns ihren Anfang nahm [35]).

ἀδὲ θεμελιωτὸν εἶναι ἐλέγετο. Τὸ γὰρ ἐκ τῶ ἀγεννήτε ὑπάρχον, κτιςὸν ἔτι ὑφ' ἑτέρε ἢ ὑπ' αὐτῶ, ἢ θεμελιωτὸν ἐκ ἂν εἴη, ἐξ ἀρχῆς ἀγέννητον ὑπάρχον.

33) Euseb. a. a. O.: Εἰ δὲ τὸ γεννητὸν αὐτὸν λέγεσθαι ὑπόφασίν τινα παρέχει, ὡς ἂν ἐκ τῆς οὐσίας τῆς πατρικῆς αὐτὸν γεγονότα, καὶ ἔχειν ἐκ τέτε τὴν ταυτότητα τῆς φύσεως, γινώσκομεν, ὡς δ περὶ αὐτῶ μόνο τὸ γεννητὸν εἶναί φησιν ἡ γραφή, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν ἀνομοίων αὐτῷ κατὰ πάντα τῇ φύσει. — Οὐδὲν γάρ ἐστιν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῶ, πάντα δὲ βεβήματι αὐτῶ γενόμενα ἕκαςον ὡς καὶ ἐγένετο ἔστιν.

34) Schreiben an Alex.: κτίσμα τῶ θεῶ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, γέννημα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων.

35) Schreiben an Euseb.: ὑπέρη (υἱὸς) πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων πλήρης θεὸς, μονογενὴς, ἀναλλοίωτος. Schreiben an Alex.: Gott erzeugte den Sohn πρὸ χρόνων αἰωνίων, δι' ὃ καὶ τὰς αἰῶνας

So iſt der Sohn, obgleich in Hinſicht ſeiner Natur und Macht von dem Vater ganz verſchieden, dem Vater ſo nahe als möglich gerückt, und wenn auch keineswegs ihm gleich, doch ihm wenigſtens ähnlich. In dieſer Hinſicht trug Arius, ſo tief ihm der Sohn unter dem Vater, als dem abſoluten Gott, ſtund, kein Bedenken, ihn gleichwohl Gott in vollem Sinne zu nennen [36]).

Einem Lehrbegriff gegenüber, der den Unterſchied des Sohns vom Vater ſo ſtark hervorhob, wie der des Arius, mußte die Gegenpartei um ſo mehr von der Identität des Sohnes mit dem Vater ausgehen. Die Schriftſteller geben daher auch als erſten Anlaß des Streites an, daß Arius an dem Sabellianismus des Biſchofs Alexander von Alexandrien Anſtoß genommen habe. Hiermit iſt jedoch nur das Allgemeinſte geſagt, das ſich von ſelbſt verſteht. Näheren Aufſchluß über den dem Lehrbegriff des Arius gegenüberſtehenden gibt uns ein Schreiben des Biſchofs Alexander, in welchem er die angeſehenſten Biſchöfe von der Irrlehre des Arius und den gegen denſelben gefaßten Beſchlüſſen in Kenntniß ſezte [37]). Wie Arius alles, was er über den Sohn lehrte, in dem Begriffe des Geſchöpfs zuſammenfaßte, ſo argumentirte Alexander hauptſächlich von dieſem Begriff aus gegen ihn. Es ſchien ihm der größte Widerſpruch zu ſeyn, daß der Sohn als Schöpfer von allem ſelbſt wieder in die

---

καὶ τὰ λοιπὰ πεποίηκε. Ὁ υἱὸς ἀχρόνως γεννηθεὶς ὑπὸ τῦ πατρὸς καὶ πρὸ αἰώνων κτισθεὶς καὶ θεμελιωθεὶς ἐκ ἦν πρὸ τῦ γεννηθῆναι, ἀλλ' ἀχρόνως πρὸ πάντων γεννηθεὶς, μόνος ὑπὸ τῦ πατρὸς ὑπέστη.

36) Schreiben an Euſ.: πλήρης θεός. Dagegen in dem Schreiben an Alex.: καθὸ παρὰ τῦ θεῦ τὸ εἶναι ἔχει, καὶ τὰς δόξας, καὶ τὸ ζῆν, καὶ τὰ πάντα αὐτῷ παρεδόθη, κατὰ τῦτο ἀρχὴ αὐτῦ ἐστιν ὁ θεὸς, ἄρχει γὰρ αὐτῦ, ὡς θεὸς αὐτῦ, καὶ πρὸ αὐτῦ ὤν.

37) Bei Theodoret Hist. eccles. I, 3.

Kategorie der Geschöpfe gehören soll. Ist es, der Schrift zufolge, der Sohn, durch welchen alles geworden ist, wie kann derjenige, der dem Gewordenen das Seyn ertheilte, einmal nicht gewesen seyn? Es streitet gegen die Vernunft, daß der Schöpfer dieselbe Natur mit dem Gewordenen haben soll. Der Gegensaz zu dem aus Nichts Gewordenen ist das Sevende. Zwischen beiden ist ein sehr großer Unterschied. In dem Begriffe des Seyns (wie von Johannes in dem ἦν 1, 1. vom Sohn schlechthin das Seyn prädicirt wird), läßt sich kein Unterschied zwischen Vater und Sohn denken, wird aber von der Welt gesagt, daß sie aus Nichts geschaffen sey, so liegt darin auch der Begriff eines andern Ursprungs, und die Welt kann ihr Daseyn nur vom Vater durch den Sohn erhalten haben. Wie sich das ἐξ οὐκ ὄντων in Beziehung auf den Sohn nicht denken läßt, so verhält es sich auch mit dem οὐκ ἦν. Das οὐκ ἦν schließt den Begriff der Zeit in sich. Ist aber alles durch den Sohn geworden, so muß auch die Zeit durch ihn geworden seyn. Wie kann daher der Schöpfer der Zeit einst nicht gewesen seyn, wie kann der Hervorbringer einer Sache erst nach der Hervorbringung derselben geworden seyn? Es ist demnach der Widerspruch des Endlichen und Unendlichen, welcher den Begriff des Sohns, wenn er als Sohn und Weltschöpfer zugleich Geschöpf seyn soll, selbst aufhebt. Dieser Widerspruch wird nur dadurch beseitigt, daß das Seyn des Sohns als ein ewiges gedacht wird. Zur Rechtfertigung dieses Begriffs beruft sich auch Alexander auf die alte bildliche Vorstellung, daß der Abglanz des Lichts vom Licht selbst nicht getrennt werden könne [38]). Wenn das Bild Gottes nicht immer war, kann auch das, wovon es das Bild ist, nicht immer gewesen seyn. Indem auf diese Weise der Grund der Sohnschaft des Sohns in

38) Τὸ γὰρ ἀπαύγασμα τῆς δόξης μὴ εἶναι λέγειν, συναιρεῖ καὶ τὸ πρωτότυπον φῶς, ὃ ἐστιν ἀπαύγασμα.

der Natur der Gottheit des Vaters liegt, hat der Sohn einen abſoluten Vorzug vor allem andern, was ſonſt im Verhältniß der Sohnſchaft zu Gott ſteht. Um jedoch der Einwendung zu begegnen, daß man durch dieſe Beſtimmung des Verhältniſſes des Vaters und Sohns zwei ungezeugte Weſen erhalte, und daß nur entweder das Eine oder das Andere gedacht werden könne, entweder dieſer Dualismus, oder das Entſtandenſeyn aus Nichts, wird an den großen Unterſchied zwiſchen dem ungezeugten Vater und dem aus Nichts Entſtandenen erinnert, ſofern dieſer Gegenſaz nur durch die eingeborne Natur des Sohns vermittelt werden könne [39]). Dieß iſt der unausſprechliche, alle Vorſtellung überſteigende, daher auch alles Körperliche ausſchlieſſende, Begriff der Zeugung des Sohns [40]). Gleichwohl hängt an dieſem völlig transcendenten Begriff der Zeugung der ganze Unterſchied der beiden Lehrbegriffe. Daß der Begriff der Ungezeugtheit den Vater vom Sohn abſolut unterſcheide, nur der Vater demnach der wahrhaft abſolute Gott ſey, können auch die Gegner des Arius nicht läugnen, wenn nun aber Arius daraus den Schluß zog, daß in ſeinem Unterſchied von dem allein abſoluten Gott das Seyn und Weſen des Sohns nur als ein endliches gedacht werden könne, traten ihm die Gegner mit der Behauptung entgegen, daß zwiſchen dieſem ſchlechthin Endlichen auf der einen und jenem ſchlechthin Unendlichen auf der andern Seite ein Mittleres liege, nämlich der Sohn, ſofern er einerſeits zwar abſolut ewig, wie der Vater, andererſeits aber nicht ungezeugt, ſondern gezeugt iſt. Der Begriff der ewigen Zeugung ſchließt beide Momente in ſich,

---

39) Ὡς μακρὸν – μεταξὺ πατρὸς ἀγεννήτου καὶ τῶν κτισθέντων ὑπ' αὐτοῦ ἢ ἐκ ὄντων – ὃν μεσιτεύουσα φύσις μονογενής.

40) Τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ πάσῃ τῇ γεννητῇ φύσει ἀπερινοήτως τυγχανούσης, καθὼς καὶ αὐτὸς ὁ πατὴρ ἀπερινόητός ἐστι, διὰ τὸ μὴ χωρεῖν τὴν τῶν λογικῶν φύσιν τῆς πατρικῆς θεογονίας τὴν ἔδιγαν.

ſowohl das Endliche als das Unendliche: der Gezeugte iſt als der Abhängige auch das Endliche, der von Ewigkeit Gezeugte demnach ſowohl endlich als unendlich. Daß nun der abſtracte Gegenſaz des Endlichen und Unendlichen nur durch die concrete Einheit des Endlichen und Unendlichen vermittelt werden könne, ſomit der Sohn zwar als Eins mit dem Vater, in ſeinem Unterſchied vom Vater aber mit dem Momente der Endlichkeit gedacht werden müſſe, darin hatten unſtreitig die Gegner des Arius vollkommen recht, ſobald es aber darauf ankam, dieſe Einheit auf einen beſtimmten Begriff zu bringen, bewegte man ſich immer nur in dem Kreiſe von Vorſtellungen, die ſich ſelbſt aufhoben und den Begriff dieſer Einheit für das Bewußtſeyn nie vollziehen ließen. Wie widerſprechend iſt es, dieſe Zeugung des Sohns als etwas für die Vorſtellung völlig Unerreichbares, über alle Kategorien des menſchlichen Denkens Hinausliegendes anzuſehen, während doch zugleich behauptet wird, die adäquateſte Anſchauung dieſes ganz eigenthümlichen Verhältniſſes ſey das immanente Verhältniß des Lichts und Lichtſtrahls. Iſt dieſes Verhältniß ein ſo tranſcendentes und unbegreifliches, wie es dargeſtellt wird, ſo kann man nicht einmal wiſſen, ob eine natürliche Anſchauung dieſer Art auch nur eine bildliche Wahrheit enthält, ſoll aber, wie dieß unſtreitig der eigentliche Sinn der Kirchenlehrer iſt, durch ſolche Naturanſchauungen ein adäquater Begriff der Sache ſelbſt gegeben werden, ſo wird Gott ſelbſt als Naturweſen gedacht, und alle jene ſo oft wiederholten Erinnerungen, daß man an nichts Körperliches und Natürliches denken dürfe, müſſen ihren Zweck nothwendig verfehlen. Der ewige Zeugungsproceß der Gottheit iſt derſelbe Naturproceß, durch welchen das Licht ſeine Strahlen von ſich ausſtrömt. Dieſer Naturproceß gehört ſo weſentlich zur Sache ſelbſt, daß man, ſobald man davon abſtrahirt, eine völlig leere Vorſtellung hat. Hält man nun aber dieſe Naturanſchauung feſt, ſo verwickelt ſich die Vor-

ſtellung, die man auf dieſem Wege gewinnen will, in neue Widerſprüche. Verhält ſich der Sohn zum Vater, wie der Lichtſtrahl zum Licht, oder wie das Bild zu dem Gegenſtand, der ſich in ihm reflectirt, ſo hat der Sohn keine perſönliche Subſiſtenz, er iſt ein bloßes Accidens an der göttlichen Subſtanz des Vaters, ein weſenloſer Reflex. Sagt man aber, eben dieß ſey der Unterſchied zwiſchen dieſen natürlichen Verhältniſſen und dem Verhältniß des Sohns und Vaters, daß der Sohn ſelbſt ein ſubſtanzielles, perſönliches Daſeyn habe, ſo verliert man die Grundlage der Naturanſchauung, von welcher man ausging, und die ganze Vorſtellung hat keinen Haltpunct mehr. Und wie ſoll man ſich die beiden Beſtimmungen zuſammendenken, die hier einander gegenüberſtehen? Auf der einen Seite ſoll der Sohn in ſeiner eigenen perſönlichen Subſiſtenz das vollkommene, auf keine Weiſe verſchiedene, Abbild des Vaters ſeyn [41]), auf der andern Seite bleibt aber doch immer der weſentliche Unterſchied zurück, daß der Sohn nicht ungezeugt iſt, wie der Vater, dem Sohn demnach gerade diejenige Eigenſchaft fehlt, in welcher eigentlich das abſolute Weſen des Vaters beſteht. Entweder iſt nun bei der vollkommenen Identität des Vaters und Sohns dieſer Eine Punct des Unterſchieds ein blos verſchwindendes Moment [42]), und der perſönliche Unterſchied hebt ſich von

41) Schreiben Alex. bei Theod. a. a. O.: Ὁ κύριος ἐ πατέρα ἑαυτὸν ἀναγορεύων, οὐδὲ τὰς τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις (Vater und Sohn ſind demnach zwei für ſich beſtehende Naturen) μίαν εἶναι σαφηνίζων, ἀλλ' ὅτι τὴν πατρικὴν ἐμφέρειαν ἀκριβῶς πέφυκε σώζειν ὁ υἱὸς τοῦ πατρός, τὴν κατὰ πάντα ὁμοιότητα αὐτοῦ ἐκ φύσεως ἀπομαξάμενος, καὶ ἀπαράλλακτος εἰκὼν τοῦ πατρὸς τυγχάνων καὶ τῷ πρωτοτύπῳ ἔκτυπος χαρακτήρ. — Εἰκὼν γὰρ ἐστιν ἀπηκριβωμένη καὶ ἀπαράλλακτος τοῦ πατρός· πάντων γὰρ εἶναι τὴν εἰκόνα πλήρη, δι' ὧν ἡ μέλλων ἐμφέρεια, δῆλον.

42) A. a. O.: Υἱὸν ἐμφερῆ τῷ πατρὶ μεμαθήκαμεν, μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ λειπόμενον ἐπεῖνο.

selbst auf, oder, wenn dieser festgehalten werden soll, muß man dem, das Moment der Endlichkeit in das Wesen des Sohns setzenden, Begriff der Zeugung eine ganz andere Realität zu geben wissen, als damals geschah. Die Zeugung des Sohns, ohne daß das durch diesen Begriff gesetzte Endliche des Sohns näher bestimmt wird, ist ein völlig inhaltsleerer Begriff, der den Unterschied des Vaters und Sohns nie zu seiner reellen Bedeutung kommen läßt, und das wahre Verhältniß der beiden einander gegenüberstehenden Vorstellungen kann daher nur so bestimmt werden, daß die eine den Unterschied noch gar nicht zu seinem Rechte kommen läßt, die andere aber die Einheit dem Unterschied völlig aufopfert.

Bei diesem Stande der Sache thut man dem Arius sehr Unrecht, wenn man seine Lehre, wie auch noch in der neuern Zeit gewöhnlich geschieht, so tief unter die der Gegner herabsetzt, und über seine dogmatische Richtung überhaupt nur ein ungünstiges Urtheil fällt. Nur mit einem leichten Geflechte von Begriffen, sagt Möhler [43]), habe Arius eine Sache auf

43) Athanasius der G. I. S. 185. Dasselbe Urtheil fällt Möhler über den Arianismus überhaupt. Nach Möhler hielt sich bei den Arianern das gesammte Christenthum nicht im Gefühle, sondern im Verstande auf, und war in dürren Begriffen beschlossen (S. 188.). „Ich kann der Meinung nicht seyn", sagt Möhler S. 190., „daß der Arianismus dadurch eigentlich entstanden wäre, daß man die Trinität platonisch zu erklären gesucht habe. Eine innere Kraftlosigkeit, eine innere Lüge hatte die Gemüther so Vieler verzehrt, sie konnten Christum nicht verstehen in solcher Beschaffenheit. Er mußte ihnen ein Räthsel werden, wie er denn auch in der arianischen Lehre ein solches ist, ohne Gehalt im Gefühl, ohne Stütze in der Vernunft, ohne die Auctorität der Ueberlieferung. Wäre die Ursache ausserhalb der Gemüther gelegen, nie hätten so häßlich die Folgen, nie so grausenhaft die Wirkungen des Arianismus seyn können. Bald wäre er geschwunden in sich selbst, gleichwie

der Oberfläche zu umſpinnen gewußt, er ſey aber ohne Tiefe, ohne eine Spur ſpeculativen Geiſtes geweſen, ſein ganzer Character erſcheine ſo haltungslos, wie ſeine Lehre. Auch Neander glaubt, in Arius, bei welchem eine beſchränkte Begriffsrichtung ohne intuitives Vermögen vorgeherrſcht habe, keineswegs den Mann erkennen zu dürfen, der durch überlegenen Geiſt geeignet geweſen wäre, eine neue Epoche in der dogmatiſchen Entwicklung hervorzubringen. Er ſelbſt habe gewiß fern von einer ſolchen Abſicht nur die alte Kirchenlehre des Orients von der Trias gegen ſabellianiſche, gnoſtiſche Auf-

---

früher ähnliche Verſuche im Aufkeimen ſchon erſtickten. Die Kraft des im Glauben ſtarken Gemüthes hätte ihn nach einigen Jahren ausgeworfen, eine durchgehende Geſundheit der Kirche wäre unangetaſtet geblieben, weil aber ein Krankheitsſtoff überall ſchon vorhanden war, konnte das Uebel peſtartig um ſich greifen. Es war aber ſo viel Siechthum verbreitet, weil ohne innern Beruf mit dem Uebergang der kaiſerlichen Dynaſtie ſo viele Helden auch nachfolgten. Wenn darum auch die arianiſche Lehre mit der ſogenannten platoniſchen Trinitätslehre übereinſtimmen mag, ſo kann doch der Arianismus nicht ſo äuſſerlich nur erklärt werden, daß man annimmt, blos Platons Begriffe hätten ihn erzeugt.“ Wie ächt katholiſch und wie rein äuſſerlich zugleich! Wer freilich von der ebenſo katholiſchen als grundfalſchen Anſicht ausgeht, daß das Dogma ſchon von Anfang an fix und fertig geweſen ſey, kann in jeder neuen Form nur eine abſichtliche Entſtellung der objectiv gegebenen und in ihrer Objectivität ſchon zum Bewußtſeyn gekommenen Wahrheit, eine innere Lüge ſehen und den Grund derſelben nur in äuſſern Urſachen ſuchen, wer aber die innere Arbeit kennt, die der Geiſt auf ſich nehmen muß, um das Dogma mit ſich zu vermitteln, wird auch in ſolchen Erſcheinungen, wie der Arianismus iſt, bei allem menſchlich Aeuſſerlichen, das von ſelbſt in die Augen fällt, als inneres Princip der Bewegung, ein Moment dieſes geiſtigen Vermittlungsprozeſſes erkennen müſſen.

faſſungen zu vertheidigen und in ihrer Conſequenz darzuſtellen gemeint, er ſey ſich ſelbſt keineswegs der Ergebniſſe bewußt geweſen, zu welchen ſeine Richtung und ſeine Grundſäze hinführten [44]). Auf dem Standpunct, auf welchem urſprünglich beide Theile ſtunden, hat die eine Lehre eben ſo viel oder eben ſo wenig ſpeculativen Gehalt als die andere. Der eine Theil hielt ſich an das Moment der Einheit, der andere an das des Unterſchieds. Bedenkt man nun aber, wie unbeſtimmt noch die ganze bisherige Vorſtellungsweiſe über den Unterſchied des Vaters und Sohns war, wie einſeitig man immer wieder über den Unterſchied hinwegſah, ihn zu einem völlig bedeutungsloſen Moment machte, um nur die Einheit ſo viel möglich in ihrer reinen Unmittelbarkeit feſtzuhalten, ſo kann man ein ächt ſpeculatives Intereſſe bei Arius darin nicht verkennen, daß er ſich gedrungen fühlte, aus dieſem Spiele des Unterſchieds Ernſt zu machen, und daher auch kein Bedenken trug, dem in dem Begriffe der Zeugung immer nur ideell geſezten Moment der Endlichkeit ſeine volle Realität zu geben. Die Einheit des Vaters und Sohnes kann, ſofern beide nicht blos Eins, ſondern auch unterſchieden ſind, nur eine durch den Unterſchied vermittelte ſeyn, jede Vermittlung aber iſt um ſo wahrer und reeller, je mehr auch der Unterſchied in ſeiner ganzen Tiefe und Bedeutung erkannt und aufgefaßt iſt. Wird die Lehre des Arius von dieſem Geſichtspunct aus betrachtet, ſo iſt unſtreitig das ſpeculative Intereſſe auf ihrer Seite; es ſpricht ſich ſchon in ihr die richtige Ahnung der Wahrheit aus, daß die Endlichkeit des Sohns, wenn ſie eine wahre und wirkliche ſeyn ſoll, keine andere ſeyn kann, als die Endlichkeit der Welt, allein das Einſeitige und Mangelhafte, das ihr in ſo hohem Grade anhängt, iſt, daß Arius nur in dem Momente des Unterſchieds ſtehen blieb, und aus dem Unterſchiede

44) Allg. Geſch. der chr. Rel. u. Kirche. II. S. 778. vgl. S. 770.

keinen Weg zur Einheit zu finden wußte, daß ihm ebendeswegen der Unterſchied, ſtatt ein bloßes Moment der Vermittlung zu ſeyn, zu einem feſten, für ſich beſtehenden Gegenſaz wurde. Inſofern kann freilich die Vergleichung der beiden einander gegenüberſtehenden Lehrbegriffe nur zum Nachtheil des arianiſchen ausfallen, ſofern es, ſo lange man noch nicht im Stande iſt, den Unterſchied als die Vermittlung der Einheit aufzufaſſen, weit beſſer zu ſeyn ſcheint, in den Unterſchied gar nicht einzugehen, als einzig nur in ihm ſtehen zu bleiben. Die Einheit, die das Reſultat der Vermittlung ſeyn ſoll, hat man auch auf dieſe Weiſe ohne Vermittlung, und alle jene bedenklichen Conſequenzen, auf welche die einſeitige Verfolgung des Moments des Unterſchieds führen muß, bleiben abgeſchnitten. Nur iſt dabei nicht zu vergeſſen, daß die unvermittelte Einheit nur die Einheit des Glaubens, nicht die des Wiſſens iſt, und daß, wenn früher oder ſpäter, dieſe unmittelbare, blos geglaubte, Einheit auch eine gewußte werden ſoll, der vom Glauben zum Wiſſen führende Weg kein anderer ſeyn kann, als derſelbe, welchen der beſtrittene Gegner ſchon lange zuvor zu betreten gewagt hat. Aus dieſer Feſtſtellung des urſprünglichen Verhältniſſes der beiden Lehrbegriffe ergibt ſich von ſelbſt, was von der Anſicht derer zu halten iſt, welche den Urſprung des Arianismus theils in einem dialektiſchen, theils in einem kosmologiſchen Intereſſe finden wollen. Welchen Antheil die Dialektik an der Entſtehung der arianiſchen Lehre hatte [45]), läßt ſich nicht verkennen. Es liegt dieß auch ganz in der

45) Vgl. Lange, der Arianismus in ſeiner urſprünglichen Bedeutung und Richtung, in Illgen's Zeitſchr. für die hiſt. Theol. IV. 2. S. 75. f. (vgl. V. 2. S. 26. f.). Es ſoll gezeigt werden, daß der ganze Streit blos aus der Dialektik hervorging, und nur durch gegenſeitig aufgeſtellte Conſequenzen begonnen und fortgeſezt wurde.

Natur der Sache. Da es dem Arius vor allem darum zu thun war, den Unterschied hervorzuheben und in seinem ganzen Umfang geltend zu machen, so konnte dieß nur vermittelst des dialektisch unterscheidenden und trennenden Verstandes geschehen. Daß aber Arius diese dialektische Richtung nahm, und das Moment des Unterschieds in seiner ganzen Schärfe ins Auge faßte, kann nur aus der speculativen Bedeutung erklärt werden, welche die Hervorhebung dieses Moments gerade auf diesem Puncte der Entwicklung des Dogma haben mußte, wie es ja überhaupt auf dem höhern und allgemeinern Standpunct des Entwicklungsgangs der Sache selbst nicht für zufällig gehalten werden kann, ob der Einzelne nach seiner bestimmten Individualität gerade so oder anders in denselben eingreift. Aus einem kosmologischen Interesse wollte Schleiermacher den Ursprung des Arianismus herleiten [46]), aus dem Interesse, dadurch, daß der Sohn an die Spize der endlichen Wesen gestellt, und ihm ein Anfang vor dem Anfang der Dinge gegeben wurde, einen Anknüpfungspunct für die Reihe der geistigen Wesen zu finden und die Kluft zwischen dem schlechthin Unendlichen und dem Endlichen auszufüllen. Allein diese Kluft konnte ja der Arianismus ebendeswegen nicht ausfüllen, weil er den Sohn selbst in die Reihe der endlichen Geschöpfe sezte. Gleichwohl kann man sagen, der Arianismus sey von einem kosmologischen Interesse ausgegangen, sofern er die Tendenz hatte, die Endlichkeit des Sohns der Endlichkeit der Welt gleichzusezen, dieses kosmologische Interesse war aber kein anderes, als das eigentlich speculative, das ihm zu Grunde lag, dem Unterschied des Sohnes vom Vater dadurch erst seine wahre reelle Bedeutung zu geben, daß die Endlichkeit des Sohns in die Endlichkeit der geschaffenen Welt selbst gesezt wurde.

---

46) Vgl. die oben genannte Abhandlung S. 351.

Nach dem bisherigen Gange der Streitigkeiten und Verhandlungen über das Dogma von der Trinität kann man voraus ſchon keine andere Entſcheidung erwarten, als auf der Synode zu Nicäa erfolgte. Das entſchiedene Uebergewicht fiel ja ſchon bisher zulezt immer wieder auf die Seite der Einheit des Sohns mit dem Vater. Das Eigenthümliche des nicäniſchen Symbols iſt in den Beſtimmungen enthalten, daß der Sohn aus dem Weſen des Vaters gezeugt, gezeugt nicht geſchaffen, gleichen Weſens mit dem Vater (ὁμοούσιος τῷ πατρὶ) ſey. An dem Begriff der Homouſie hängt das ganze Moment dieſes erſten allgemeinen, von einer ökumeniſchen Synode aufgeſtellten Symbols. Daß die Väter der Synode gerade das Wort ὁμοούσιος wählten, um mit demſelben die weſentlichſte Beſtimmung ihrer Formel auszudrücken, kann, nachdem das Wort ſchon früher mit einer gewiſſen Auszeichnung in den dogmatiſchen Sprachgebrauch des Gebiets, das der Streit betraf, eingeführt worden war, nicht befremden. Auch daran iſt nichts gelegen, ob, worüber die Darſtellung bei Athanaſius und Euſebius von Cäſarea verſchieden lautet [47]), der Nachdruck, mit welchem auf das Wort ὁμοούσιος und die Beſtimmungen, die mit demſelben bezeichnet werden ſollten, gedrungen wurde, von den Biſchöfen oder dem Kaiſer ausging, indem in jedem Fall das Intereſſe, das Conſtantin für das Wort ὁμοούσιος auf der Synode zeigte, ihm nur von Biſchöfen, die Gegner des Arius waren, mitgetheilt worden ſeyn kann. Wichtiger iſt die Frage, welchen Begriff man damals, als das in der Geſchichte dieſer Streitigkeiten eine ſo bedeutende Rolle ſpielende Wort zuerſt in ſeiner Bedeutung auftrat, mit demſelben verband. Doch auch darüber ſcheint kaum ein Zweifel ſeyn zu können, indem ja die Formel ſelbſt den Ausdruck dadurch erklärt, daß ſie zugleich ſagt, der Sohn ſey aus dem

47) Vgl. Neander a. a. O. S. 793. Möhler a. a. O. I. S. 235.

Wesen des Vaters (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς) und die Zeugung der Erschaffung entgegengesezt. Was Athanasius über die Veranlassung und den Zweck der in diesen Ausdrücken gegebenen Bestimmungen mittheilt [48]), kann nur dazu dienen, diese Ansicht zu bestätigen. Die Väter wollten, wie Athanasius erzählt, der Lehre des Arius, daß der Sohn aus Nichts sey, nur die Bestimmung entgegensezen, daß er aus Gott sey, da aber die Arianer die Formel so deuteten, daß auch vom Sohne nur in dem Sinne gesagt wurde, er sey aus Gott, in welchem man überhaupt von allem sagen kann, daß es aus Gott ist, so wurde dafür der bestimmtere gesezt, der Sohn sey aus dem Wesen Gottes, damit nicht das Seyn aus Gott für das Gemeinsame des Sohns und der geschaffenen Dinge gehalten, sondern der Unterschied anerkannt würde, alles Andere sey geschaffen, der Logos allein aber aus dem Vater. Die Bischöfe wollten sodann weiter in die Formel die Bestimmung aufnehmen, der Logos sey die wahrhafte Kraft Gottes, das Ebenbild des Vaters, diesem in allem ganz ähnlich, unveränderlich, ewig, unzertrennlich vom Vater, ewig bei ihm, wie der Abglanz des Lichts. Die Arianer ließen sich diese Bestimmungen gefallen: sie schienen ihnen mit der Voraussezung, daß der Sohn ein Geschöpf sey, nicht zu streiten. Gott ähnlich sey ja auch der Mensch, 1. Cor. 11, 7., ebenso könne der Sohn ewig genannt werden, wie von allem gesagt werde 2. Cor. 4, 11., ewig leben wir, in Gott sey auch der Sohn, wie es alle Menschen seyen, Ap. Gesch. 17, 28. u. s. w. Da nun die Väter diese Arglist bemerkten, sahen sie sich wiederum genöthigt, eine bestimmtere Formel zu wählen und schrieben daher, der Sohn sey gleichen Wesens mit dem Vater (ὁμοούσιος τῷ πατρὶ), um damit auszudrücken, der Sohn sey nicht blos ähnlich, sondern derselbe der Aehnlichkeit nach aus dem Vater, und

48) De decr. syn. Nic. c. 19. f. De synodis c. 36.

die Aehnlichkeit und Unveränderlichkeit des Sohns ſey eine andere, als die Nachahmung, die bei uns möglich iſt, wenn wir auf dem Wege der Tugend durch Beobachtung der Gebote eine gewiſſe Aehnlichkeit mit Gott erlangen. Körper, die einander ähnlich ſind, können deswegen doch durch einen großen Abſtand von einander getrennt ſeyn, wie dieß bei den Söhnen der Menſchen in Hinſicht ihres Verhältniſſes zu den Eltern der Fall iſt. Da aber die Erzeugung des Sohns aus dem Vater von der Natur der Menſchen verſchieden iſt, und da der Sohn nicht blos ähnlich, ſondern auch unzertrennlich verbunden iſt mit dem Weſen des Vaters, indem der Logos immer im Vater und der Vater immer im Logos iſt, und der Sohn ſich zum Vater verhält, wie der Abglanz zum Licht, ſo nannte ihn die Synode in dieſem Sinne treffend ὁμοούσιος, um den böſen Sinn der Häretiker zu vernichten und die Verſchiedenheit des Logos von den Geſchöpfen auszudrücken. Deswegen ſezten ſie auch unmittelbar hinzu: „die aber ſagen, der Sohn Gottes ſey aus Nichts, oder geſchaffen, oder veränderlich, oder gemacht, oder aus einer andern Subſtanz, dieſe anathematiſirt die heilige katholiſche Kirche,“ zum deutlichen Beweis, daß durch das ἐκ τῆς οὐσίας und das ὁμοούσιος alle jene gottloſen Formeln ausgeſchloſſen werden ſollen. Wer nicht arianiſch denkt, muß es mit der Synode halten. Er hat daher nur dann die richtige Anſicht von dem Verhältniß des Sohns zum Vater, wenn er es aus dem Geſichtspunct des Verhältniſſes, in welchem der Abglanz zum Licht ſteht, betrachtet, und dieſes Verhältniß als das Bild der Wahrheit nimmt. Die Einwendung, daß die Ausdrücke, deren die Synode ſich bediente, nicht in der Schrift ſich finden, können von keiner Bedeutung ſeyn, da der Sinn, welchen die Worte ausdrücken, deutlich genug in der Schrift enthalten iſt. An etwas Körperliches aber dürfe man, erinnert Athanaſius, auf keine Weiſe denken, man müſſe von allem Sinnlichen abſehen, und nur mit dem reinen Gedan-

ten das eigenthümliche Verhältniß des Sohns zum Vater, des Logos zu Gott, und die vollkommene Aehnlichkeit des Abglanzes mit dem Licht auffassen. Da hier nur von Unkörperlichem die Rede sey, so sey die Einheit der Natur und die Identität des Lichtes nicht zu theilen. Durchaus nothwendig sey es, sich hier an das Bild des Lichts und des Abglanzes zu halten. Wie der Abglanz in Beziehung auf die Sonne nichts Fremdes und Unähnliches sey, wie Licht und Abglanz eines und dasselbe seyen, so daß man in dem Einen immer zugleich auch das Andere sehe, so könne auch in Hinsicht des Verhältnisses des Vaters und Sohns diese Einheit und physische Eigenthümlichkeit nur mit dem Ausdruck ὁμοούσιος bezeichnet werden. Diesen Sinn haben demnach die Väter der nicänischen Synode mit ihrer Formel ausdrücken wollen [49]). Hieraus erhellt, daß mit dem Worte ὁμοούσιος nichts anders gesagt werden sollte, als was die Formel zuvor schon in der Bestimmung, daß der Sohn aus dem Wesen des Vaters sey, enthielt. Dasselbe geht auch aus der Art und Weise hervor, wie Eusebius von Cäsarea in einem von Nicäa aus an seine Gemeinde erlassenen Schreiben [50]) über die Verhandlungen der Synode sich erklärte. Eusebius hatte, wie er erzählt, auf der Synode eine Formel vorgeschlagen, welche die Lehre vom Sohne so faßte: wir glauben εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ τοῦ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, ζωὴν ἐκ ζωῆς, υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον. Da jedoch der Kaiser das Wort ὁμοούσιος mit der Erklärung in Antrag brachte, es solle dadurch keine körperliche Affection, keine Trennung, keine Absonderung aus dem Vater vom Sohn ausgesagt wer-

49) Athanas. De decr. syn. Nic. c. 20 — 25.

50) Es ist der Schrift des Athanasius De decr. syn. Nic. angehängt und auch von Theodoret H. E. I, 11. mitgetheilt.

den, indem ja die immaterielle, geistige, unkörperliche Natur alle körperlichen Affectionen ausschliesse, so nahmen die Bischöfe diesen Ausdruck in die Formel auf, und auch Eusebius gab seine Zustimmung, indem er sich nach genauer Prüfung überzeugte, daß durch das Wort ὁμοούσιος nichts Körperliches auf das Verhältniß des Sohns zum Vater übergetragen [51]), sondern nur dieß ausgedrückt werden soll, der Sohn habe keine Aehnlichkeit mit den Geschöpfen, sondern sey einzig nur dem Vater, der ihn erzeugt hat, auf jede Weise ähnlich, er sey aus keiner andern Substanz und Hypostase, als der des Vaters. In diesem Sinne haben, bemerkt Eusebius, auch schon einige ältere Gelehrte und angesehene Bischöfe und Schriftsteller zur Bezeichnung des Verhältnisses des Sohns zum Vater sich des Worts ὁμοούσιος bedient. Aus allem diesem ist wohl mit Recht zu schliessen, daß das Bedenken, das Mitglieder der Synode, wie Eusebius von Cäsarea, gegen das Wort ὁμοούσιος hatten, sich nicht sowohl darauf bezog, daß man durch die Homousie des Sohns dem Sabellianismus zu nahe zu kommen schien, als vielmehr nur in der Besorgniß seinen Grund hatte, das Verhältniß des Vaters und Sohns werde zu sehr nur nach körperlicher Weise gedacht. Aus diesem Grunde hatte es Eusebius von Cäsarea, wie man wohl sieht, absichtlich vermieden, in die von ihm vorgeschlagene Formel auch nur den Ausdruck οὐσία aufzunehmen [52]). Wir würden jedoch sehr

---

51) Ὁμοούσιος sey der Sohn οὐ κατὰ σωμάτων τρόπον, οὐδὲ τοῖς θνητοῖς ζώοις παραπλησίως· οὔτε γὰρ κατὰ διαίρεσιν τῆς οὐσίας οὔτε κατὰ ἀποτομὴν, ἀλλ' οὐδὲ κατά τι πάθος, ἢ τροπὴν, ἢ ἀλλοίωσιν τῆς τοῦ πατρὸς δυνάμεως· τούτων γὰρ ἁπάντων ἀλλότριον εἶναι τὴν τοῦ ἀγεννήτου πατρὸς φύσιν.

52) Eusebius sagt in seinem Schreiben, das ἐκ τῆς οὐσίας und das ὁμοούσιος sey in Fragen und Antworten vielfach hin und her besprochen und untersucht worden, er habe auch diesen Formeln

irren, wenn wir aus dieser Scheu, von einer οὐσία des Vaters und einem ὁμοούσιος zu reden, schliessen wollten, diesen Vätern seyen die hergebrachten Emanationsvorstellungen um so fremder gewesen. Im Gegentheil scheint es, daß man nur deswegen Bedenken trug, die Sache geradezu mit ihrem eigentlichen Namen zu bezeichnen, weil man sich gar zu gut bewußt war, wie wenig man sich dieser Vorstellungen entschlagen könne, sobald es darauf ankam, das Verhältniß des Vaters und Sohns auf einen bestimmteren Begriff und Ausdruck zu bringen, wie ja auch Athanasius immer wieder auf das vom Licht und Lichtstrahl genommene Bild, als die wesentliche Grundlage seiner Vorstellung, zurückkam. Hieraus ergiebt sich aber auch, wie sehr wir den Sinn der nicänischen Formel verfehlen würden, wenn wir ihrer Homousie den Begriff einer numerischen Einheit unterlegen wollten [53]). Ihre Homousie ist nur die Gleichheit des

beizustimmen sich entschlossen, τῆς εὐσεβοῦς διδασκαλίας ὑπαγορευούσης, ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν υἱὸν, ἀ μὴν μέρος τῆς οὐσίας αὐτοῦ τυγχάνειν. Das Letztere war es, was Viele so bedenklich machte. Mit besonderem Nachdruck sagt daher Arius in seinem Schreiben an Eusebius von Nicom.: διωκόμεθα, ὅτι εἴπαμεν, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐστὶν, ὅτω δὲ εἴπαμεν, καθότι οὐδε μερὸς θεοῦ, οὐδε ἐξ ὑποκειμένης τινός. Wie verhaßt dem Arius jeder Gedanke an Emanation war, ist in demselben Schreiben daraus zu ersehen, daß er, nachdem er einige genannt hat, welche den Sohn eine ἐρυγὴ, oder προβολὴ, oder συναγέννητος nennen, hinzusetzt: καὶ τούτων τῶν ἀσεβειῶν οὐδε ἀκοῦσαι δυνάμεθα, ἐὰν μυρίας ἡμῖν θανάτους παραπειλήσωσιν οἱ αἱρετικοί. Er sagte dieß von dem Bischof Philogonius von Antiochien, Hellanikus von Tripolis, Makarius von Jerusalem, ἐπειδήπερ, wie Theodoret bemerkt, ἄθεον καὶ προαιώνιον ἔφασαν τὸν υἱὸν, καὶ τῷ πατρὸς ὁμότιμόν τε καὶ ὁμοούσιον.

53) Vgl. Münscher, Untersuchung über den Sinn der nicänischen Glaubensformel, in Henke's Magazin für Rel.-Philos., Exeg. u. Kirchengesch. Bd. XII. St. 334. f.

Vaters und Sohns, sofern beide als Personen zwar für sich bestehen, in dem Gemeinsamen ihrer Natur aber substanziell Eins sind. Die Lehre des nicänischen Symbols ist daher wesentlich dieselbe mit derjenigen, die schon bisher als die rechtglaubige galt, und der Unterschied besteht nur darin, daß die Väter der nicänischen Synode jede Vorstellung einer Unterordnung des Sohns unter den Vater, soweit sie nicht durch den Begriff der Zeugung selbst gegeben war, und alles, was auf eine körperliche Theilung und Trennung des göttlichen Wesens hinzuweisen schien, mit der größten Strenge auszuschliessen suchten [54]). Die Gleichheit des Sohns mit dem Vater sollte, mit Ausnahme des Einen Puncts, eine absolute seyn, allein dieser Eine Punct sezte doch immer wieder eine Unterordnung, welche die Gleichheit in bloße Aehnlichkeit verwandelte [55]), der Begriff der Gottheit geht, wie

54) Wie wenig das Wort ὁμοούσιος für sich an numerische Einheit zu denken gestattet, beweist unter anderem auch das Symbol der Synode von Chalcedon, das die Homousie Christi mit der Menschheit in demselben Sinn festsezte, in welchem Christus ὁμοούσιος mit Gott seyn sollte. Wie sehr man aber nach dem hergebrachten Begriff, welchen man mit dem Worte ὁμοούσιος verband, Ursache hatte, der Vorstellung einer Theilbarkeit des göttlichen Wesens zu begegnen, kann z. B. die Stelle bei Clemens von Alex. Strom. II, 16. zeigen, wo Clemens von der Meinung spricht, daß die Seelen ein Ausfluß aus Gott seyen, und sagt, dann müßten sie ja ein Theil von Gott und ὁμοούσιοι mit ihm seyn. Vgl. Orig. In Joh. T. XIII, 25.

55) Wie geneigt man war, sobald man nicht an dem strengen Begriff der Homousie festhielt, sogleich auch die Ewigkeit des Sohns fallen zu lassen, zeigt schon die Vergleichung der beiden Formeln, der von Eusebius von Cäsarea der Synode vorgelegten und der von der Synode selbst aufgestellten. Die erstere sagt vom Sohne blos, er sey πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένος, während die leztere ihn ohne eine

auch ſchon der Ausdruck der Formel ſelbſt zeigt, ſo ſehr in dem Begriff des Vaters auf, daß der Sohn alles, was er als Gott iſt, nur durch die Vermittlung des Vaters iſt, alſo aus dem abſoluten Gott nur zu einem mittelbaren Gott wird, und wie wenig man noch im Stande war, ſich dieſes Verhältniß, obgleich man es ſich bewußt war, daß es nur als ein immaterielles und rein geiſtiges zu betrachten ſey, anders als nach der phyſiſchen Analogie des Emanationsverhältniſſes zu denken, bedarf ohnedieß nach allem Bisherigen keiner weitern Nachweiſung.

ſolche Zeitbeſtimmung blos γεννηθεὶς ἐκ πατρὸς nennt. Hierin lag der Keim einer Differenz, die in der Folge ſehr bedeutend wurde. Nicht ohne Grund konnte daher Arius, in ſeinem Schreiben an Euſebius von Nicomedien, den Euſebius von Cäſarea und andere, überhaupt alle Orientalen, zu ſeiner Partei rechnen, ſofern ſie ſagen, ὅτι προυπάρχει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ ἀνάρχως.

Zweiter Abschnitt.

Von der Synode in Nicäa bis zur Synode in Constantinopel im J. 381.

Auf der Synode zu Nicäa hatten die Gegner des Arius gesiegt, und die Homousie als Symbol der Orthodoxie aufgestellt. Allein dieser Sieg der Homousie über die ihr gegenüberstehende Lehre war noch ein sehr äusserlicher und zufälliger. Die Bedenken, die schon auf der Synode so viele Bischöfe der orientalischen Kirche gegen die förmliche Sanctionirung eines in jedem Falle so zweideutigen dogmatischen Begriffs haben mochten, konnten zwar durch das Uebergewicht der Auctorität, mit welcher der Kaiser auf die Aufnahme des Wortes ὁμοούσιος in das Symbol drang, für den Augenblick beseitigt, ihrem innern Grunde nach aber nicht gehoben werden, und da kurze Zeit nach der Synode die Stimmung des Kaisers gegen Arius selbst sich änderte, so war nun den verschiedenen Meinungen und Lehrbegriffen, die einander gegenüberstunden, und in ihrem characteristischen Unterschied sich immer schärfer gegen einander feststellten, der offenste Kampfplaz eröffnet. Der Arianismus siegte in den verschiedenen Gestalten, in welchen er jezt erscheint, von Synode zu Synode, bis er endlich durch seine äussere und innere Haltungslosigkeit in sich selbst zerfiel, und dem überschwänglichen Worte, das die Ursache des langen Haders und Streites

war, die Stelle im Glaubensſymbol, die ihm ſchon in Nicäa eingeräumt worden war, aufs neue ſanctionirt wurde, um ſie nunmehr unangefochten zu behaupten. Dieſen äuſſern Verlauf des Streits, welcher hauptſächlich dazu beigetragen hat, die Geſchichte des chriſtlichen Dogma als die Geſchichte des willkürlichſten Spiels menſchlicher Leidenſchaften und Intereſſen in den ſchlimmen Ruf zu bringen, in welchem ſie auch jezt noch bei ſo manchen ſteht, laſſen wir auf ſich beruhen; er hat hier für uns nur inſofern Intereſſe, ſofern in derſelben Periode des offenen äuſſern Streits auch der innere Gehalt und Zuſammenhang der verſchiedenen, im Streite mit einander begriffenen, Lehrbegriffe ſich entſchiedener und anſchaulicher herausſtellte. Es ſind drei weſentlich verſchiedene Lehrbegriffe zu unterſcheiden, der arianiſche, nicäniſch-athanaſianiſche und der ſogenannte ſemiarianiſche, zu welchen ſodann noch eine neue Form der ältern unitariſchen Lehre und die Erweiterung des Streits auf die Lehre vom heiligen Geiſt hinzukommt.

Erſtes Kapitel.

Der arianiſche Lehrbegriff.

Die Lehre des Arius enthält in ihrer urſprünglichen Geſtalt die zwei weſentlichen Beſtimmungen, daß der Sohn aus Nichts geſchaffen iſt und, ſofern er geſchaffen iſt, einſt nicht geweſen, ſondern vom Nichtſeyn erſt zum Seyn übergegangen iſt. Dieſe beiden Beſtimmungen machen den Sohn weſentlich zu einem Geſchöpf, und der Begriff des Geſchöpfs iſt es nun, an welchem der Lehrbegriff des Arius, wie wir ihn in ſeiner weiteren Entwicklung aus den Fragmenten der Schriften des Arius ſelbſt kennen [1]), ſich weiter fortbildete.

1) Es gehören hieher die in den Schriften des Athanaſius erhaltenen Fragmente aus der Hauptſchrift des Arius, der Thalia.

Da der Sohn als Geſchöpf nicht aus dem Weſen des Vaters gezeugt, ſondern nur durch den Willen des Vaters entſtanden iſt, ſomit das Weſen des Vaters nichts angeht, ſondern demſelben fremd iſt [2]), ſo iſt ſchon dadurch ein unendlich großer Abſtand zwiſchen dem Vater und Sohn geſezt, und Arius konnte daher das Verhältniß zwiſchen beiden, im Gegenſaz gegen die Homouſie ſeiner Gegner, nur als ein Verhältniß unendlicher Unähnlichkeit bezeichnen [3]). Zwar wollte Arius den Sohn, obgleich er nur Geſchöpf war, auch wieder durch einen ſpecifiſchen Vorzug vor den übrigen Geſchöpfen auszeichnen und ihn nicht in Eine Reihe mit denſelben zuſammenſtellen, allein es war unmöglich, nachdem der Sohn doch einmal in die Claſſe der Geſchöpfe geſezt war, eine beſtimmte Grenzlinie zwiſchen ihm und den übrigen Geſchöpfen ziehen zu wollen. Es iſt daher bemerkenswerth, wie Arius ſelbſt dem Sohn auch die göttlichen Prädicate, die er ihm anfangs noch beilegte, in der Folge vollends entzog. In den beiden ſchon erwähnten Schreiben an Euſebius von Nicomedien und den Biſchof Alexander von Alexandrien hatte er den Sohn nicht nur vollkommenen Gott

2) Vgl. das Fragm. aus der Thalia bei Athanaſius Or. c. Ar. I, 9.: *ἐκ ἔστιν ἐκ τῆ πατρὸς, ἀλλ' ἐξ ἂν ὄντων ὑπέςη καὶ αὐτὸς ἐκ ἔστιν ἴδιος τῆς τῆ πατρὸς ὐσίας*, und De syn. c. 15.: *ξένος τῆ υἱῆ κατ' ὐσίαν ὁ πατήρ.*

3) Vgl. das Fragm. aus der Thalia bei Athanaſius Or. c. Ar. I, 6.: *πάντων ξένων καὶ ἀνομοίων ὄντων τῆ θεῆ κατ' ὐσίαν ἕτω καὶ ὁ λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τῆ πατρὸς ὐσίας καὶ ἰδιοτητός ἐστι, τῶν δὲ γενητῶν καὶ κτισμάτων ἴδιος καὶ εἷς αὐτῶν τυγχάνει. — Μεμερισμένα τῆ φύσει καὶ ἀπεξενωμένα καὶ ἀπεσχοινισμένα καὶ ἀλλότριοι καὶ ἀμέτοχοι ἀλλήλων αἱ ὐσίαι τῆ πατρὸς καὶ τῆ υἱῆ καὶ τῆ ἁγίε πνεύματος, ἀνόμοιοι ἀλλήλων πάμπαν ταῖς τε ὐσίαις καὶ δόξαις εἰσὶν ἐπ' ἄπειρον· τὸν γὲν λόγον φηοὶν εἰς ὁμοιότητα δόξης καὶ ὐσίας ἀλλότριον εἶναι παντελῶς τῆ τε πατρὸς καὶ ἁγίε πνεύματος.* Vgl. De sent. Dionys. c. 25.

genannt, ſondern auch ausdrücklich von ihm geſagt, daß er unwandelbar und unveränderlich ſey, in der, wie es ſcheint, etwas ſpäter geſchriebenen Thalia [4]) aber behauptete er, was das Letztere betrifft, gerade das Gegentheil, daß der Sohn nicht unwandelbar iſt, wie der Vater, ſondern ſeiner Natur nach wandelbar. Auch der Logos hat eine wandelbare Natur, wie wir alle, und nur durch ſeine eigene Willensfreiheit bleibt er, ſo lange er will, gut, wenn er aber will, kann auch er anders werden, wie wir [5]). Dieſe Behauptung erfordert die Conſequenz der arianiſchen Lehre. Iſt der Sohn nicht von Natur Gott, iſt er wie alle andern Weſen nur ein Geſchöpf Gottes, ſo kann er auch nur als ein ſittliches, durch die Freiheit ſeines Willens ſich ſelbſt beſtimmendes, Weſen betrachtet werden. Das Princip des ſittlich Guten iſt die Freiheit des Willens, ſo ſehr aber auch der Sohn in ſittlicher Hinſicht ſich auszeichnete, ſo konnte doch, was er Göttliches hatte, nur durch die Gnade Gottes ihm mitgetheilt ſeyn. Daß Chriſtus der Logos, die Weisheit, der Sohn Gottes iſt, iſt nur Gnade, an ſich iſt Chriſtus alles dieß nicht, er iſt es nur dem Namen nach. Anfangs, ſagte Arius [6]), war Gott allein, und der Logos und die Weisheit war noch nicht. Als aber Gott uns ſchaffen wollte, dann erſt machte er einen gewiſſen (ἕνα τινὰ) und nannte ihn Logos, Weisheit, Sohn, um uns durch ihn zu ſchaffen. Es giebt daher eine doppelte Weisheit, die Eine iſt die Gott eigene und mit ihm exiſtirende, durch dieſe Weisheit iſt der Sohn geworden, und nur ſofern er an ihr Theil hat, heißt er Weisheit und Logos. Denn die Weisheit iſt er nur durch

4) Nach Athanaſius De syn. c. 15. ſchrieb er ſie, als er ſich nach ſeiner Verſtoßung aus Alexandrien bei Euſebius von Nicomedien aufhielt (zwiſchen 320 u. 325).

5) Vgl. die Fragm. aus der Thalia bei Athanaſ. Or. c. Ar. I, 5. 9.

6) Bei Athanaſ. a. a. O. c. 9.

die Weisheit geworden nach dem Willen des weiſen Gottes. Ebenſo gibt es auch einen vom Sohn verſchiedenen Logos in Gott, und nur ſofern der Sohn an dieſem Theil nimmt, wird der Sohn auch Logos genannt. Es iſt, bemerkt Athanaſius, ein auch ſonſt ausgeſprochener eigener Gedanke dieſer Häreſen, daß es viele Kräfte gibt, von welchen Eine an ſich zur Natur Gottes gehört und ewig iſt, Chriſtus aber iſt keine wahre Kraft Gottes, ſondern nur eine der vielen Kräfte, die ihm ähnlich ſind, und mit welchen er in dieſelbe Kategorie gehört [7]). So ſtreng ſoll demnach das Göttliche oder das ſchlechthin an ſich und für ſich Seyende von dem Endlichen getrennt ſeyn. Alles, was auſſer Gott göttlich iſt, iſt es nur dem Namen nach durch Uebertragung eines Begriffs, der ihm an ſich nicht zukommt. Wenn daher Chriſtus der Logos, die Weisheit, der Sohn Gottes, Gott ſelbſt iſt, ſo iſt er es nicht an ſich, ſondern nur ſofern ihm durch die Gnade Gottes dieſe Namen gegeben wurden [8]). Daß nun

---

7) Athanaſ. a. a. O. c. 5.: Ὁ δὲ Χριστὸς οὐκ ἔστιν ἀληθινὴ δύναμις τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ μία τῶν λεγομένων δυνάμεών ἐστι καὶ αὐτὸς, ὧν μία καὶ ἡ ἀκρὶς καὶ ἡ κάμπη ἡ δύναμις μόνον, ἀλλὰ καὶ μεγάλη προσαγορεύεται (Joël 2, 2.), αἱ δ' ἄλλαι πολλαὶ καὶ ὅμοιαί εἰσι τῷ υἱῷ, περὶ ὧν καὶ Δαβὶδ ψάλλει λέγων· κύριος τῶν δυνάμεων (Pſ. 23, 10.).

8) Athanaſ. a. a. O. c. 5. vgl. c. 6.: εἰ δὲ καὶ λέγεται θεὸς, ἀλλ' οὐκ ἀληθινός ἐστιν, ἀλλὰ μετοχῇ χάριτος, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς λέγεται ὀνόματι μόνον θεός. c. 9.: οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεὸς ὁ Χριστὸς — οὐκ ἔστιν ὁ ἀληθινὸς καὶ μόνος αὐτὸς τοῦ πατρὸς λόγος ἀλλ' ὀνόματι μόνον λέγεται λόγος καὶ σοφία, καὶ χάριτι λέγεται υἱὸς καὶ δύναμις. Er iſt es nicht wahrhaft, ſondern nur θέσει, καὶ μετοχῇ καὶ κατ' ἐπίνοιαν (der bloßen Vorſtellung nach). Ueber den Gegenſaz von φύσις und θέσις vgl. De sent. Dion. c. 23.: οὐκ ἔστι μὲν κατὰ φύσιν καὶ ἀληθινὸν τοῦ θεοῦ υἱὸς, κατὰ θέσιν δὲ λέγεται καὶ ἔστος υἱὸς, ὡς κτίσμα. Vgl. auch Theod. H. E. I, 5.

aber Chriſtus gerade als ein Einzelner unter ſo vielen mit ihm in dieſelbe Claſſe gehörenden (als εἷς τις) durch die Gnade Gottes eine ſo hohe Auszeichnung erhielt, kann ſeinen Grund nur in ſeiner ſittlichen Würdigkeit haben, das Eigene iſt aber, daß Arius Chriſtus dieſe ſittliche Würdigkeit nicht als Logos in ſeinem vormenſchlichen Daſeyn, ſondern nur in ſeiner menſchlichen Exiſtenz erproben läßt [9]). Auf dieſe Weiſe wird die ganze höhere göttliche Würde Chriſti nur vom menſchlichen Standpunct aus betrachtet, Chriſtus iſt, auch was er als Gott iſt, weſentlich nur als Menſch und nur in Beziehung auf ſein menſchliches Seyn, und es fehlt daher auch der Vorſtellung des Arius an allem innern Zuſammenhang der Sache ſelbſt, wenn Chriſtus, obgleich er nur Menſch iſt, ein endlicher Geiſt, wie alle andern menſchlichen Geiſter, auf der andern Seite auch wieder ſo ausgezeichnet wird, daß er der Schöpfer der Menſchen und der Welt überhaupt ſeyn ſoll. In dieſer Hinſicht kann es keineswegs nur als eine falſche Darſtellung der Lehre des Arius angeſehen werden, wenn ſchon ſein erſter Gegner, der Biſchof Alexander, dieſelbe mit der Lehre des Paulus von Samoſata zuſammenſtellt [10]), und als das Characteriſtiſche her-

9) Vgl. Athanaſ. a. a. O. c. 5.: διὰ τοῦτο (weil Chriſtus δύναται τρέπεσθαι καὶ αὐτὸς, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς, τρεπτὸς ὢν φύσει) φησὶ, καὶ προγινώσκων ὁ θεὸς ἔσεσθαι καλὸν αὐτὸν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν (daß er Logos und Sohn heißt) δέδωκεν, ἣν ἔνδηλος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἴσχε μετὰ ταῦτα, ὥστε ἐξ ἔργων αὐτοῦ, ὧν προέγνω ὁ θεὸς, τοιοῦτον αὐτὸν νῦν γεγονέναι πεποίηκεν.

10) In dem Schreiben bei Theodoret H. E. I, 5.: ἡ ἐναγχος ἐπαναζᾶσα τῇ ἐκκλησιαστικῇ εὐσεβείᾳ διδασκαλία Ἐβίωνός ἐστι καὶ Ἀρτεμᾶ, καὶ ζῆλος τῶν κατὰ Ἀντιόχειαν Παύλῳ τῷ Σαμοσατέως, συνόδῳ καὶ κρίσει τῶν ἁπανταχῆ ἐπισκόπων ἀποκηρυχθέντος τῆς ἐκκλησίας, ὃν διαδεξάμενος Λουκιανὸς ἀποσυνάγωγος ἔμεινε τριῶν ἐπισκόπων πολυετεῖς χρόνους. Ὧν τῆς ἀσεβείας τὴν τρύγα ἐξεσφηκότες νῦν ἡμῖν οἱ ἐξ ἧκ ὄντων ἐπεφύησαν τὰ ἐκείνων κεκρυμμένα

vorhebt, daß Chriſtus nur in Folge der göttlichen Präſcienz vor allen auserwählt worden ſey [11]), nur deswegen, weil Gott vorausſah, daß er ungeachtet ſeiner wandelbaren Natur durch die Vollkommenheit ſeines ſittlichen Strebens immer im Guten beharren werde, ſo daß Petrus und Paulus, wenn ſie daſſelbe ſittliche Streben gehabt hätten, auch auf dieſelbe Weiſe, wie Chriſtus, Söhne Gottes hätten werden können.

μοσχεύματα, Ἄρειός τε καὶ Ἀχιλλᾶς, καὶ ἡ τῶν σὺν αὐτοῖς πονηρευομένων σύνοδος, καὶ ἐκ οἱῶ ὅπως ἐν Συρίᾳ χειροτονηθέντες ἐπίσκοποι τρεῖς διὰ τὸ συναινεῖν αὐτοῖς ἐπὶ τὸ χεῖρον ὑπεκκαίσω. Der hier genannte antiocheniſche Presbyter Lucian ſcheint ſogar auch auf einen hiſtoriſchen Zuſammenhang des Arius mit der antiocheniſchen Kirche hinzuweiſen. Es iſt derſelbe Lucian, als deſſen Schüler ohne Zweifel Arius ſelbſt ſich bekennt, wenn er in ſeinem Schreiben an Euſebius von Nicomedien dieſen als Συλλουκιανιστὴς anredet. Paulus und Lucian waren zwar in Antiochien aus der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen worden: demungeachtet iſt, was in der Folge das Characteriſtiſche der antiocheniſchen Schule wurde, das Beſtreben, das Menſchliche und Göttliche ſchärfer auseinander zu halten und das Menſchliche zum eigentlichen Standpunct für die Betrachtung des Göttlichen zu machen, keine andere Richtung als dieſelbe, die ſchon in Paulus und Lucian, nur ſchroffer und einſeitiger, hervortritt. Derſelben Richtung folgte nun auch Arius, deswegen hielt er ſich, wie Alexander unmittelbar nach den zuvor angeführten Worten ſagt, an ſolche Stellen der Schrift, in welchen von dem Leiden des Erlöſers, ſeiner Erniedrigung und Entäuſſerung, ſeiner Armuth und allem, was er um unſerer willen unternahm, die Rede iſt, um damit die urſprüngliche und ewige Gottheit Chriſti herabzuſetzen. Das Subſtanzielle ſollte das Menſchliche ſeyn, daher konnte das Göttliche als Gegenſtand des ſittlichen Strebens zuletzt nur ein Accidens des Menſchlichen ſeyn.

11) A. a. O.: προγνώσει καὶ προθεωρίᾳ περὶ αὐτῶ εἰδότα τὸν θεὸν ἐκελίχθαι αὐτὸν ἀπὸ πάντων — διὰ τρόπων ἐπιμέλειαν καὶ ἄσκησιν μὴ τρεπόμενον ἐπὶ τὸ χεῖρον.

Hieraus ergibt sich von selbst als nothwendige Folge, daß auch Arius, wie Paulus von Samosata, Christus nur für einen gewordenen Gott, für einen vergöttlichten Menschen halten konnte[12]). Alle göttlichen Prädicate, welche Christus, abgesehen von seiner menschlichen Existenz, gegeben werden, heben sich daher von selbst auf, sie haben die menschliche Existenz schon zu ihrer Voraussezung, und können nicht als eine von ihr unabhängige, an sich seyende Bestimmung der Persönlichkeit Christi betrachtet werden, sie sind eine bloße Abstraction, deren concrete Realität nur im menschlichen Leben Christi liegt. Auf diesem Puncte zeigt sich nun erst vollends, wie sehr die ganze Betrachtungsweise des Arius der seiner Gegner entgegengesezt ist. Dem Göttlichen steht das Menschliche, dem Natürlichen das Sittliche gegenüber. Was Christus vor allen andern Menschen auszeichnet, ist nichts an sich Seyendes, kein metaphysischer Vorzug der Natur, sondern nur der höhere Grad des Sittlichen in ihm, und zwar nicht sowohl der sittlichen Kraft, da die sittliche Kraft aller in der sittlichen Freiheit eine und dieselbe ist, als vielmehr nur der sittlichen Thätigkeit. Im ganzen Umfange der endlichen Welt und der menschlichen Natur gibt es nichts wahrhaft und an sich Göttliches, aber gleichwohl ist auch so dem endlichen Geist die Theilnahme am Göttlichen nicht versagt, er kann durch sein eigenes Streben, durch die sittliche Vollkommenheit, die er vermöge seiner freien Selbstbestimmung erlangen kann, zu göttlicher Würde sich emporheben. Dabei ist aber nur übersehen, daß eine solche Vergöttlichung des Menschlichen, wenn der Vater und der Sohn so schlechthin getrennt und wesentlich verschieden seyn sollen, wie Arius behauptet, entweder etwas an sich Bedeutungsloses, der wahren Reali-

12) Vgl. das Fragm. aus der Thalia bei Athanas. Or. c. Ar. I, 9.: ἐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεὸς ὁ Χριστός, ἀλλὰ μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη.

tät Ermangelndes, im bloßen Namen Beſtehendes iſt, oder wenn ſie eine reelle Bedeutung haben ſoll, ebendeswegen auch jener Unterſchied nicht der weſentliche abſolute Gegenſaz ſeyn kann, der er der Voraussezung nach ſeyn ſoll. Denn was wäre jede Theilnahme am Göttlichen, jede auch noch ſo vollkommene Vergöttlichung des Menſchlichen, wenn dabei doch das Weſen Gottes dem Menſchen völlig fremd und verſchloſſen bleibt, zwiſchen Gott und dem Menſchen nur ein äuſſerliches Verhältniß iſt? Iſt aber dieß nicht die nothwendige Conſequenz der Lehre des Arius, wenn, wie Arius lehrt, das Weſen des Vaters den Sohn nichts angeht, der Sohn ſeinem ganzen Weſen nach ein anderer iſt, als der Vater, wenn dieſe abſolute Trennung und Verſchiedenheit des Sohnes von dem Vater und dem Weſen Gottes den Sohn in die Reihe der Geſchöpfe herabſezt, ſomit was vom Sohn, als einem bloßen Geſchöpf, gilt, auch von dem endlichen Geiſt überhaupt, auch von dem Menſchen gelten muß?

Man hat den Character des Arianismus in die Trennung der Welt von Gott geſezt. Möhler bezeichnet ihn ſo, und glaubt, als oberſten Grundſaz, aus dem alles übrige fließe und auf welchen alles zurückgehe, die Behauptung anſehen zu müſſen: die Schöpfung könne die unmittelbare Thätigkeit Gottes auf ſie nicht ertragen, Gott könne an ſich nicht in unmittelbarer Berührung mit dem Endlichen ſtehen, und es gezieme ſich auch für ſeine Würde nicht [13]). Daher haben die Arianer ein Zwiſchenweſen zwiſchen Gott und der

13) Athanaſius Or. c. Ar. II, 24.: φασὶ δὲ ὅμως περὶ τούτου, ὡς ἄρα θέλων τὴν γενητὴν κτίσαι φύσιν, ἐπειδὴ ἐώρα, μὴ δυναμένην μετασχεῖν τῆς τοῦ πατρὸς ἀοράτου καὶ τῆς παρ' αὐτοῦ δημιουργίας, ποιεῖ καὶ κτίζει πρώτως μόνος μόνον ἕνα, καὶ καλεῖ τοῦτον υἱὸν καὶ λόγον, ἵνα τούτου μέσου γενομένου ὅτως λοιπὸν καὶ τὰ πάντα δι' αὐτοῦ γενέσθαι δυνηθῇ. Ταῦτα δ' μόνον εἰρήκασιν, ἀλλὰ καὶ γράψαι τετολμήκασιν ὁ Εὐσεβιός τε καὶ Ἄρειος καὶ ὁ Φώτιος Ἀξέριος.

Welt aufgestellt, das beide zu vermitteln die Aufgabe habe. Das sey ihnen der Sohn Gottes. Gott schuf zuerst die Welt durch ihn, dann erlöste er sie durch ihn. Wenn sie aber sagten, Gott habe die Welt durch ihn geschaffen, so haben sie nicht gemeint, daß der Sohn eigentlich die schöpferische Kraft in sich selbst gehabt habe. Den eigentlichen Logos Gottes, die wahrhafte göttliche Weisheit, die eigentliche schöpferische Kraft haben sie im Sohne nicht anerkannt, sondern ihn vielmehr für einen bloßen Künstler gehalten, und gesagt, er habe das Schaffen gelernt, von Gott, was sie auch so ausdrückten: die Schöpfung komme dem Vater zu, die Geschöpfe gehören dem Sohn [14]). Dieß könne wohl keinen andern Sinn haben, als den: der Vater sey der eigentliche Herr des Universums und der Schöpfer der Gesetze, nach welchen es geformt werden sollte, da er aber auf dasselbe nicht unmittelbar einwirken konnte, ohne es gleichsam bei seinem Entstehen durch seine Gegenwart, durch seine Majestät, die das Geschöpf nicht aushalte, wieder zu vernichten, so sey der Sohn an seine Stelle getreten und habe das Technische der Schöpfung übernommen und für die Erhaltung der Geschöpfe gesorgt. Die Ideen nehme der Sohn vom Vater und trage sie auf die wirkliche Schöpfung über, daher sey der Sohn Gottes nach dem arianischen System nicht weit von dem gnostischen Demiurg verschieden [15]). Diese

14) Athanas. a. a. O. II, 28. 25.

15) Athanasius der Große. I. S. 195. f. Möhler sagt zur Characteristik des Arianismus noch weiter S. 198.: es sey in der That ein Polytheismus durch den Arianismus eingeführt worden, und wir können ihn darum auch das Bestreben nennen, ein hellenisches Christenthum zu erzeugen. Die Trennung der Welt von Gott, in welche Möhler den eigentlichen Character des Arianismus sezt, ist der Standpunct des Judenthums. Insofern schon stimmt es nicht gut zusammen, beides zugleich zur Characteristik des Arianismus zu sagen, daß er die Welt

Auffaſſung des Arianismus, ſo richtig ſie im Allgemeinen iſt, bringt doch aus dem Grunde nicht ganz in das Weſen

---

von Gott trenne, und daß er einen helleniſchen Polytheismus einführe. Wie aber das Erſtere nur in einem beſchränkten Sinn vom Arianismus geſagt werden kann, ſo auch das Leztere. Polytheiſtiſch oder helleniſch kann man den Arianismus nur inſofern nennen, ſofern er dem Einen an ſich ſeyenden Gott einen nicht wirklichen zur Seite ſezt, das Göttliche in Chriſtus ihm nur etwas ſubjectiv Vorgeſtelltes iſt. Der große Unterſchied iſt aber, daß, während dem Heidenthum das Göttliche überhaupt nur in der ſubjectiven Vorſtellung und Einbildung exiſtirt, Arius es als ein ſolches betrachtet, das durch die ſittliche That realiſirt werden ſoll. Das Weſentliche ſeines Standpuncts iſt nicht das ſubjectiv Vorgeſtellte, ſondern die ſittliche Freiheit des Subjects. Auch Baumgarten-Cruſius (Lehrb. der K.G. S. 261.) characteriſirt den Arianismus unrichtig als platoniſirendes Heidenthum. Man bedenke in dieſer Hinſicht nur, wie der Arianismus mit dem Grundſaz der pſeudoclementiniſchen Homilien, daß das Gezeugte dem Ungezeugten nicht gleichgeſtellt werden kann (ſ. oben S. 155.), zuſammenſtimmt. Das iſt die zum Weſen des Judenthums gehörende Trennung des Endlichen und Unendlichen. Wenn nun gleichwohl der Arianismus den Sohn Gott nennt, ſo kann man dieß als das heidniſche Element in ihm betrachten, aber es erhellt von ſelbſt, wie ſehr dieß nur etwas Secundäres und Untergeordnetes iſt. Freilich ſcheint das θεοποιηθῆναι, ſofern es durch die ſittliche That geſchieht, gleichfalls zum Character des Heidenthums, wenigſtens des helleniſchen, zu gehören, allein auch dieſes ethiſche Element hatte im Hellenismus doch nur eine mythiſche Bedeutung, und es drückt ſich daher auch in ihm nur der zuvor bemerkte Character aus. — Uebrigens characteriſirten auch ſchon die Alten den Arianismus ſo, er ſey ἡ τῆς ἰουδαϊκῆς ἀπάτης συνήγορος, ἐχουσά τι καὶ τῆς ἑλληνικῆς ἀθεΐας· τῷ μὲν γὰρ κτιςὸν ἀναπλάττειν θεὸν, τῆς τῶν Ἑλλήνων ἀπάτης συνήγορος γίνεται, τῷ δὲ μὴ παραδέχεσθαι τὸν υἱὸν, τὴν Ἰουδαικὴν συνίςησι πλάνην. Gregor von Nyſſa Contra Eunom. XII. S. 728.

der Sache ſelbſt ein, weil die hier ſo offen vor Augen liegende Conſequenz, daß wenn die Welt in ihrer Endlichkeit die unmittelbare Einwirkung Gottes nicht ertragen konnte, auch der Sohn, als endliches Geſchöpf, in demſelben Verhältniß zu Gott ſtehen mußte, ſchon dem Arius ſelbſt keineswegs entging. Denn woraus anders, als hieraus, ſollen wir es uns erklären, daß Arius den Sohn, ungeachtet ſeines Verhältniſſes zum Logos und zur Weisheit Gottes, ſo ſehr in die Claſſe der endlichen Geſchöpfe ſezt, daß zwiſchen ihm und den übrigen Menſchen ſchlechthin kein weſentlicher Unterſchied ſtattfindet. Alle jene Prädicate, welche den Sohn mit einer höheren metaphyſiſchen Würde an die Spize der Schöpfung ſtellen und zum Organ der Weltſchöpfung machen, verlieren von ſelbſt ihre Bedeutung: der Sohn iſt ein endlicher Geiſt, wie der Geiſt aller andern Menſchen. Wenn daher auch Arius ſelbſt und die Arianer des erwähnten Arguments ſich bedienten, ſo drückt es in keinem Falle die Grundidee ihrer Anſicht aus. Demungeachtet iſt als der Character des Arianismus die Trennung der Welt von Gott, oder der abſtracte Gegenſaz des Endlichen und Unendlichen anzuſehen, nur iſt dieß blos die Eine Seite des Arianismus, die negative, welcher auch eine poſitive gegenüberſteht. Wenn nämlich die Gottheit in der abſtracten Abſolutheit ihres Weſens ſich ſo ſpröde und verſchloſſen gegen das Endliche verhält, daß ſie von ihrem Weſen demſelben nichts mittheilt,

---

Schärfer und treffender bezeichnet Gregorius von Nazianz den judaiſirenden Character des Arianismus ſo (Orat. 1. T. I. S. 16.): τὰς φύσεις τέμνοντας κατὰ τὴν Ἀρείου καλῶς ὀνομασθεῖσαν μανίαν εἰς Ἰουδαϊκὴν πενίαν (der abſtracte, unterſchiedsloſe Monotheismus des Judenthums) καταυλεισθῆναι καὶ φθόνον ἐπεισάγειν τῇ θείᾳ φύσει, μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ τὴν θεότητα περιγράφοντας, ὥσπερ δεδοικότας, μὴ διαφθείροιτο ἡμῖν ὁ θεὸς, θεῷ πατρὶ ὢν ἀληθινῷ καὶ ὁμοτίμῳ τὴν φύσιν.

und das Endliche in keine andere Gemeinſchaft mit dem Unendlichen kommen kann, als in eine blos vorgeſtellte und ſcheinbare, ſo ſieht das endliche Subject ſich genöthigt, die ihm auf dieſem Wege verſagte Gemeinſchaft mit dem Göttlichen oder Abſoluten auf einem andern zu ſuchen. Das endliche Subject erweckt in ſich ſelbſt das Bewußtſeyn der Unendlichkeit, freilich nur einer ſolchen, die in der Unendlichkeit der ſittlichen Freiheit und des ſittlichen Strebens beſteht, deren Ziel aber zulezt doch nur die Erlangung göttlicher Würde, die Vergöttlichung des Menſchlichen ſeyn kann. Dieß iſt der eigenthümliche Standpunct des Arius. So wenig er ſich auch mit einer Homouſie des göttlichen Weſens befreunden konnte, da er in ihr nur ein der Gottheit unwürdiges, ihrem Begriff widerſtreitendes, Herabziehen ihres abſoluten Weſens in die endlichen Verhältniſſe des natürlichen Lebens ſah, ſo wichtig war ihm dagegen die Idee des Sittlichen, die Anerkennung der Wahrheit, daß das ſittliche Streben einen innern abſoluten Werth in ſich habe. Dieſes Bewußtſeyn iſt in der Lehre des Arius klar darin ausgeſprochen, daß Arius, ſo wenig er auch von einem an ſich ſeyenden natürlichen Sohn Gottes wiſſen wollte, darum doch die Idee eines Sohnes Gottes keineswegs fallen ließ, ſondern die volle Befriedigung ſeines religiöſen Bewußtſeyns in der Idee eines Sohnes fand, welcher alle göttlichen Prädicate, die man ihm beilegen konnte, nur der Vollkommenheit ſeines ſittlichen Strebens verdankte. Die große Verſchiedenheit der beiden hier einander gegenüberſtehenden Standpuncte läßt ſich bei näherer Betrachtung nicht verkennen. Der eine Standpunct iſt der der Objectivität, auf welchem das Göttliche das unmittelbar Gegebene iſt, und das Subject ſich nur receptiv zu demſelben verhalten kann, der andere Standpunct iſt der der Subjectivität, auf welchem das Göttliche, das Abſolute, nicht blos das unmittelbar Gegebene, ſondern auch das durch die eigene Thätigkeit des Subjects ſelbſt Geſezte ſeyn ſoll,

der Standpunct des sittlichen Bewußtseyns [16]), des freien selbstbewußten Ichs, das je mehr es in der Idee der sitt-

16) Um den Unterschied der beiderseitigen Standpuncte noch klarer in's Licht zu sezen, und die obige Behauptung, daß die Idee des sittlich Absoluten ein sehr wesentliches Moment der ursprünglichen arianischen Lehre ist (was gewöhnlich gar nicht beachtet wird), noch evidenter darzuthun, mag hier noch Folgendes bemerkt werden: Die Arianer beriefen sich, wie wir aus Athanasius Or. c. Ar. I, 37. sehen, besonders auf Phil. 2, 6. Ps. 45, 8. Wenn er deswegen erhöht, einer Gnade gewürdigt und gesalbt worden ist, schloßen sie aus diesen Stellen, so hat er demnach einen Lohn für sein sittliches Wollen empfangen. Darauf erwiedert Athanasius: Wenn er, was er hatte, als Lohn für sein sittliches Wollen empfing, und es nicht gehabt hätte, wenn er nicht durch die That bewiesen hätte, daß es ihm fehle, so muß er, da er dieß durch Tugend und sittliche Vervollkommnung erlangt hat, mit Recht auch deswegen Sohn und Gott genannt werden, und er ist demnach nicht ein wahrhafter Sohn, denn nur, was physisch aus Einem ist, ist ein wahrhaft Erzeugtes. Die, welche nur in Folge der Tugend und Gnade so heißen, haben die erhaltene Gnade nur statt der Natur, sind etwas anderes, als das ihnen Gegebene, wie dieß bei den Menschen der Fall ist, welche des heiligen Geistes theilhaftig werden. Ist Christus, wie die Arianer behaupten, auch nur ein solcher, so kann er den Namen Sohn nicht von Anfang gehabt haben, εἴγε τοῦτο τῶν ἔργων ἔπαθλον ἔσχε καὶ προκοπῆς, οὐκ ἄλλης, ἢ τῆς ὅτε γέγονεν ἄνθρωπος. Was war er also vorher, wenn er damals erst erhöht und Sohn genannt worden ist, als er Mensch wurde? Denn es ist klar, daß er nicht das Fleisch besser gemacht hat, sondern selbst durch das Fleisch besser geworden ist, wenn er damals erst, als er Mensch wurde, Sohn genannt wurde. Sie müssen daher nothwendig zulezt sagen, daß er vorher noch gar nicht war, sondern überhaupt von Natur nur Mensch ist, und sonst nichts. Das ist aber nicht die Lehre der Kirche, sondern die Meinung des Samosateners und der jezigen Juden. Daher ist er nicht als Mensch erst nachher Gott geworden, sondern als Gott wurde er nach-

lichen Freiheit ſeiner Unendlichkeit ſich bewußt wird, um ſo mehr auch alle Machtvollkommenheit des Abſoluten an ſich zieht, und zulezt die in ihrem tranſcendenten Jenſeits ſich ſchnöde in ſich ſelbſt abſchlieſſende Gottheit in eine bloße Vorſtellung des ſubjectiven Bewußtſeyns umwandelt. Dieſe weitere Conſequenz des Standpuncts der Subjectivität lag allerdings auſſerhalb des Geſichtskreiſes des Arius, wenn wir aber auch nur bei dem Gegenſaz des Natürlichen und Sittlichen, des Objectiven und Subjectiven, wie derſelbe ſeiner Lehre vom Sohn Gottes deutlich genug zu Grunde liegt, ſtehen bleiben, ſo können wir ihm das tiefere Bewußtſeyn des Standpuncts, auf welchem er ſich ſeinen Gegnern gegenüber befand, nicht ganz abſprechen [17]), und wenn wir

her Menſch, um uns zu vergöttlichen. Ohne einen wahrhaften Sohn aber gibt es auch keine υἱοθεσία. Daher will Athanaſius von einer ſolchen προσθήκη und βελτίωσις nichts wiſſen, und er ſieht in dieſer Lehre, nach welcher Chriſtus erſt geworden iſt, was er an ſich noch nicht war, ſomit an ſich nicht Gott, ſondern nur Menſch iſt, nur ein ἰαδαΐζειν. c. 37. 47.

17) Man macht es gewöhnlich dem Arius ſehr zum Vorwurf, daß er ſeine Thalia mit den Worten begann (Athanaſ. Or. c. Ar. I, 5.): Κατὰ πίζιν ἐκλεκτῶν θεῦ, συνετῶν θεῦ, παίδων ἁγίων, ὀρθοτόμων, ἅγιον θεῦ πνεῦμα λαβόντων, τάδε ἐμαθον ἐγωγε ὑπὸ τῶν σοφῆς μετεχόντων ἀστείων, θεοδιδάκτων, κατὰ πάντα σοφῶν τε· τέτων κατ' ἴχνον ἦλθον ἐγὼ βαίνων ὁμοδόξως ὁ περίκλυτος, ὁ πολλὰ παθῶν διὰ τὴν τῦ θεῦ δόξαν, ὁπότε τῦ θεῦ μαθῶν σοφίαν καὶ γνῶσιν ἐγὼ ἔγνων. Er habe ſich ſelbſt überſchäzt, bemerkt Möhler hiezu a. a. O. S. 185., ſich ſelbſt den Berühmten genannt, dem von Gott Weisheit und Erkenntniß in beſonderem Maaße mitgetheilt worden ſey. Mit dieſer Geſinnung habe er kaum in der leiſeſten Gemüthsberührung mit der katholiſchen Kirche, deren Grundzug Demuth ſey, ſtehen können u. ſ. w. Mit dem Worte περίκλυτος wollte ſich jedoch Arius nur als den bezeichnen, von welchem in Aller Munde die Rede ſey, was er gewiß mit allem Rechte thun konnte. Daß auch er ſich auf ältere Auctoritäten berief und der Meinung war,

anders der Zeit, in welche dieſe Streitigkeiten fallen, nicht den harten Vorwurf völliger Geiſtloſigkeit machen wollen, woraus anders läßt ſich der Ernſt, mit welchem ſcheinbar über leere nichtsſagende Begriffe und Formeln geſtritten wurde, und die Energie, mit welcher der über das abſtracteſte

ſich nur an ſolche halten zu müſſen, von welchen, als ächten Organen des göttlichen Geiſtes, die wahre Lehre reiner überliefert ſey, als von denjenigen, welchen ſeine Gegner folgten, muß man gleichfalls ganz natürlich finden. Er that ja hiemit nur, was ſeine Gegner auch thaten. Zu läugnen iſt nun dabei freilich nicht, daß er über ſeine Lehre, als die allein wahre und von ihm erſt wahrhaft an's Licht gebrachte, mit ſtarkem Selbſtgefühl ſich ausſprach, wenn man aber über den Werth und die ſpeculative Bedeutung der Lehre des Arius das ungünſtige Urtheil nicht theilen kann, das Möhler und Neander über ſie fällen, ſo hat man auch keinen Grund, in dieſem Selbſtgefühl nur eine leere Anmaßung zu ſehen, ſondern es ſpricht ſich darin nur das Bewußtſeyn aus, daß ſein dogmatiſcher Standpunct, ungeachtet ſeiner Verſchiedenheit von dem ſeiner Gegner, nicht nur ein an ſich wohl berechtigter und wohl begründeter, ſondern auch ein tief eingreifender und eine ganz neue Richtung eröffnender ſey. Dieſem Bewußtſeyn lag Wahrheit zu Grunde, wenn auch gleich Arius ſelbſt über die Bedeutung ſeines Standpuncts noch nicht die volle Klarheit haben konnte. Wie Paulus von Samoſata, welchem überhaupt Arius am nächſten ſteht, hatte er vor allem wenigſtens das Bewußtſeyn, daß ſeine Anſicht, im Gegenſaz gegen die theils ſinnlich emanatiſtiſche, theils abſtract metaphyſiſche Vorſtellungsweiſe der Gegner, nicht nur die weit geiſtigere, ſondern auch die für das practiſche Leben mehr geeignete ſey. Somit möchte gerade dasjenige, was Neander als das Gewißeſte über Arius hervorhebt (vgl. oben S. 330.), die richtige Würdigung des Mannes, in welchem man, wie es ſcheint, auch jezt noch gar zu gern nur den geiſtloſen Häretiker ſieht, am meiſten verfehlen. Wie unrichtig auch das Urtheil Neanders iſt, Eunomius ſey weit merkwürdiger als Arius (Der h. Joh. Chryſ. I. S. 352.), wird die weitere Entwicklung von ſelbſt zeigen.

Problem der Speculation entstandene Streit in alle Verhältnisse des Lebens eindrang, erklären, als aus der Voraussezung der richtigen Ahnung, daß die Gegensäze, um welche es sich handelte, eine weit tiefere Bedeutung haben, als der Streit seiner unmittelbaren äussern Erscheinung nach vermuthen ließ? Die nächste Folgerung, die sich aus dem Gegensaz der beiden Lehrbegriffe ergeben mußte, daß die ganze Ansicht von der im Christenthum enthaltenen göttlichen Offenbarung eine wesentlich andere ist, je nachdem man den Sohn entweder mit den Gegnern des Arius in das Verhältniß der Identität zum Vater sezt, oder ihn dem Vater so tief unterordnet, wie von Arius geschah, tritt in einzelnen Bestimmungen der Lehre des Arius klar genug hervor. Ist das Wesen des Vaters dem Sohn so fremd, wie Arius behauptet, wie kann er das absolute Wesen des Vaters offenbaren? Arius trug kein Bedenken, dieß geradezu auszusprechen. Der Sohn kennt, sagte er ausdrücklich [18]), den Vater nicht

---

18) In den Fragmenten aus der Thalia, bei Athanasius Or. c. Ar. I, 6.: *καὶ τῷ υἱῷ ὁ πατὴρ ἀόρατος ὑπάρχει, καὶ ὅτε ὁρᾷν ὅτε γινώσκειν τελείως καὶ ἀκριβῶς δύναται ὁ λόγος τὸν ἑαυτοῦ πατέρα, ἀλλὰ καὶ ὃ γινώσκει καὶ ὁ βλέπει ἀναλόγως τοῖς ἰδίοις μέτροις οἶδε καὶ βλέπει, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς γινώσκομεν κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν. Καὶ γὰρ καὶ ὁ υἱὸς οὐ μόνον τὸν πατέρα ἀκριβῶς οὐ γινώσκει, λείπει γὰρ αὐτῷ εἰς τὸ καταλαβεῖν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν οὐκ οἶδε* (dieß leztere hob Arius vielleicht nur deswegen besonders hervor, weil er überhaupt auf dieses Wissen der *οὐσία*, als etwas rein Metaphysisches, nichts hielt). c. 9.: *οὐκ οἶδε τὸν πατέρα ἀκριβῶς ὁ υἱός, ὅτε ὁρᾷ ὁ λόγος τὸν πατέρα τελείως, καὶ ὅτε γινώσκει ἀκριβῶς ὁ λόγος τὸν πατέρα — οὐκ ἔστιν ἄτρεπτος, ὡς ὁ πατὴρ, ἀλλὰ τρεπτός ἐστι φύσει ὡς τὰ κτίσματα, καὶ λείπει αὐτῷ εἰς κατάληψιν τοῦ γνῶναι τελείως τὸν πατέρα.* De syn. c. 15.: *θεοῦ θελήσει ὁ υἱὸς ἡλίκος καὶ ὅσος ἐστὶν, ἐξ ὅτε καὶ ἀφ' οὗ, καὶ ἀπὸ τότε ἐκ τοῦ θεοῦ ὑπέστη, ἰσχυρὸς θεὸς ὢν τὸν κρείττονα ἐκ μέρους ὑμνεῖ. Συνελόντι εἰπεῖν, τῷ υἱῷ ὁ θεὸς ἄῤῥητος ὑπάρχει· ἔστι γὰρ ἑαυτῷ, ὅ ἐστιν, τοῦτ' ἐστιν ἄλεκτος, ὥστε*

vollkommen, er iſt als endliches Geſchöpf nicht im Stande, mit ſeinem endlichen Bewußtſeyn die Unendlichkeit des Vaters zu umfaſſen und zu begreifen. Iſt aber das abſolute Weſen des Vaters ſelbſt dem Sohn verſchloſſen, wie kann das Chriſtenthum, als die durch den Sohn vermittelte Offenbarung des Göttlichen, die abſolute Offenbarung ſeyn, die es der Idee nach ſeyn ſoll, und wie iſt überhaupt eine Erkenntniß des Abſoluten möglich, wenn ſie ſelbſt dem Sohn fehlt? Wie nahe liegt demnach ſchon hier die Folgerung, daß entweder das Abſolute überhaupt für das endliche Subject etwas völlig Fremdes und Tranſcendentes iſt, oder, wenn es dieß nicht ſeyn darf, wenn es gleichwohl auch für das endliche Subject eine immanente Bedeutung haben ſoll, es wenigſtens nicht Gegenſtand des Wiſſens, ſondern nur Gegenſtand des Wollens, des ſittlichen Strebens ſeyn kann? Von dieſem Geſichtspunct aus betrachtet erhält auch die in der Meinung der Orthodoxen ſo übel berüchtigte Dialektik der Arianer eine andere Bedeutung. Die dialektiſchen Argumente der Arianer ſind, wie nicht zu läugnen iſt, ſehr häufig nur kleinlichte Subtilitäten, aus einzelnen Lehrſäzen gezogene Conſequenzen, nur darauf berechnet, den Gegner in eine augenblickliche Verlegenheit zu bringen. Dabei geht aber doch die eigentliche Tendenz ihrer Dialektik dahin, die tranſcendente Metaphyſik ihrer Gegner zu zerſtören und eine auf ſolche Vorausſezungen gebaute Erkenntniß des Abſoluten in ihrer innern Haltungsloſigkeit und Nichtigkeit darzuſtellen.

ἀδὲν τῶν λεγομένων κατὰ τε καταλήψιν συνίει ἐξειπεῖν ὁ υἱός· ἀδύνατα γὰρ αὐτῷ τὸν πατέρα τε ἐξιχνιάσαι ὅς ἐστιν ἐφ' ἑαυτῷ· αὐτὸς γὰρ ὁ υἱός, τὴν ἑαυτῷ οὐσίαν οὐκ οἶδεν· υἱὸς γὰρ ὤν, θελήσει πατρὸς ὑπῆρξεν ἀληθῶς. Τίς γὰρ λόγος συγχωρεῖ, τὸν ἐκ πατρὸς ὄντα αὐτὸν τὸν γεννήσαντα γνῶναι ἢ καταλήψει; δῆλον γὰρ, ὅτι τὸ ἀρχὴν ἔχον, τὸν ἄναρχον, ὡς ἐστιν, ἐμπερινοῆσαι ἢ ἐμπεριδράξασθαι ἐκ οἷόν τέ ἐστιν.

Dieſen Beweis zu führen konnte ihnen, nach der ganzen Beſchaffenheit der Lehre ihrer Gegner, in den meiſten Fällen nicht ſchwer werden, und ſie zeigten unſtreitig auf dieſer negativen Seite ihres Syſtems, wo es nur darauf ankam, die Widerſprüche aufzudecken, in welche die Lehre der Gegner ſich mit ſich ſelbſt verwickelte, eine große Gewandtheit und Ueberlegenheit. Je mehr ſie aber nur an dieſes Negative ſich hielten, und nur in der Kunſt einer auf die Widerlegung der Gegner ausgehenden Dialektik ſich gefielen, ohne in der Begründung des Poſitiven ihrer Lehre, der Entwicklung der Idee der ſittlichen Freiheit, die allein die weſentliche Grundlage ihres Syſtems ſeyn konnte, die gleiche Stärke zu beweiſen, deſto unbefriedigender mußte der Eindruck ſeyn, welchen zuletzt der Arianismus in dem Bewußtſeyn einer noch ſo ganz in der abſtracten Region einer tranſcendenten Metaphyſik lebenden Zeit zurückließ.

Dieſe Negativität des Arianismus zeigt ſich am auffallendſten darin, daß ihm jede weitere über die urſprüngliche Lehre des Arius ſelbſt hinausgehende innere Entwicklung fehlt. Der Streit der Gegenſäze zieht ſich, wenn auch die Dialektik ſich immer wieder in neuen Wendungen verſucht, in denſelben Begriffen und Formeln, denſelben Einwürfen und Argumenten ins Unendliche fort, ohne daß in der Sache ſelbſt ein weſentlicher Fortſchritt geſchieht. Nur das tritt in dem mit ſo großer Beharrlichkeit und immer neuer Energie gegen die Lehre der Gegner erhobenen Widerſpruch um ſo klarer hervor, wie durchaus verſchieden der ganze Standpunct iſt, auf welchem die beiden ſtreitenden Hauptparteien ſtehen. Wie ſchon die Tendenz des Arius, wenn er im Gegenſaz gegen die Identificirung des Vaters und Sohns auf die Unterſcheidung beider mit allem Nachdruck drang, eigentlich dahin ging, das Unendliche und Endliche im ſtrengſten Gegenſaz auseinander zu halten, ſo verfolgten die treuen Anhänger ſeiner Lehre dieſelbe Richtung. Bezeichnend iſt in

dieſer Hinſicht der dieſen eigentlichen Arianern in dem weitern Verlaufe des Streites gegebene Name der Anomöer. So werden ſie genannt, weil ſie den Unterſchied des Sohns vom Vater, ſeine Unähnlichkeit und weſentliche Verſchiedenheit auf jede Weiſe feſtzuſtellen ſuchten, was ihnen nur dadurch gelingen konnte, daß ſie die Idee des Abſoluten ausſchließlich nur für den Vater in Anſpruch nahmen. An der Spize dieſer ächt arianiſchen Partei ſtund der Cappadocier Aëtius [19]) mit ſeinem, ihn an dialectiſchem Scharfſinn noch übertreffenden, Schüler Eunomius. Das Intereſſe, das dieſe beiden, beſonders der leztere, hier für uns haben, beſteht hauptſächlich darin, daß die rein logiſche Conſequenz des arianiſchen Standpuncts ſich in ihnen in ihrer ſchroffſten Geſtalt herausſtellt [20]).

Der ſchwierigſte Punct der nicäniſchen Lehre war das Gezeugtſeyn des Sohnes neben dem Ungezeugtſeyn des Vaters, während doch ſonſt in allem andern die vollkommenſte Identität des Vaters und Sohns ſtattfinden ſollte. Der mit dem Begriffe des Gezeugtſeyns geſezte Unterſchied mußte zwar ſo weit feſtgehalten werden, um Vater und Sohn nicht ſabellianiſch zuſammenfallen zu laſſen, abgeſehen von dieſem Einen Puncte aber betrachtete man den Unterſchied zwiſchen Vater und Sohn als ein blos verſchwindendes Moment.

---

19) Gregor von Nyſſa c. Eunom. I. S. 294. (Opp. ed. Paris. 1638. T. II.) ſagt von Aëtius: *τινὰ συλλογισμῶν ἔφοδον ἐξ Ἀριστοτελικῶν ἀπηχημάτων παρατηρήσας ὀνόμαζος ἦν, τὸν πατέρα τῆς αἱρέσεως Ἄρειον τῇ καινότητι τῶν ἐφευρεθέντων ὑπερβαλλόμενος, μᾶλλον δὲ τῶν παῤ ἐκείνῳ τεθέντων τὴν ἀκολουθίαν κατανοήσας ἀγχίνης τις ἔδοξεν εἶναι καὶ τῶν κρυφίων εὑρετικός· τὸ κτιζὸν καὶ τὸ ἐξ ὄντων ἀνόμοιον εἶναι τῷ κτίσαντι καὶ τῷ παραγαγόντι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἀποφηνάμενος.*

20) Vgl. Lange, der Arianismus in ſeiner weitern Entwicklung, in Jlgen's Zeitſchr. für die hiſtor. Theol. V, 1. S. 26. f.

Die Arianer dagegen richteten gerade auf dieſen Punct, die ſchwächſte Seite des Syſtems, ihre nachdrücklichſten Angriffe, um den nie völlig aufzuhebenden Unterſchied mit der ganzen Schärfe ihrer Dialektik zu einem völlig unheilbaren Riß zu machen. Der ungezeugte und gezeugte Gott iſt daher das ſtehende Thema der arianiſchen Schriften. Unter dieſem Titel ſchrieb Aëtius eine Abhandlung, die in ihren 47 Argumenten, wie ſie uns Epiphanius erhalten hat [21]), immer wieder denſelben Hauptſaz darzuthun ſucht, daß es ebenſo undenkbar als irreligiös ſey, zu behaupten, daß daſſelbe Weſen ſowohl gezeugt, als ungezeugt ſey. Es giebt nichts Ermüdenderes, als dieſe dialektiſche Polemik mit ihrer orthodoxen Widerlegung, die um ſo wortreicher und abſchweifender iſt, je weniger auf das eigentliche Moment, auf das es dabei ankam, irgend eine genügende Antwort gegeben werden konnte. Es genügt, um dieſe Dialektik zu characteriſiren, einige der Säze des Aëtius anzuführen. Wenn es möglich iſt, argumentirt Aëtius (im erſten ſeiner Syllogiſmen), daß der ungezeugte Gott den gezeugten ungezeugt macht, und wenn jede Subſtanz ungezeugt iſt, ſo iſt in Anſehung der Unabhängigkeit kein Unterſchied der einen von der andern. Wie kann man nun ſagen, daß die Eine verändert werde, die Andere verändere, da man doch nicht annehmen kann, daß Gott aus einer nicht vorhandenen Materie ſein Daſeyn habe (d. h. das Cauſalitäts-Verhältniß zwiſchen Vater und Sohn wird aufgehoben, und es iſt nichts vorhanden, was ein ſolches Verhältniß begründen könnte)? — Wenn Gott das Seyn ſich nicht ſelbſt gegeben hat, nicht wegen einer Schwäche ſeiner Natur, ſondern weil er mehr iſt, als jedes Princip, wer kann zugeben, daß zwiſchen dem ſubſiſtirenden Weſen und dem, durch welches es ſubſiſtirt, kein Unterſchied des Weſens ſey, da eine ſolche Subſiſtenz das Entſtandenſeyn ausſchließt (3)?

21) Haer. LXXVII.

— Wenn Gott ohne Aufhören in seiner ungezeugten Natur fortbesteht, und ohne Aufhören das Erzeugte ein Erzeugtes ist, so ist es um das ὁμοούσιον und ὁμοιούσιον geschehen, da in dem Eigenthümlichen der beiden Naturen das Unvergleichbare des Wesens bleibt (4). — Wenn das Wesen Gottes unveränderlich und über das Entstandenseyn erhaben ist, so kann alles, was den Sohn betrifft, im bloßen Namen bestehen (10). — Wenn ein wahrhaft Erzeugtes im Ungezeugten ist, so ist es ein Erzeugtes, und nicht aus demjenigen, woraus es der Ungezeugte erzeugt hat (d. h. nicht aus dem Ungezeugten), denn eine erzeugte Natur kann nicht in einem ungezeugten Wesen seyn, weil dasselbe sowohl seyn als nicht seyn müßte, als Erzeugtes ist es nicht ungezeugt und als ungezeugt ist es nicht gezeugt, einen ungleichartigen Theil in Gott anzunehmen, ist eine blasphemische Verhöhnung Gottes (12). — Wie Aëtius in diesen und so vielen andern seiner Säze das Gezeugte und Ungezeugte in Ansehung des Seyns einander entgegensezt, so geht er vom Seyn auf das Wissen dieses Seyns, das Bewußtseyn, über, wenn er weiter so argumentirt: Wenn Gott als ungezeugte Natur existirt, so weiß der Allherrscher von sich nicht als einer erzeugten Natur, der Sohn aber, der als erzeugte Natur existirt, hat das Bewußtseyn dessen, was er ist, von sich, welche Lüge wäre nun das ὁμοούσιον, wenn der Eine sich als ungezeugt weiß, der Andere als gezeugt! (13). Es ist schon hieraus zu ersehen, wie das Hauptmoment dieser Syllogismen immer darin liegt, daß die Ungezeugtheit als das wesentlichste Attribut des göttlichen Wesens genommen wird, so daß es keine Betrachtungsweise des göttlichen Wesens geben kann, bei welcher man von der Ungezeugtheit Gottes abstrahiren könnte. Der Begriff der Ungezeugtheit macht daher den eigentlichen Nerv der arianischen Dialektik aus, aber ebendeswegen gingen die Arianer zu dem weitern Saze fort, daß die Ungezeugtheit die Substanz des göttlichen We-

ſens ſelbſt ſey, eine Behauptung, durch welche ſie ihre orthodoxen Gegner in vielfache Verlegenheit brachten, und ſie öfters zu der naiven Aeuſſerung veranlaßten, daß es weit beſſer gethan wäre, ſtatt von einem ungezeugten und gezeugten Gott zu reden, lieber nur bei der einfachen bibliſchen Unterſcheidung eines Vaters und Sohns ſtehen zu bleiben [22]). Auf jenen arianiſchen Saz beziehen ſich auch mehrere Argumente des Aëtius, wie z. B.: Wenn das Ungezeugte nicht das Weſen Gottes bedeutet, ſondern der jede Vergleichung ausſchlieſſende Name nur der menſchlichen Vorſtellung angehört, ſo müßte Gott denen, welche dieſe Vorſtellung haben, Dank wiſſen wegen der Vorſtellung des Ungezeugten, indem er das Ausgezeichnete dieſes Namens in ſeinem Weſen nicht hat. Und wenn das Ungezeugte nur ein von auſſen her Gott beigelegtes Prädicat iſt, ſo müßten die, welche Gott ſo prädiciren, beſſer ſeyn, als der von ihnen ſo Prädicirte, da ſie ihm einen ſeine Natur übertreffenden Namen beilegen (14. 15.). Wenn das Ungezeugte die Subſtanz bezeichnet, ſo bildet es den natürlichen Gegenſaz zu der Subſtanz des Erzeugten, bezeichnet aber das Ungezeugte nichts, ſo bezeichnet noch weit weniger das Erzeugte etwas, und man hat einen Gegenſaz, in welchem nichts ſich entgegengeſezt iſt [23]). (18.). Iſt der ungezeugte Gott an ſich die abſolute Subſtanz, ſo iſt es gegen alle Vernunft, die Vorſtellung des Entſtandenſeyns mit ihm zu verbinden (21.), aber aus demſelben Grunde kann auch die Ungezeugtheit nicht blos etwas Negatives, eine Beraubung (στέρησις), noch auch eine bloße Eigenſchaft (ἕξις) ſeyn. Wenn die Ungezeugtheit Gottes ein Merkmal der Beraubung iſt, und das Ungezeugte nichts wäre, wie könnte man vernünftiger Weiſe von dem Nicht-

22) Vgl. Athanaſ. Or. c. Ar. I, 34. Gregor von Nyſſa c. Eunom. I. S. 401.

23) *Μηδενὶ μηδὲν πῶς ἀντιδιαζαλεῖ;*

seyenden etwas, das nicht ist, hinwegnehmen (also eine Negation der Negation sezen), bedeutet sie aber ein Seyendes, wie kann man von dem Seyenden das, was es ist, von ihm selbst trennen (22.)? Wenn die Beraubungen Negationen von Eigenschaften sind, so ist die Ungezeugtheit Gottes entweder eine Beraubung von Eigenschaften, oder eine Eigenschaft der Beraubung. Wie kann aber, was nicht in Gott ist, als in Gott seyend mit ihm zusammengedacht werden? (23.). Ist aber das Ungezeugte eine Eigenschaft, so muß es eine gezeugte Substanz zu seiner Voraussezung haben, damit sie durch das Hinzukommen der Eigenschaft ungezeugt genannt werde. Wenn aber die gezeugte Substanz der ungezeugten theilhaftig wird, so wird sie durch den Verlust einer Eigenschaft der Ungezeugtheit beraubt, und die Substanz ist so erzeugt, das Ungezeugte aber eine Eigenschaft. Wenn sowohl das Ungezeugte als das Gezeugte eine Eigenschaft ist, so sind die Substanzen vor den Eigenschaften, die Eigenschaften aber gehen, wenn sie auch nach den Substanzen sind, an sich ihnen vor (24—27.).

Eben diese beiden Säze, die den Hauptinhalt der aëtianischen Argumente ausmachen, sind das Wesentliche der von Eunomius [24]) gegebenen Darstellung der arianischen Lehre. Wenn wir Gott ungezeugt nennen, sagt Eunomius [25]), so

24) Die Hauptschrift des Eunomius ist seine noch vorhandene Apologie, herausgegeben zuerst in Fabric. Bibl. gr. Vol. VIII. S. 260. Gegen sie gerichtet sind des Basilius fünf Bücher Adv. Eunom. (ob jedoch die beiden lezten auch von Basilius sind, wird bezweifelt). Da Eunomius dieser Schrift seine Apologie der Apologie entgegensezte, Basilius aber indeß gestorben war, so wurde Gregor von Nyssa dadurch veranlaßt, seine zwölf Bücher Adv. Eunom. zu schreiben. Vgl. Closs, Geschichte und Lehre des Eunomius. Kiel. 1833. Rupp, Gregor von Nyssa S. 134.

25) Apol. c. 8. f.

glauben wir ihn nicht durch einen, nur der menſchlichen Vorſtellung angehörenden, Namen zu verherrlichen, ſondern wir geben ihm der Wahrheit gemäß das allernothwendigſte, ihm gebührende Prädicat, indem wir ausſagen, daß er ſey, was er iſt. Das Vorgeſtellte hat das Seyn nur im Namen und ausgeſprochenen Wort, und hört mit dem Wortlaut, der es ausdrückt, wieder auf. Gott aber iſt, allem Geſagten und nicht Geſagten und allem Gewordenen gegenüber, und noch ehe das Seyende geworden iſt, ſchlechthin ungezeugt, und dieſe Ungezeugtheit iſt nicht blos etwas Negatives. Denn das Negative (die Beraubungen, στερήσεις) iſt Negation des Natürlichen und hat die poſitiven Eigenſchaften zur Vorausſezung. Für Gott aber gibt es keine Erzeugung, und die Erzeugung geht bei ihm nicht voran, ſo daß er durch die Negation derſelben ungezeugt erſt geworden wäre. Daß Gott je etwas verloren habe, und zwar etwas, was weſentlich zu ſeiner Natur gehört, wäre eine Behauptung, die jedem richtigen Begriff von Gott und ſeiner Vollkommenheit widerſtreitet. Kann nun aber das Ungezeugte nicht als Vorſtellung, noch als etwas Negatives, noch als Theil, da Gott keine Theile hat, noch als etwas in ſich Verſchiedenes, da er einfach und nicht zuſammengeſezt iſt, noch als etwas von Gott Verſchiedenes genommen werden, da er als der Eine und Alleinige ungezeugt iſt, ſo iſt er ſelbſt eine ungezeugte Subſtanz. Iſt er aber ungezeugt, ſo kann keine Erzeugung in ihm ſeyn, ſo daß er dem Erzeugten etwas von ſeiner Natur mittheilte, ſondern er muß ſich jeder Vermiſchung und Gemeinſchaft mit dem Erzeugten entziehen. Eine ſolche Mittheilung und Gemeinſchaft des Einen mit dem Andern könnte nur durch Trennung und Theilung, oder durch Vermiſchung ſtattfinden, aber ſowohl das Eine als das Andere führt auf etwas Ungereimtes, der Gottheit Unwürdiges. Nimmt man eine Trennung in Theile an, ſo kann Gott nicht mehr ungezeugt ſeyn, indem er ja durch die Trennung wird, was er

vorher noch nicht war. Soll aber das Eine mit dem Andern durch Vermischung identisch werden, so muß, da wo nichts Gemeinsames ist, auch keine Identität stattfindet, die Gemeinschaft sich auf die Substanz beziehen. Ist aber dieß, so gilt dasselbe auch vom Namen, und man hat nun die Wahl, entweder Beides zu läugnen, die Gemeinschaft der Substanz sowohl als des Namens, oder mit der Identität der Substanz auch die Identität des Namens zu behaupten. Fordert aber die Consequenz die Identität des Namens, so weigere man sich nicht, völlige Gleichheit anzunehmen, da sich nichts denken läßt, was dem Einen einen Vorzug vor dem Andern gebe. Daß Beide eine gemeinsame Substanz haben, und nur nach dem Unterschied der Zeit der eine der erste, der andere der zweite ist, kann man nicht sagen, da absolute Wesen in jeder Beziehung absolut seyn müssen, und auf das Wesen Gottes der Begriff der Zeit und der Zeitfolge keine Anwendung findet. Auch nichts Quantitatives kann in Gott seyn, da er von jeder Zusammensezung frei ist. Wenn aber nichts dergleichen ist, noch seyn kann, wie kann man sich ein Aehnlichkeitsverhältniß zwischen der ungezeugten und gezeugten Substanz denken, da die Aehnlichkeit oder Gemeinschaft der Substanz jeden Vorzug oder Unterschied ausschließt, und vollkommene Gleichheit bewirkt, so daß das Aehnliche auch ungezeugt seyn muß. Niemand kann aber den Sohn dem Vater gleich nennen, wenn doch der Herr ausdrücklich sagt, daß der Vater, der ihn gesandt, größer als er sey, oder wie kann man den einen Begriff mit dem andern verbinden, wenn jeder von beiden ihn in sich selbst zurückzieht, und keine Gemeinschaft mit dem andern zuläßt. Sezt man den Ungezeugten, so ist er nicht Sohn, sezt man den Sohn, so ist er nicht ungezeugt. In Ansehung des Sohns ist die wesentlichste Bestimmung, daß er seinem Wesen nach erzeugt ist, und sofern er erzeugt ist, nicht schon existirte, ehe er erzeugt wurde, seit er aber erzeugt ist, vor allem ist durch den Willen Gottes, des Va-

Wege zur Untersuchung der Sache, von welcher hier die Rede ist, gebe. Auf dem einen betrachte man die Substanzen selbst nach ihrem reinen Begriff, auf dem andern untersuche man ihre Thätigkeiten nach ihren Wirkungen und Werken, einen dritten gebe es nicht. Betrachte man die Substanzen, so stosse die höchste, über jede Abhängigkeit und Erzeugung unendlich erhabene, Substanz, die den ihr mit Liebe nahenden Geist für solche Gedanken bildet, so weit als möglich alles von sich, was sie mit etwas anderm zusammenbringt und die Folge hätte, daß man sich auch die Thätigkeit ebenso absolut denkt, wie die Substanz selbst. Steige man aber von dem Geschaffenen zu den Substanzen auf, so finde man den Sohn als Geschöpf des Ungezeugten, und den Paraklet als Geschöpf des Eingebornen, und wenn man sich nun an der Grösse des Eingeborenen eine Vorstellung von dem Unterschied der Wirkungen mache, so habe man den deutlichsten Beweis von der Verschiedenheit der Substanz, sofern, um von einem dritten nichts zu sagen, der aus eigener Macht die Welt Erschaffende durchaus verschieden ist von dem, der nur nach dem Willen des Vaters wirkt, und nichts von sich selbst zu thun versichert. Halte man es daher nicht für ungereimt, beiden Wesen alles dieß auf gleiche Weise zuzuschreiben, Substanz, Wirksamkeit, Macht, Namen, so hebe man den Unterschied des Namens und der Sache vollends auf und sage geradezu, es gebe zwei ungezeugte Wesen. Ist aber dieß offenbar gottlos, so verhülle man nicht durch den Namen der Aehnlichkeit, was allgemein als gottlos anerkannt werden muß. Absehend von der Aehnlichkeit des Wesens muß man nach dem richtigen Begriff dieses Verhältnisses die Ursache und das Princip von allem in den wahrhaft Einen und Alleinigen sezen und den Sohn dem Vater unterordnen, so jedoch, daß man sich die Art und Weise der den Sohn hervorbringenden Thätigkeit des Vaters nicht nach menschlicher Weise vorstellt. Aber auch für

eine Theilung oder Bewegung der Substanz darf man diese Thätigkeit nicht halten, und sich daher auch durch die Sophismen der Griechen nicht irreleiten lassen, welche wegen der Einheit der Thätigkeit der Substanz mit der Substanz selbst Gott und Welt gleich sezen. Man sollte bedenken, daß das Erschaffene, wenn es ein Ende hat, auch einen Anfang haben muß. Wie kann man also, wenn doch der Unterschied des Seyenden so klar vor Augen liegt, so blind gegen die Wahrheit seyn! Nach dem zuvor Gesagten kann man nicht, wenn man aus den Wirkungen auf die Wirksamkeit schließt, die Wirksamkeit der Substanz gleichsezen, da man weiß, daß die Substanz einfach, ohne Anfang und Ende ist, die Wirksamkeit aber einen Anfang hat. Wäre sie anfangslos, so würde auch das, was sie hervorgebracht hat, ohne Anfang und Ende seyn, da es unmöglich ist, daß wenn das Werk aufhört, nicht auch die wirkende Thätigkeit aufhört. Es ist doch gar zu urtheilslos, die wirkende Thätigkeit, als anfangslos und unendlich, der Substanz gleichzusezen, während doch keines der Werke ungezeugt und unendlich seyn kann. Es könnte daraus nur das Eine oder das Andere folgen, entweder daß die Thätigkeit Gottes nichts hervorbringt, oder das Werk ungezeugt ist. Ist beides gleich ungereimt, so bleibt als Wahrheit nur übrig, daß wenn die Werke einen Anfang haben, auch die sie hervorbringende Thätigkeit einen Anfang hat, und wenn sie aufhören, nicht ohne ein Ende ist. Man muß daher nicht der Ansicht derer Glauben schenken, welche die wirkende Thätigkeit der Substanz gleich sezen, sondern für die wahrste und Gottes würdigste Thätigkeit den göttlichen Willen halten, welcher ganz dazu hinreicht, daß alles ist und erhalten wird. Denn Gott hat nichts nöthig, damit das ist, was er will, und wie er es wollte, so ist es geworden. Hieraus ist zu erklären, wiefern der Sohn ein Bild Gottes ist. Die Aehnlichkeit, die zum Begriffe des Bildes gehört, weist nicht auf die Substanz zurück, sondern nur

auf die Thätigkeit, die auf ungezeugte Weiſe in dem Vorauswiſſen Gottes enthalten iſt, noch ehe der Erſtgeborene und das durch ihn Geſchaffene ins Daſeyn kam [26]). Denn wer ſollte nicht, wenn er den Eingebornen kennt, und alles, was durch ihn geſchaffen iſt, betrachtet, geſtehen, daß in ihm die ganze Macht des Vaters angeſchaut wird. Bild alſo nennen wir ihn, nicht um das Gezeugte dem Ungezeugten gleichzuſezen, ſondern den eingebornen und erſtgebornen Sohn dem Vater zur Seite zu ſtellen, ſo daß der Name des Sohns die Subſtanz bezeichnet, und der Name des Vaters die wirkende Thätigkeit des Erzeugers. Will man aber ſtreitſüchtig darauf beſtehen, daß der Name des Vaters die Subſtanz bedeutet, ſo gebe man den gleichen Namen auch dem Sohn, wenn man ihm zuvor auch die gleiche Subſtanz gegeben hat, oder vielmehr, man gebe beiden denſelben Namen, nenne den Vater Sohn und den Sohn Vater. Denn die Aehnlichkeit des Weſens nöthigt auch dieſelben Namen zu geben. Zulezt faßt Eunomius ſeine Lehre in folgende Säze zuſammen: Es iſt der Eine allein wahre Gott von allem, ungezeugt, anfangslos, nur ſich ſelbſt gleich (ἀσύγκριτος), erhaben über jede Urſache, die Urſache des Seyns alles Seyenden. Nicht durch Mittheilung an ein Anderes hat er das Seyende geſchaffen, nicht der Ordnung nach iſt er das Erſte, nicht auf relative Weiſe geht er allem vor, ſondern durch den abſoluten Vor-

---

26) c. 24.: ἃ πρὸς τὴν ἀσίαν φέροι ἂν ἡ εἰκὼν τὴν ὁμοιότητα, πρὸς δὲ τὴν ἐνέργειαν ἐναποκειμένην ἀγεννήτως τῇ προγνώσει καὶ πρὸ τῆς πρωτοτόκου συςάσεως, καὶ τῶν ἐν αὐτῷ κτισθέντων. Zuvor behauptet Eunomius, daß die ἐνέργεια nicht identiſch gedacht werden dürfe mit der ἀσία, hier nimmt er demnach doch eine ἀγεννήτως ſeyende ἐνέργεια an. Man muß daher dieſe immanente ἐνέργεια, die nur ideell in Gott iſt, nur ſofern ſie in der πρόγνωσις im Wiſſen Gottes iſt, von der actuellen unterſcheiden. Doch iſt nicht ganz klar, warum Eunomius über dieſe Unterſcheidung ſich nicht genauer erklärt.

zug des Wesens, der Macht und Herrschaft, hat er vor allem erzeugt und geschaffen den eingeborenen Gott, unsern Herrn Jesus Christus, durch welchen alles geworden ist, als das Bild und Siegel seiner eigenen Macht und Wirksamkeit, so daß er dem Wesen nach dem, der ihn erzeugt hat, ebenso wenig gleich zu sezen ist, als dem durch ihn gewordenen heiligen Geist. Er ist dem Wesen und Willen des Vaters untergeordnet, und weder ὁμοούσιος noch ὁμοιούσιος zu nennen, da das Eine eine Entstehung und Theilung der Substanz bedeutet, das Andere Gleichheit (ἰσότης, vollkommene Identität). Was er ohne Ende ist, ist er in Wahrheit zu nennen, ein Erzeugter, der dem Vater gehorchende Sohn, sein vollkommenster Diener bei der Schöpfung der Welt und der Realisirung des väterlichen Willens. Er ist nicht durch das ungezeugte Wesen Gottes, was unmöglich ist, sondern durch den Willen des Vaters erzeugt, indem er ihn so erzeugte, wie er ihn haben wollte. Er ist also ein γέννημα τῶ ἀγεννήτῳ, doch sezt Eunomius hinzu: οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων, κτίσμα τῶ ἀκτίστῳ, οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, ποίημα τῶ ἀποιήτῳ, οὐχ ὡς ἓν τῶν ποιημάτων [27]).

Es gibt keine andere Darstellung der arianischen Lehre, in welcher sich uns die wesentlichen Momente derselben sowohl für sich selbst, als auch in ihrem Zusammenhange mit der

---

27) Man hat von Eunomius auch noch eine Ἐκθεσις πίστεως, ein Glaubensbekenntniß, das er dem Kaiser Theodosius im J. 385 übergeben haben soll, Socr. V, 10. Soz. VII, 12. (vgl. Vales. zu Socr. a. a. O. Fabr. Bibl. gr. VIII. S. 253.). Der Vorwurf, daß es in zweideutigem Sinne abgefaßt sey (vgl. Baumg.-Crusius, Lehrb. der chr. Dogmengesch. S. 273.), ist nicht gegründet. Es enthält dieselbe Lehre, wie die Apologie, und die wesentlichen Bestimmungen derselben treten ebenso stark hervor. Von einer Aehnlichkeit des Sohns mit dem Vater, worin man allein das Zweideutige finden könnte, ist ja auch schon in der Apologie die Rede.

allgemeineren Anſicht, die dieſer Lehre zu Grunde liegt, ſo klar und beſtimmt zu erkennen geben. Es ſpricht ſich überall in der Schrift des Eunomius aus, wie ſehr er von der Wahrheit der arianiſchen Lehre überzeugt iſt, und in welcher inneren Verwandtſchaft das Princip derſelben mit ſeiner eigenen Denkweiſe ſteht. Die Abſolutheit der Gottes-Idee iſt der Standpunct, von welchem aus alle hier in Betracht kommenden Lehren aufgefaßt werden. Die Idee des Vaters fällt ſo ſehr mit der abſoluten Idee Gottes in eine Einheit zuſammen, daß dem Einen abſoluten Gott gegenüber auch der Sohn nur mit dem Moment der Endlichkeit gedacht werden kann, und der Gegenſaz des Endlichen und Unendlichen in ſeine ganze Weite auseinandergeht. Nur um ſo mehr aber ſtellt ſich uns in dieſer Darſtellung auch der Punct heraus, welcher uns den weſentlichen Mangel dieſer Lehre erkennen läßt. So ſtreng Vater und Sohn wie Unendliches und Endliches auseinander gehalten werden, und ſo ſehr daher der Geſichtspunct, aus welchem das Verhältniß des Sohns zum Vater betrachtet wird, nur die Idee der Unähnlichkeit iſt, ſo läßt doch auch Eunomius ſelbſt die Aehnlichkeit des Sohns mit dem Vater nicht ganz fallen. Der Sohn iſt das Bild des Vaters, das Bild und Siegel der göttlichen Macht und Wirkſamkeit, die göttliche Thätigkeit, die ihn hervorbrachte, hat ihren Grund in dem abſoluten Weſen Gottes, wenigſtens ſofern ſie, ehe noch der Sohn die Wirklichkeit des Daſeyns erhielt, Gegenſtand des göttlichen Vorauswiſſens war [28]). In ſeinem Glaubensbekenntniß ſpricht Eunomius von einer ganz ausgezeichneten und eigenthümlichen Aehnlichkeit des Sohns mit dem Vater, und er nennt ihn, wie in der Apologie, das Bild und Siegel der ganzen Wirkſamkeit und Macht des Allherrſchers [29]), das Siegel

28) Apol. c. 24.

29) Ἔκθ. πίσ. c. 2.: Τοῦτον ὁμολογοῦμεν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ μονογενῆ θεόν,

aller Werke, Gedanken und Rathschlüsse des Vaters. Worin diese Aehnlichkeit, in welcher allein der Grund liegen kann, warum auch der Sohn, wie der Vater, Gott genannt werden darf, eigentlich besteht, hat Eunomius nicht näher erklärt, in jedem Fall aber können wir sie nur darin finden, daß sich in dem Sohn vollkommener, als in irgend einem andern Geschöpf, der Wille Gottes realisirt und objectivirt hat. Dieses eigenthümliche, zwischen dem Vater und Sohn stattfindende, Causalitätsverhältniß macht die Aehnlichkeit des Sohns mit dem Vater aus, er steht wegen dieses Verhältnisses dem Vater ungleich näher, als irgend ein anderes Geschöpf. Diese Aehnlichkeit bezieht sich aber nur auf den Willen, nicht das Wesen Gottes, nur der Wille Gottes ist das Princip der Existenz des Sohns, weil der Sohn, wenn er unmittelbar aus dem Wesen Gottes erzeugt wäre, auch ebenso absolut oder ungezeugt seyn müßte, wie Gott seinem Wesen nach absolut ist. Nur im Willen, nicht im Wesen Gottes liegt also das Princip der Endlichkeit, das das Daseyn des Sohns, sofern er selbst nur ein Geschöpf ist, zu seiner Voraussezung hat, aber ebendamit wird der Gegensaz des Unendlichen und Endlichen nicht blos in das Verhältniß des Vaters und Sohns, sondern auch in Gott selbst gesezt. Das Wesen und der Wille Gottes verhalten sich zu einander wie Unendliches und Endliches, denn wäre der Wille Gottes ebenso unendlich und ungezeugt, wie das Wesen Gottes, mit dem absoluten Wesen Gottes wesentlich Eins, so würde auch der Wille Gottes nicht das Princip der Schöpfung

---

τῦτον ὅμοιον τῷ γεννήσαντι μόνον κατ' ἐξαίρετον ὁμοιότητα, καὶ τὴν ἰδιάζουσαν ἔννοιαν, οὐχ ὡς πατρὶ πατέρα, οὐ γάρ εἰσι δύο πατέρες, οὐδὲ ὡς υἱῷ υἱόν, οὐκ ὄντων δύο υἱῶν, οὐδὲ ὡς ἀγέννητον ἀγεννήτῳ, μόνος γάρ ἐστιν ἀγέννητος ὁ παντοκράτωρ, καὶ μόνος υἱὸς ὁ μονογενής, ἀλλ' ὡς υἱὸς πατρὶ, ὡς εἰκόνα καὶ ὡς σφραγῖδα πάσης τῆς τοῦ παντοκράτορος ἐνεργείας καὶ δυνάμεως, σφραγῖδα τῶν τοῦ πατρὸς ἔργων καὶ λόγων καὶ βουλευμάτων.

des Sohns ſeyn können, ohne daß dieſelben Conſequenzen entſtehen, wie bei der Weſens-Aehnlichkeit. Zwiſchen dem Weſen und Willen Gottes iſt daher eine große Kluft befeſtigt, Gott iſt ſeinem Weſen nach ein ganz anderer, als er ſeinem Willen nach iſt. Das Weſen Gottes iſt unendlich, der Wille aber auf das Endliche beſchränkt, und zwar nicht blos durch freie Willkür, ſondern die Nothwendigkeit der Sache ſelbſt, weil der Wille ohne ſeine endliche Beſchränkung auch kein ſchöpferiſcher ſeyn könnte. Es würde immer wieder derſelbe Dualismus (der δύο ἀγέννητα) entſtehen, welchen die Arianer mit Recht beſtritten, wenn der unendliche und ebendeswegen auch mit dem Weſen Gottes identiſche Wille ein weſentlich ähnliches Weſen erzeugen würde. Aber bleibt denn nicht auch ſo derſelbe Widerſpruch, wenn Gott zwar an ſich, ſeinem Weſen nach, unendlich, ſeinem Willen nach aber endlich iſt? Es entging dieſer bedenklichſte Punct im Lehrbegriff der Arianer dem Scharfblick der Gegner nicht, nur faßten ſie ihn nach ihrer Weiſe ſo auf, daß ſie ſagten, der Arianismus führe zum Manichäismus und ſey ſogar eine noch ſchlimmere Irrlehre. Wenn das Geſchaffene und Ungeſchaffene, ſagt Gregor von Nyſſa zur Widerlegung des Eunomius [30]), als zwei verſchiedene Principien in geradem Gegenſaz einander gegenüber geſtellt werden, ſo ſchleicht ſich der Manichäismus in die Kirche Gottes ein. Wenn das Geſchaffene gleiche Macht mit dem Ungeſchaffenen hat, ſo wird es, vermöge ſeiner verſchiedenen Natur, dem Andern, das anders beſchaffen iſt, ſich widerſezen, und ſo lange es nicht dem Einen oder dem Andern an Kraft fehlt, werden ſie in einem unverſöhnlichen Streit mit einander begriffen ſeyn. Natur und Wille müſſen nothwendig in einem entſprechenden Verhältniß zu einander ſtehen. Was in Anſehung der Natur unähnlich iſt, muß auch einen unähnlichen Willen haben,

30) Contra Eunom. I. S. 339. f.

So lange jedes der beiden Principien die Macht dazu hat, wird es auch nicht unterlassen, seinen Willen geltend zu machen, und wenn jedes so viel vermag, als es will, wird die Herrschaft zwischen zwei einander widerstrebenden Mächten unstet hin und her schwanken. Ist die Ungezeugtheit eine Substanz, und ebenso die Gezeugtheit eine Substanz, so müßten sie sich auch durch bestimmte Merkmale von einander unterscheiden. Kann nun der ungezeugte Gott nur gut, heilig, gerecht, unsichtbar, unsterblich, unveränderlich u. s. w. seyn, so muß vermöge des Gegensazes das Gezeugte die entgegengesezten Eigenschaften haben, sonst würde ja die Verschiedenheit der Naturen, die der Voraussezung nach seyn soll, nicht wirklich stattfinden. Ja, der neue Dualismus ist sogar schlimmer, als der manichäische, sofern Manes, nur um von dem Urheber des Guten alle Schuld des Bösen zu entfernen, ihm ein zweites böses Princip gegenüberstellte, die Arianer aber das seiner Natur nach sich feindlich zum Guten verhaltende Princip nicht blos hypostasiren, sondern aus dem guten Princip selbst entstehen lassen. Man kann nicht sagen, daß diese Einwendung eine bloße Consequenz der Gegner ist. Das Verhältniß des ungezeugten Vaters und des gezeugten Sohnes, wie es von Eunomius und den eigentlichen Arianern bestimmt wird, ist nichts anders als der abstracte Gegensaz des Unendlichen und Endlichen, jedes dieser beiden Principien steht in seinem reinen Fürsichseyn dem andern gegenüber, und es bleibt daher immer ein Dualismus, über welchen auf diesem Standpunct nicht hinwegzukommen ist. Er ist auch dadurch nicht aufgehoben, daß das Princip der Endlichkeit in den Willen Gottes gesezt wird, denn wenn auch diese Form des Dualismus eine vom Manichäismus verschiedene ist, so ist sie doch wesentlich dualistisch. Gott selbst hat das Endliche in sich und zwar nicht, um durch den Unterschied des Endlichen und Unendlichen die absolute Identität mit sich selbst zu vermitteln, sondern

das Endliche bleibt auch in Gott, was es an ſich iſt, es ſteht unvermittelt neben dem Unendlichen, und Natur und Wille verhalten ſich ſchlechthin zu einander, wie Unendliches und Endliches. Gott ſelbſt iſt mit dem Endlichen behaftet, und wenn er auch ſeinem ganzen Weſen nach unendlich iſt, ſo iſt er doch durch ſeinen Willen, der nie weſentlich iſt, was er ſelbſt ſeinem Weſen nach iſt, in die Sphäre der Endlichkeit herabgezogen, und endlichen Verhältniſſen unterworfen. In dieſer, in Gott ſelbſt geſetzten, ihm anhängenden, Endlichkeit liegt daher der Grund, daß Gott nicht von Anfang Vater iſt, ſondern erſt Vater wird. Auch dieß haben daher die Gegner mit Recht geltend gemacht, daß wenn Gott erſt Vater wird, die Zeugung des Sohns in die Zeit geſetzt und nach menſchlicher Weiſe vorgeſtellt wird, während doch der abſolute Gott nur als unabhängig von allen zeitlichen Verhältniſſen gedacht werden kann. Und wenn nun auch dieſes zeitliche Verhältniß ſich auf Gott nur ſofern er Vater iſt, nicht aber ſofern er der Ungezeugte iſt, beziehen ſoll, ſo begründet dieſe Unterſcheidung nur die weitere Einwendung, daß überhaupt eine ſolche Trennung zweier verſchiedener Seiten, wie die Ungezeugtheit und Vaterſchaft Gottes iſt, der Idee Gottes widerſtreitet. Dürfte man ſich vorſtellen, ſagt Gregor von Nyſſa, daß Gott zuerſt die Ungezeugtheit hat, darnach auch die Macht erhält, ſodann die Unvergänglichkeit, und hierauf weiter Vater wird, und hinwiederum gerecht und ewig, und ſo der Reihe nach zu allen ſeinen Eigenſchaften in einer gewiſſen Zeitfolge gelangt, dann wäre es nicht ungereimt, das Eine in Gott der Zeit nach vor das Andere zu ſetzen, und zu ſagen, er ſey zuvor ungezeugt geweſen und hierauf erſt Vater geworden. Wer ſich aber zur abſoluten Urſache alles Seyenden erhebt, wird auch alles, was man ſich der Frömmigkeit gemäß in Beziehung auf Gott vorſtellt, in einer und derſelben Idee zuſammenfaſſen, da die Prädicate des göttlichen Weſens nicht als etwas in ſich Unterſchiedenes

und Getrenntes und von der Zeitfolge Abhängiges gedacht werden können. Alles, was Gott beigelegt wird, muß auch der absoluten Idee seines Wesens entsprechen, und so wenig man sagen kann, Gott sey jemals nicht gut oder mächtig oder unvergänglich gewesen, ebenso gottlos wäre es, von seiner Vaterschaft zu behaupten, er habe sie nicht immer gehabt, sondern erst in der Folge erhalten. Ist er wahrhaft Vater, so ist er auch immer Vater [31]). So führt die Tendenz, von welcher der Arianismus ausgeht, um die Idee Gottes in ihrer reinen Absolutheit aufzufassen [32]), alles von Gott Unterschiedene, selbst den Sohn, dem absoluten Gott im strengsten Gegensaz gegenüber zu stellen, zulezt auf einen Gegensaz, welcher nur in Gott selbst gesezt werden kann, und das von dem absoluten Gott zwar wesentlich verschiedene, aber doch durch die Einheit desselben Begriffs mit ihm verbundene Princip der Endlichkeit hebt dieselbe Idee, um deren Feststellung es vor allem zu thun ist, die absolute Idee Gottes,

---

31) Contra Eunom. I. S. 416. 407. f.

32) Da die Arianer, um alles Endliche von der Idee Gottes auszuschließen, die Ungezeugtheit für das substanzielle Wesen Gottes selbst erklärten, so war es consequent, daß sie den Begriff der Substanz im eigentlichen Sinn nur von dem Vater, von dem Sohn und Geist nur uneigentlich gelten ließen. Nach Gregor von Nyssa c. Eunom. I. S. 369. sagte Eunomius: *μόνη κυρία καὶ ἀνωτάτω τοῦ πατρὸς ἡ οὐσία, ἄκυρος δὲ κατὰ τὸ ἀκόλουθον πάντως ἡ ἐφεξῆς, καὶ ἀκυροτέρα ἡ τρίτη.* — Sehr richtig hebt Gregor c. Eun. XII. S. 738. das von der Idee des Gegensazes ausgehende Verfahren hervor: *μὴ ἔκ τινος ὑπερκειμένης αἰτίας εἶναι τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας διδασκούσης, οὗτοι ἀγεννησίαν ὠνόμασαν τὸ τοιοῦτον νόημα, καὶ τὴν ἐκ πατρὸς τοῦ μονογενοῦς ὑπόστασιν τῷ τῆς γεννήσεως διασημαίνουσι ῥήματι· εἶτα συνθέντες τὰς δύο φωνὰς τὴν ἀγεννησίαν τε καὶ τὴν γέννησιν ἀντιφαστικῶς ἀλλήλαις ἐντεῦθεν τοὺς ἀνοήτους τῶν ἑπομένων αὐτοῖς παραπρόονται.*

wieder in ſich ſelbſt auf. Zwiſchen dem Weſen Gottes und dem Willen Gottes iſt derſelbe Gegenſaz, wie zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen, aber wie ſoll man ſich auch, abgeſehen von dieſem in Gott geſezten Gegenſaz, das Verhältniß des Willens zum Weſen denken, wenn der Wille in keinem innern immanenten Verhältniß zum Weſen Gottes ſteht, ſondern in ſeinem Unterſchiede von demſelben ſich auch nur äuſſerlich zu ihm verhalten kann? Was bleibt für das abſolute Weſen Gottes anders übrig, als der rein abſtracte Begriff einer leeren unterſchiedsloſen Einheit, aus welcher mit dem Willen Gottes, als dem Princip der Verwirklichung der göttlichen Macht, alle concrete Realität des göttlichen Lebens ſchlechthin ausgeſchieden iſt?

Unſtreitig enthält die von Eunomius gegebene Darſtellung der arianiſchen Lehre nichts, was nicht mit den ſchon von Arius ſelbſt gegebenen Beſtimmungen vollkommen zuſammenſtimmt, oder ſich wenigſtens von ſelbſt aus ihnen ergibt. Nur in Einem Puncte findet eine bemerkenswerthe Differenz ſtatt. Je mehr Arius den Sohn in die Claſſe der Geſchöpfe herabſezte, deſto mehr ſuchte er ihn auf der andern Seite dadurch zu heben, daß er eine Vergöttlichung des Menſchlichen annahm, und den Sohn, was er von Natur nicht ſeyn konnte, doch wenigſtens auf dem Wege des ſittlichen Strebens werden ließ. Ueber dieſe Idee findet ſich nicht nur bei Eunomius nichts, ſondern er ſcheint ihr ſogar geradezu zu widerſprechen, wenn er in ſeinem Glaubensbekenntniß ſagt: nicht durch ſeinen Gehorſam ſey es dem Sohn erſt zu Theil geworden, Sohn zu ſeyn oder Gott, ſondern weil er der Sohn war und als der Eingeborne gezeugt iſt, ſey er Gott geworden. Sollte der Sohn nicht in demſelben Sinne Gott ſeyn, wie der Vater, weil der abſolute Gott nur der ſchlechthin Eine ſeyn kann, ſo konnte man allerdings, wenn man von der hiſtoriſch gegebenen Perſon Chriſti ausging, je geringer man von dem Göttlichen in ihm dachte, um ſo mehr das Menſch-

liche heben, und ihn als Menschen erst auf dem Wege des freien, sittlichen Strebens zu göttlicher Würde gelangen lassen. Vom metaphysischen Standpunct aus aber mußte es als ein Sprung erscheinen, vom absoluten Gott unmittelbar zum bloßen Menschen herabzusteigen, die logische Unterscheidung forderte zunächst nur, dem ungeschaffenen, ungezeugten Gott den geschaffenen und gezeugten gegenüberzustellen, dem an sich Seyenden den erst Gewordenen, das Princip dieses Gewordenseyns mußte aber nicht gerade nur die sittliche Freiheit seyn, es lag weit näher, es in dem göttlichen Willen zu finden, sofern Gott, wenn er den Sohn erschaffen wollte, ihn zwar nur als ein endliches Geschöpf hervorbringen konnte, ihn aber doch als Geschöpf allen andern Geschöpfen an Würde und Macht absolut voranstellte. Dieser Standpunct mußte sich um so mehr empfehlen, da man dem von den Gegnern vertheidigten Lehrbegriff weit näher blieb, als dieß möglich gewesen wäre, wenn man die Idee des Arius von einer Vergöttlichung der menschlichen Natur weiter verfolgt hätte; ohne diese Idee war der Arianismus nichts anders, als das alte Subordinationssystem, nur mit dem Unterschied, daß das Verhältniß des Sohns zum Vater nicht durch das Wesen, sondern nur durch den Willen Gottes vermittelt seyn sollte. Wie demnach Eunomius von diesem Puncte her wieder zurücklenkte, so führte dagegen in anderer Beziehung ihn und Aëtius die Consequenz des arianischen Lehrbegriffs, wie es scheint, weit über Arius hinaus. Eunomius soll die Begreiflichkeit des göttlichen Wesens in einem Sinn behauptet haben, in welchem seine Behauptung mit der allgemein herrschenden Ansicht von der Unbegreiflichkeit Gottes sehr auffallend contrastirte. Gott selbst wisse, soll er gesagt haben, von seinem Wesen nicht mehr als wir, und sein Wesen sey ihm nicht mehr, uns aber weniger bekannt, sondern, was wir von demselben wissen, das wisse allerdings auch er, und hinwiederum, was er wisse, das finde sich auf die gleiche Weise auch in uns.

Selbst den kühnen Ausspruch soll Aëtius sich erlaubt haben: Ich kenne Gott so gut als mich selbst [33]). Es war auch dieß, die Frage über die Begreiflichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes, ein in dem damaligen Streit über das Trinitätsdogma vielfach besprochener Gegenstand, und Eunomius und seine Anhänger gaben durch ihren entschiedenen Widerspruch gegen ihre, auf die Schwäche der menschlichen Natur in Hinsicht der Erkenntniß des Uebersinnlichen sich berufenden, Gegner großen Anstoß. Wenn der Geist Mancher, erwiederte Eunomius solchen Gegnern, wegen schlechter Gesinnung so verfinstert sey, daß sie weder von dem, was vor ihren Füßen liege, noch von dem, was über ihrem Haupte sey, etwas zu erkennen vermögen, so folge daraus nicht, daß auch den übrigen Menschen die Erkenntniß des an sich Seyenden unerreichbar seyn müsse [34]). Er betrachtete es daher nur als Schuld des einzelnen Individuums, wenn es einer solchen Erkenntniß unfähig sey, an sich aber schrieb er der menschlichen Natur die Erkenntniß des Absoluten zu. Nach Gregor von Nyssa sagte er zur Begründung seiner Ansicht: Umsonst hätte sich der Herr eine Thüre genannt, wenn niemand da wäre, der zur Erkenntniß und Betrachtung des Vaters einginge, umsonst wäre er der Weg, wenn er denen, die zum Vater kommen wollen, dieses Kommen nicht erleichterte, wie wäre er ein Auge, wenn er die Menschen nicht erleuchtet, und das Auge der Seele nicht erhellt, damit sie ihn selbst und das Licht über ihnen erkennen [35])? Ist das Christen-

33) Sokrates H. E. IV, 7. Epiph. Haer. LXXVI. S. 989.

34) Gregor von Nyssa c. Eun. X. S. 670. (nach der von Neander II. S. 854. gegebenen Verbesserung dieser Stelle): So streitet er, sagt Gregor, πρὸς τοὺς ὁμολογοῦντας ἀσθενεῖν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν πρὸς τὴν τῶν ἀλήπτων περίνοιαν, καὶ τοιαῦτά τινα μεγαλαυχόμενος διεξέρχεται τὸ καθ' ἡμᾶς εὐτελίζων τούτοις τοῖς ῥήμασι.

35) Greg. a. a. O. S. 671.

thum, wollte er ohne Zweifel sagen, die höchste zur Erkenntniß Gottes führende Erkenntniß, so muß die Erkenntniß des Absoluten dem Menschen nicht nur möglich, sondern auch im Christenthum thatsächlich gegeben seyn. Deswegen wollte er denen, welche behaupten, daß die göttliche Natur und die Art und Weise der Zeugung unbekannt sey, nicht einmal den Christennamen zugestehen [36]). Für sich betrachtet mag allerdings die Behauptung des Eunomius befremdend erscheinen; sobald wir aber den Zusammenhang bedenken, in welchem sie, wie sich voraus erwarten läßt, mit seiner Trinitätslehre steht, verliert sie ihr Auffallendes. Was er damit sagen wollte, ist nichts anderes, als was von selbst in seiner Lehre von der Ungezeugtheit Gottes lag. Da er sie für das wesentlichste Attribut Gottes hielt, und sie für das substanzielle Wesen Gottes selbst erklärte, so galt ihm dieser Begriff selbst für die absolute Erkenntniß des wahren Wesens der Gottheit. Während seine Gegner Gott zwar auch für ungezeugt und den Sohn für gezeugt hielten, die Ungezeugtheit Gottes aber, um sie nicht wegen der Wesensgemeinschaft des Vaters und Sohns auch auf den Sohn übergehen lassen zu müssen, nur als eine der verschiedenen Bestimmungen betrachteten, unter welchen überhaupt das Wesen Gottes zu denken sey, und die Gezeugtheit des Sohnes mit seiner Ewigkeit in eine Vorstellung zusammenfließen ließen, deren Wahrheit sie nur durch die, alle unsere Begriffe übersteigende, Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens überhaupt rechtfertigen konnten, waren für Eunomius die beiden Begriffe der Ungezeugtheit und Gezeugtheit so adäquat und erschöpfend, daß ihm alles andere entweder eine bloße Folgerung aus diesen Grundbegriffen, oder eine ganz unwesentliche Bestimmung zu seyn schien [37]). Er-

36) Greg. a. a. O. S. 704.

37) Vgl. Gregor a. a. O. XII. S. 738.: *Οἱ σοφοὶ ἅτοι πολλὴν ἀβλεψίαν καὶ τῆς λογικῆς ἐπιστήμης ἀπειρίαν τῶν πολλῶν κατα-*

wägt man hier freilich noch, daß Arius vom Sohn ſelbſt geſagt hatte, er kenne den Vater nicht genau und vollkommen, ſo ſcheint eine Behauptung, wie die des Eunomius, ſich kaum mit den Principien des arianiſchen Lehrbegriffs vereinigen zu laſſen, und man weiß nicht, ob man das Richtigere und Conſequentere auf der Seite des Arius oder der des Eunomius annehmen ſoll [38]). Unſtreitig mußten doch

---

ψηφιζόμενοι αὐτοί τε εἰδέναι διαβεβαιῶνται ταύτην, καὶ οἷς ἂν ἐθέλωσι δύνασθαι τὴν περὶ τούτων ἐμποιῆσαι γνῶσιν, καὶ διὰ τοῦτο λέγουσι μηδὲν ἕτερον εἶναι τὴν θείαν φύσιν, πλὴν τὴν ἀγεννησίαν αὐτήν, καὶ ταύτην κυριωτάτην καὶ ἀνωτάτω προσαγορεύοντες ἅπαν τὸ μεγαλεῖον τῆς θεότητος τῇ φωνῇ ταύτῃ ἐγκατακλείσειν, ὡς ἐκ τούτου κατασκευάζεσθαι. Ἐπεὶ ἡ ἀγεννησία τὸ κυριώτατον τῆς οὐσίας ἐστὶ, καὶ τὰ λοιπὰ τῶν θεοπρεπῶν ὀνομάτων ταύτῃ συνήρτηται ἡ θεότης, ἡ δύναμις, ἡ ἀφθαρσία καὶ τὰ ἄλλα πάντα· — τοῦτο ἂν εἶναι τὴν κατάληψιν τῶν θείων μυστηρίων ὁρίζονται. Vgl. S. 743.: Οὕτω μικροπρεπῶς τε καὶ βρεφικῶς τοῖς ἀμηχάνοις ἐμματαίζοντες, οἷον τινὶ παλάμῃ παιδικῇ τὴν ἀπερινόητον τῆ θεῆ φύσιν ταῖς ὀλίγαις συλλαβαῖς τῆς ἀγεννησίας ἐναποκλείσοι, καὶ συναγορεύσει τῇ παρανοίᾳ, καὶ οἴονται τοσοῦτον καὶ τοιοῦτον εἶναι τὸ θεῖον, ὡς ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ δύνασθαι διὰ μιᾶς προσηγορίας ἐμπεριλήψεσθαι.

38) Welches Gewicht die Arianer ſelbſt auf dieſe Differenz zwiſchen Arius und Eunomius legten, ſehen wir aus dem zur Partei des Eunomius gehörenden arianiſchen Geſchichtſchreiber Philoſtorgius. Soſehr er dem Arius in Hinſicht ſeiner Lehre vom Sohn Gottes ſeinen Beifall ſchenkte, ſoſehr tadelte er an ihm die Ungereimtheit der Behauptung, daß man von Gott nichts wiſſe, ihn durchaus nicht begreifen und mit dem Geiſt erfaſſen könne, und daß Arius dieß nicht blos in Beziehung auf die Menſchen, was das geringere Uebel wäre, ſondern auch in Beziehung auf den eingebornen Sohn Gottes ſelbſt behaupte. In dieſem ungereimten Irrthum ſeyen damals auſſer Arius auch die meiſten andern befangen geweſen, denn auſſer Sekundus und Theonas und den Schülern des Märtyrers Lucian, Leontius und Antonius, und dem Euſebius von Nicomedien

die Arianer, da auch sie, was wir zu bezweifeln keine Ursache haben, den Sohn als den höchsten und unmittelbarsten Vermittler der göttlich geoffenbarten Wahrheit anerkannten, dem Sohn dieselbe Erkenntniß Gottes zuschreiben, die sie sich selbst zuschrieben und überhaupt für den Menschen möglich hielten. Auf der andern Seite blieb aber auch nicht minder gewiß, daß der Sohn, je tiefer er unter den Vater herabgesezt wurde, auch um so weniger eine vollkommene und adäquate Erkenntniß Gottes haben konnte. Allein dieselbe Unmöglichkeit mußte ja überhaupt bei allem endlichen Wissen von Gott stattfinden, und es dringt sich daher immer wieder die Frage auf, wie gleichwohl Eunomius die Erkenntniß Gottes in dem absoluten Sinne behaupten konnte, in welchem er dieß wirklich that. Es zeigt sich uns jedoch hier nur der Dualismus der arianischen Lehre und die Unhaltbarkeit derselben von einer neuen Seite. Hält man sich nur an den abstracten Gegensaz des Ungezeugten und Gezeugten, oder des Unendlichen und Endlichen, so ist allerdings nichts gewisser, als daß auch das endliche Wissen in einem inadäqua-

---

sey die übrige gottlose Schaar in diesen Irrthum verstrickt gewesen. Philost. H. E. II, 3. Vgl. X, 2., wo Philostorgius den Arius darüber tadelt, daß er von dem Gott des Alls gesagt habe, er sey vieltheilig und zusammengesezt, denn Gott werde ja nach Arius, nicht wie er an sich sey, begriffen, sondern nur soweit jeder nach dem Maaße seiner Kraft ihn zu begreifen vermöge, und er sage von ihm, er sey weder Substanz, noch Hypostase, noch sonst etwas dergleichen. Dasselbe habe aber auch die Synode zu Ariminum und die zu Constantinopel behauptet, indem sie erklärte, die Zeugung des Eingebornen sey allen schlechthin unbekannt, nur der Vater, der ihn zeugte, wisse sie. Eben diese Synode aber habe den Aetius verdammt. I, 2. macht Philostorgius auch dem Eusebius von Cäsarea den Irrthum zum Vorwurf, daß Gott unbekannt und unbegreiflich sey.

ten Verhältniß zum Abſoluten ſteht, und ſelbſt der Sohn in ſeiner Endlichkeit nicht fähig iſt, das abſolute Weſen des Vaters zu faſſen. Auf der andern Seite aber kommt nun in Betracht, daß gerade das Wiſſen es iſt, worin die Schranke, durch welche die abſtracte Betrachtung das Endliche vom Unendlichen trennt, von ſelbſt ſich aufhebt. Indem das Endliche, d. h. der endliche Geiſt, vom Unendlichen weiß, der Idee des Unendlichen ſich bewußt iſt, iſt eben dieſes Wiſſen die Erhebung des Endlichen über ſeine Endlichkeit zur Unendlichkeit ſeines wahren Weſens, und die Einheit des Endlichen und Unendlichen wird der weſentliche Inhalt des Selbſtbewußtſeyns des Geiſtes. Je mehr daher in der Beſtimmtheit des Begriffs, mit welcher die Arianer das Endliche und Unendliche unterſchieden, um auf dem Wege der Dialektik in das Gebiet der Metaphyſik einzudringen und zur Erkenntniß des Abſoluten zu gelangen, die Macht des ſubjectiven Bewußtſeyns hervortrat, und das Wiſſen des endlichen Geiſtes zum abſoluten Wiſſen ſich erhob, deſto mehr wurde dadurch eben das, was dieſe Dialektik mit aller Strenge feſtſtellen wollte, der abſtracte Gegenſaz des Endlichen und Unendlichen factiſch wieder aufgehoben, und als ein an ſich nichtiger und unmöglicher dargethan. In dem Ausſpruch des Eunomius, der Geiſt derer, die an den Herrn glauben, müſſe ſich über alles Sinnliche und Intelligible erheben und könne daher ſeiner Natur nach nicht einmal bei der Erzeugung des Sohnes ſtehen bleiben, er ſtrebe auch über dieſe hinaus, indem er in der Sehnſucht nach dem ewigen Leben das Erſte zu erreichen verlange [39]), iſt dieſer innere Widerſpruch der arianiſchen Lehre ſehr klar und unmittelbar ausgeſprochen. Der Geiſt ſoll alſo das Höchſte, das Abſolute, erfaſſen, und doch ſoll er zugleich das Erzeugte, das Creatürliche, das Endliche, zu welchem er ſelbſt gehört, durch eine unüber-

39) Gregor a. a. O. X. S. 674.

steigliche Kluft vom Absoluten trennen, er soll sich als das Endliche wissen, und doch über seine eigene Endlichkeit sich erheben. Wie kann dieser Widerspruch anders sich lösen, als durch die eine oder die andere der beiden Voraussezungen, daß entweder jene völlige Wesensverschiedenheit des Endlichen und Unendlichen nicht wirklich so besteht, wie behauptet wird, oder wenn sie besteht, ebendeswegen auch das Absolute für das Endliche und das endliche Wissen das schlechthin Transcendente und Verschlossene ist? Derselbe Widerspruch begegnet uns, nur in anderer Weise, in der orthodoxen Lehre. Denn wie stimmte die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens, die auf dieser Seite behauptet wurde, mit einer Trinitätslehre zusammen, deren Bestimmungen das unmittelbarste Wissen des Absoluten voraussezten?

Dialektisch kann man im Allgemeinen die Richtung der Arianer nennen, nur ist dabei nicht blos auf das Formelle der Dialektik zu sehen, und wir können in lezter Beziehung das dialektische Verfahren, durch das sich die Arianer von ihren Gegnern unterschieden, nur auf den Gegensaz der aristotelischen und platonischen Denkweise zurückführen. Die aristotelische Philosophie erscheint von Anfang an in einem feindlichen Verhältniß zu derjenigen Form der Trinitätslehre, welche mehr und mehr zur kirchlich rechtglaubigen ward [40]). Schon den Unitariern, mit welchen man in der Folge den Arius zusammenstellte, dem Artemon und Theodotus, wurden ihre aristotelischen Studien von einem ihrer ersten Gegner

40) Gegner der Philosophie überhaupt, wie Tertullian, urtheilten besonders ungünstig über die aristotelische Philosophie. Er sagt von dem Gnostiker Valentin (De praescr. haer. c. 7.): *sequitur Aristotelem, qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, versipellem, in sententiis coactam, in conjecturis duram, in argumentis operariam, contentione molestam etiam sibi ipsi, omnia tractantem, ne quid omnino tractaverit.*

zum beſondern Vorwurf gemacht [41]). Den Arianismus ſelbſt leiteten die alten Schriftſteller hauptſächlich auch aus der Vorliebe für die ariſtoteliſche Philoſophie ab [42]), und gerade bei denjenigen Arianern, welche ſich durch die conſequente Ausbildung des arianiſchen Lehrbegriffs am meiſten auszeichneten, wird ihre Beſchäftigung mit der ariſtoteliſchen Philoſophie ausdrücklich hervorgehoben, bei Aëtius [43]) und Eunomius [44]). Es wird uns demnach auch durch ausdrückliche

41) S. oben S. 277.

42) Epiphanius Haer. LXIX, 68. f. charakteriſirt die Arianer ſo: *προπηδῶσί τινας λέξεις ἑαυτοῖς ἀφευρίσκοντες οἱ σοφισταὶ, περὶ συλλογισμὰς ἐσχολακότες καὶ λογισμὰς ματαιοφροσύνης, ἄνθρωποι ὄντες, τὸν θεὸν συλλογίσασθαι πειρώμενοι.* Unmittelbar nachher werden dieſe Dialektiker von Epiphanius *οἱ νέοι Ἀριστοτελικοὶ* genannt: *ἐκεῖνοι* (von Ariſtoteles) *γὰρ ἀπεμάξαντο τὴν ἰοβολίαν καὶ κατέλιπον τῇ ἁγίᾳ πνεύματος τὸ ἄκακον καὶ τὸ πρᾶον – δεινότητι μᾶλλον ἑαυτὰς ἐκδεδώκασιν, ἐνδυσάμενοι Ἀριστέλην, καὶ τὰς ἄλλας τῇ κόσμῳ διαλεκτικὰς, ὧν καὶ τὰς καρπὰς μετῆσι, μηδένα καρπὸν δικαιοσύνης εἰδότες, μηδὲ πνεύματος καταξιωθέντες δωρεὰν ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς οἱ φιλόνεικοι.*

43) Ueber Aëtius vgl. die oben S. 361. aus Gregor von Nyſſa angeführte Stelle, Epiphan. Haer. LXXVI, 2. Sokrates H. E. II, 35. Der Letztere ſagt, Aëtius habe ſich an die ariſtoteliſchen Kategorien gehalten und an die *σοφίσματα ἐκ τῶν κατηγοριῶν, διὸ ὅτε νοῆσαι δεδύνηται, πῶς ἐστιν ἀγέννητος γέννησις, καὶ ὅπως τὸ γενόμενον συναΐδιόν ἐστι τῷ γεννήσαντι.*

44) Gregor von Nyſſa c. Eunom. I. S. 296.: *καθάπερ τῷ Ἀετίῳ πορισμὸς ἦν ἀσεβείας ἡ Ἀριστέλους κακοτεχνία, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τῷ κατηγορισμένῳ μαθητῇ κατὰ τὸ ἴσον τῷ διδασκάλῳ λιπαρῶς ἐμβιοτεύειν τῇ ἁπλότητι τῶν ἀπατηθέντων ὑπῆρξε.* Vgl. XII. S. 722.: *φιλοπόνως τὴν Ἀριστελικὴν τῶν ὄντων διαίρεσιν ἐπιθρυλλῶν τῷ ἡμετέρῳ λόγῳ ἐξοίσεται γένη καὶ εἴδη, καὶ διαφορὰς καὶ ἄτομα, καὶ πᾶσαν τὴν ἐν ταῖς κατηγορίαις τεχνολογίαν ἐπὶ διαβολῇ τῶν ἡμετέρων δογμάτων προεχειρίσατο.* S. 816.: *ὁ προστάτης αὐτῆ καὶ σύμμαχος τῶν δογμάτων Ἀριστέλης, ὃ τὴν δόξαν ἐν τοῖς ἐφεξῆς φησι τοῖς τῆς ἐπινοίας λόγοις συμφέρεσθαι.* Um zu

Zeugnisse der alten Schriftsteller bestätigt, was die Natur der Sache selbst lehrt, welche nahe Beziehung der Arianismus zur aristotelischen Philosophie hat. Was im allgemeinen den wesentlichsten Unterschied der aristotelischen und platonischen Denkweise ausmacht, findet auch auf die beiden Lehrbegriffe, die im arianischen Streit den Hauptgegensatz der streitenden Meinungen bilden, seine Anwendung 45). Denn was

beweisen, daß das Wort κύριος das Wesen des Eingebornen nicht seine Würde bezeichne, nehm Eunomius die Stelle 2 Cor. 3, 17.: ὁ δὲ κύριος πνεῦμα zu Hülfe, und argumentirte: εἰ γὰρ τὸ πνεῦμα ὕσία ἐστὶν, ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἔστιν, ὁ κύριος ἄρα πάντως οὐσίαν ἔσχηκεν. Auch darin sieht Gregorius nur ein Kunststück der aristotelischen Dialektik. Ὦ πῶς ἀναγαγώνιος ἡ τῆς ἐπιχειρήματος δύναμις! Πῶς ἐστιν ἐκδῦναι καὶ ἀναλῦσαι τὴν ἀμηχανὸν ταύτην τὴν ἀποδείξεων ἀνάγκην! — Ταῦτα τῆς Ἀριστοτελικῆς τεχνολογίας κατορθώματα· διὰ τοῦτο ἔλεεινοι μὲν ἡμεῖς κατὰ τὸν τῶν λόγων οἱ τῆς σοφίας ταύτης ἀμύητοι u. s. w. Contra Eunom. VI. S. 602. Auch Basilius Adv. Eun. I. opp. ed. Garn. Par. 1721. T. I. S. 214. hält dem Eunomius entgegen: ἡ τῶν Ἀριστοτέλους ἄντικρυς ἡμῖν καὶ Χρυσίππου συλλογισμῶν ἕδει χρῆναι τὸ μαθεῖν, ἢ ὁ ἀγέννητος ὁ γεγέννηται, ἤτε αὐτὸς ὑφ' ἑαυτοῦ ἤτε ὑφ' ἑτέρου u. s. w.

45) Auf die gerade entgegengesetzte Weise macht Baumgarten-Crusius (Lehrb. der D.G. S. 262.) den Arius zu einem Platoniker, und erklärt es für einen bloßen Vorwurf, daß er Aristoteliker gewesen sey. Wie ungegründet dieses Urtheil ist, ergibt sich aus der obigen Entwicklung. Ueber die Voraussezung, die dabei zu Grunde liegt, vgl. S. 352. Richtig erkennt Rupp (Gregor von Nyssa S. 135.) bei Eunomius die Abstractionsweise des Aristoteles, die, von dem Besondern aufsteigend, an dem Unterscheidenden vorzugsweise festhielt, und im Identischen schwach war, wenn aber Rupp zugleich die arianische Kategorie für den lezten Versuch des Gnosticismus hielt, sich in den christlichen Theologie Geltung zu verschaffen, weil das Eigenthümliche der Emanationslehre, durch Mittelwesen das Urprincip mit unserer Welt zu verbinden, und so eine Brücke

ist das Eigenthümliche der aristotelischen Philosophie anders, als die Bestimmtheit des Begriffs, die immanente Gegenwart des Bewußtseyns in der unmittelbaren Wirklichkeit, um nach den in ihr gegebenen Verhältnissen alles Einzelne in seinem wesentlichen Unterschied aufzufassen und zu bestimmen, und vom Einzelnen und Gegebenen aus das Ganze in seinem, durch die Natur der Sache selbst bestimmten, Zusammenhang zu begreifen? Das Begreifen ist hier die Hauptsache, um aber begreifen zu können, muß der Begriff das Gebiet des Objects, dessen er mächtig werden will, so genau als möglich abgrenzen, und mit der Schärfe des unterscheidenden und trennenden Verstandes gleichsam in alle Fugen der Dinge eindringen. Es ist das Subject, das sich auf diesem Standpunct mit der ganzen Energie seines Selbstbewußtseyns der Objectivität gegenüberstellt, um sie den Denkbestimmungen, die es durch die Reflexion auf sich selbst findet, unterzuordnen und durch die Macht des concreten Begriffs zu beherrschen. Eine solche Denkweise konnte daher auch in der Theologie kein Interesse haben, um nur die kirchlichen Dogmen gerade in der Form festzuhalten, welche der herrschenden Orthodoxie am besten zu entsprechen schien, Begriffe zusammenzudenken, die auf jedem andern Gebiete als dem metaphysisch-theologischen für völlig unvereinbar und in sich widersprechend gehalten werden mußten[46]). Sie

---

zu schlagen zwischen dem Schöpfer und Geschöpf, die nach der Ansicht der Katholiken durchaus verschieden gedacht werden, in den Ansichten des Arius vom Logos, als dem erhabensten Wesen nächst der Gottheit, uns unverhüllt erscheine, so ist dieß eine völlig verfehlte Ansicht.

46) „Οὐ τῇ σεμνότητι τῶν ὀνομάτων (nicht durch überschwängliche Prädicate, die nur im Interesse des frommen Glaubens auf Christus übergetragen werden) — περῶσθαι φαμεν τὸ τῆς εὐσεβείας μετήμον, τῇ δὲ τῶν ὀνομάτων ἀκριβείᾳ." Worte des Eunomius bei Gregor von Nyssa XI. S. 704.

konnte auch hier nur darauf ausgehen, zu unterscheiden und zu trennen, und zulezt, je mehr ihr dieses Verfahren gelang, mit aller Macht auseinander zu reiſſen, was dem denkenden Geiſte keinen in der Natur der Sache ſelbſt gegründeten Widerſtand entgegenſezen konnte [47]). Die logiſche Conſequenz des Begriffs mußte ihr auch hier als das höchſte Princip und Kriterium des objectiven Wiſſens gelten [48]). Was der

47) Das ὁρίζεσθαι τὴν διαφορὰν τοῖς πᾶσιν, wie es Eunomius ſelbſt in ſeiner Apologie (S. 281.) als Princip ſeiner theologiſchen Speculation angibt.

48) Kloſe, in der oben genannten Schrift, ſagt (S. 36.): Eunomius gehe davon aus, daß der menſchliche Verſtand keine wahre Erkenntniß gewähren könne, weil er nicht zu dem Weſen der Dinge komme, ſie nie erfaſſen könne, ſondern ſich nur mit dem beſchäftige, was auſſer dem Weſen der Dinge ſey, und zwar, indem er vergrößere oder verkleinere, aus den verſchiedenſten Dingen zuſammenſezte und durch die fremdartigſten Zuſammenſezungen ſeine Bilder hervorrufe. Ausdrücklich ſage Eunomius, was nur im Verſtande exiſtire, habe nur im Ausſpruche (προφορᾷ) ſeine Wirklichkeit, ſein Daſeyn, und gehe mit dem Ausſprechen unter, es bezeichne nichts Wirkliches, weil es nur den ſubjectiven Gedanken enthalte, dem keine Objectivität zukomme. Dieſe Auffaſſung des Standpuncts des Eunomius weicht von der oben entwickelten Anſicht bedeutend ab, und veranlaßt zu der Meinung, es habe ſich zwiſchen Eunomius und ſeinen Gegnern eigentlich um den Gegenſaz des Nominalismus und Realismus gehandelt. Allein dieſe Anſicht Kloſe's iſt in den von ihm angeführten Beweisſtellen nur theilweiſe begründet, und beruht in dem Hauptpunct auf einem Mißverſtändniß. Es iſt allerdings zwiſchen Eunomius und ſeinen Gegnern, Baſilius und Gregor von Nyſſa, von der Frage über die Subjectivität und Objectivität der menſchlichen Vorſtellungen und der Benennungen, mit welchen die Dinge bezeichnet werden, die Rede, Eunomius läugnet aber die Objectivität des menſchlichen Vorſtellens und Erkennens nicht. Um dieſe Streitfrage aus

aristotelischen Philosophie die concrete Bestimmtheit des immanenten Begriffs ist, ist der platonischen die unterschieds-

---

dem richtigen Gesichtspunct aufzufassen, muß man auf ihre Veranlassung zurückgehen. Sie liegt nämlich gleichfalls in der Ansicht des Eunomius von der Ungezeugtheit Gottes. Die Gegner des Eunomius sagten, wie Gregor von Nyssa c. Eun. XII. S. 763. den Streitpunct richtig angibt: τὸ τῆς ἀγεννησίας ὄνομα μὴ τὴν φύσιν ἐκδείκνυσθαι, ἀλλ' ἐξ ἐπινοίας ἐφαρμόζειν τῇ φύσει, δι' ἧς τὸ ἄνευ αἰτίας αὐτὸν (θεὸν) ὑφεςάναι σημαίνεται (die Ungezeugtheit sey die Vorstellung des voraussezungslosen Seyns Gottes). Τὸ δὲ παρ' αὐτῶν (den Arianern) κατασκευαζόμενον ἦν, αὐτῆς εἶναι τῆς οὐσίας ἐνδεικτικὴν τὴν φωνήν. Um die Behauptung, daß das Wort ἀγεννησία die Substanz Gottes bezeichne, weiter darzuthun, sagte Eunomius bei Gregor a. a. O. S. 760.: τὰ κατ' ἐπίνοιαν λεγόμενα ταῖς φωναῖς συνδιαλύεσθαι πέφυκεν, ὁ δὲ θεὸς καὶ σιωπώντων καὶ φθεγγομένων γεγονότων, καὶ πρὸ τοῦ γεγονέναι τὰ ὀνόματα, ἦν τε καὶ ἔστιν ἀγέννητος. Dieß läugneten, wie sich von selbst versteht, die Gegner des Eunomius nicht, aber ebendeswegen warfen sie ihm vor, daß er den eigentlichen Standpunct verrücke, und um seinen Begriff von der ἀγεννησία geltend machen zu können, ihnen einen Saz unterschiebe, welchen sie vernünftiger Weise nicht bestreiten können. Ὁ πᾶς αὐτῷ πόνος, sagt Gregor a. a. O. S. 763., εἰς τὸ ὑφεςάναι τὸν θεὸν ἀγεννήτως ἠσχόληται, ὅμοιον ὥσπερ ἂν εἴ τις σαφῶς περὶ τούτων ἤρετο, τίνα περὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἀγεννησίας ἔχει διάνοιαν, εἴτε ὡς ἐπινοουμένου πρὸς ἔνδειξιν τοῦ ἀνάρχως εἶναι τὸ πρῶτον αἴτιον, εἴτε καὶ ὡς αὐτῆς δηλωτικοῦ τῆς οὐσίας, ὁ δὲ μάλα σεμνῶς καὶ ἐπιςατικῶς ἀπεκρίνετο, τὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς τὸν θεὸν ποιητὴν εἶναι, μὴ ἀμφιβάλλειν. So bleibe Eunomius hier überhaupt nicht bei dem eigentlichen Gegenstand der Frage. Ἀγεννητόν φασι τὸν θεὸν εἶναι, τοῦτο καὶ ἡμεῖς συντιθέμεθα, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀγεννησίαν οὐσίαν, πρὸς τοῦτο παρ' ἡμῶν ἡ ἀντίρρησις. Ὄνομα γὰρ τοῦτο φαμὲν ἐνδεικτικὸν εἶναι τοῦ ἀγεννήτως τὸν θεὸν ὑφεςάναι, οὐ τὴν ἀγεννησίαν εἶναι θεόν. Ἐλέγχειν ἐπαγγέλλεται τὸν ἡμέτερον λόγον. Τίς οὖν ὁ ἔλεγχος; ὅτι πρὸ τῆς τῶν ἀνθρώπων συςάσεως ἦν, φησίν, ἀγέννητος. Τί τοῦτο πρὸς τὸ ζητούμενον, ὃ δεί-

lose Unbestimmtheit der über der concreten Wirklichkeit schwebenden Idee, jener Idee, die nie ein Herz zu der Wirklich-

---

ξειν ὅτος καταγγέλλεται, ταὐτὸν εἶναι τῷ ὑποκειμένῳ τὸ ὄνομα; οὐσίαν γὰρ εἶναι τὴν ἀγεννησίαν ὁρίζεται. Τίς οὖν ἡ τῶν ἐπηγγελμένων ἀπόδειξις τὸ δεῖξαι προϋφεςῶτα τῶν φωνῇ κεχρημένων; — Ἀλλὰ σεμνῶς ἡμῖν ἐν ταῖς περὶ τῆς ἐπινοίας διαςολαῖς αὐτὸ διακωμωδεῖ τῆς ἐπινοίας τὸ ὄνομα. Τῶν γὰρ ὅτω κατ' ἐπίνοιαν λεγομένων, φησὶ, τὰ μὲν κατὰ τὴν προφορὰν μόνον ἔχει τὴν ὑπαρξίν, ὡς τὰ μηδὲν σημαίνοντα, τὰ δὲ κατ' ἰδίαν διάνοιαν, καὶ τούτων τὰ μὲν κατ' αὔξησιν — τὰ δὲ κατὰ μείωσιν — τὰ δὲ κατὰ πρόσθεσιν — ἢ κατὰ σύνθεσιν u. s. w. So vieles sey also eine bloße Phantasie-Vorstellung, und man könne daher nie wissen, wenn man sich nur auf eine Vorstellung berufe, ob sie Realität habe oder nicht. Man sieht nicht, wohin der Streit auf diesem Wege führen sollte, da doch auch Eunomius zugeben mußte, die Vorstellung sey das Vermittelnde zwischen dem vorstellenden Subject und der Sache selbst. Deswegen kam es zulezt eigentlich darauf hinaus, daß Eunomius behauptete, die Namen, mit welchen die Dinge benannt werden, seyen von Gott unmittelbar gegeben und vor den Menschen vorhanden, Gregor dagegen erwiederte, sie seyen erst von den Menschen erfunden und auf die in ihnen thätige Vernunft zurückzuführen. Ἡμεῖς φαμεν, sagt Gregor S. 761., ἐφευρῆσθαι τοῖς οὖσι τὰ γνωριςικὰ τῶν ὄντων ὀνόματα διὰ τῆς ἀνθρωπίνης ἐννοίας, κἀκεῖνος ὑςέρους ὁμολογεῖ τὰς κεχρημένους τῷ λόγῳ τῆς θείας ἀναδειχθῆναι ζωῆς, εἶναι δὲ τὴν θείαν φύσιν ὡς νῦν τέ ἐστι καὶ ἀεὶ ἦ, ἀγεννήτως. Vgl. S. 801., wo Gregor von Eunomius sagt: ἅπας ὁ λόγος αὐτῷ ἄσχολός ἐστι πρὸς ταύτην τὴν σπουδὴν, δεῖξαι φιλονεικῶν ἀνθρωπικῶς τὸ θείον διαλεγόμενον καὶ τὰς σημαντικὰς τῶν πραγμάτων φωνὰς αὐτὸν τοῖς οὖσι τὸν τῶν πραγμάτων δημιουργὸν ἐφαρμόζοντα. Dagegen behauptet Gregor S. 761.: πᾶν ὄνομα τοῦ ἀνθρωπίνου λόγου μέρος ἐστὶ, oder, wie er sich S. 786. ausdrückt, Gott, der alles aus Nichts ins Seyn gebracht hat, δημιουργός ἐστι πραγμάτων ἐν ὑποςάσει θεωρουμένων, ἐκ ὀνομάτων ἀνυποςάτων. Ein weiteres Moment kann ich in dieser Controverse, wenigstens wie sie hier vorliegt, nicht finden, wohl aber

keit fassen kann, und sobald sie sich in sie herabgezogen sieht, sich immer wieder loszureissen und über sie aufzuschwingen sucht. Je ferner man aber der Wirklichkeit steht, desto mehr entschwinden auch die Unterschiede der Dinge, und man zieht sich immer wieder in die Voraussezung zurück, daß der Unterschied der Dinge überhaupt nur der Welt der Erscheinung angehöre, an sich aber, in der Einheit der Idee, jeder Unterschied aufgehoben sey. Es ist daher für das concrete Bewußtseyn des Subjects selbst die Idee immer nur das Jenseitige, Transcendente, Unerreichbare, und das Bewußtseyn sieht sich, so lange es nur dem Zuge der Idee folgt, aus sich selbst heraus versezt. Dieß ist der platonisirende Standpunct der alten Kirchenlehrer. Wie die Arianer auf den Unterschied drangen, so machten dagegen jene, wenn sie auch über die Realität des Unterschieds nicht hinwegsehen konnten, nur um so mehr das Interesse der Einheit geltend, und so schwer und unmöglich es auch seyn mochte, so divergirende und widerstreitende Bestimmungen, wie die kirchliche Lehre in sich begriff, in der Einheit des Begriffs zu vereinigen, sie wußten sich aus jeder logischen Verlegenheit immer wieder dadurch zu helfen, daß ihnen die Unendlichkeit der Idee über alle Bestrebungen des reflectirenden Verstandes, sie mit seinen endlichen Gedanken zu umfassen, weit hinauslag. Die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens, die Unfähigkeit der menschlichen Natur, das Absolute zu erreichen, die Incongruenz des concreten Bewußtseyns mit der Idee, mit Einem Worte, eine Ansicht von dem Verhältniß des Subjects zur

---

hätte sie, weiter verfolgt, zulezt dahin führen müssen, die Namen der Dinge, sofern sie, von Gott gegeben, in Gott sind, als die allgemeinen Begriffe, auch für das objectiv Reale zu halten, gegenüber den Vorstellungen, welche, sofern sie nur in die Sphäre des subjectiven Bewußtseyns fallen, bloße Namen sind.

objectiven Wahrheit, wie sie sich nur auf dem Standpunct des platonischen Idealismus ergeben kann, ist der nothwendige Hintergrund der orthodoxen Trinitätslehre [49]).

Zweites Kapitel.

Der nicänisch-athanasianische Lehrbegriff.

1. Nach der Entwicklung des Athanasius.

Den beiden Bestimmungen der arianischen Lehre, daß der Sohn erst geworden und aus Nichts geschaffen sey, stellt die nicänische ihre Homousie entgegen, welche beides in sich begreift, sowohl die Ewigkeit des Sohns, als auch sein Gezeugtseyn aus dem Wesen des Vaters. Diese Homousie festzustellen und nach allen Seiten gegen die Angriffe der Gegner zu vertheidigen, machte sich Athanasius zu der wesentlichsten Aufgabe wie seines Lebens überhaupt, so insbesondere auch seiner schriftstellerischen Thätigkeit. Die verschiedenen Argumente, in welchen er sie zu lösen suchte, zeugen unstreitig von einem nicht geringen Scharfsinn, und sie nehmen daher in der Entwicklungsgeschichte der Trinitätslehre eine sehr ausgezeichnete Stelle ein. Das dogmatische Bewußtseyn jener in diese Gegensätze gespaltenen Zeit ist in ihnen nach der einen seiner beiden Seiten aufs entschiedenste ausgesprochen. Der Begriff der Homousie, auf welchen sich alle jene Argumente beziehen, ist so sehr der wesentliche Inhalt des athanasianischen Lehrbegriffs, daß die andere Frage, in welchem Verhältniß die Gottheit des Sohns zu der absoluten Einheit Gottes des Vaters steht, gegen jene Hauptfrage zurücktritt. Ist nur einmal der Begriff der Homousie festge-

49) Wie oft erinnert Gregor von Nyssa in seiner Widerlegung des Eunomius an die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens. Man vgl. z. B. XII. S. 739. 746. 753.

stellt, so muß in demselben von selbst auch die Antwort auf jene andere Frage enthalten seyn.

Der zwar auf die verschiedenste Weise sich modificirenden, in der Hauptsache aber immer wieder auf dieselben Momente zurückgehenden, Argumentationsweise des Athanasius liegt als allgemeine Idee die Ansicht zu Grunde, daß der absolute Inhalt des christlichen Gottesbewußtseyns völlig verloren geht, sobald das Verhältniß des Sohnes zum Vater nicht als ein Verhältniß wesentlicher Gleichheit gedacht wird.

Geht man von der Idee des Absoluten aus, so ist es vor allem die absolute Idee Gottes des Vaters selbst, mit welcher die arianische Vorstellung von dem Verhältniß des Vaters und Sohns in Widerstreit kommt. Da die Homousie auf dem Begriffe der Zeugung beruht, so gehören hieher zunächst die Momente, durch welche Athanasius darzuthun sucht, daß nur die Zeugung, nicht aber die Schöpfung, der der Idee Gottes entsprechende Begriff sey. Es ist daher die Grundansicht des Athanasius, daß die Zeugung zur Natur Gottes selbst gehört, daß Gott der absolute Gott, welcher er der Idee seines Wesens nach seyn muß, nicht wäre, wenn er nicht von Ewigkeit den Sohn gezeugt hätte. Es ist, sagt Athanasius, die größte Gottlosigkeit gegen das Wesen des Vaters, vom Sohne (sofern sein Daseyn nicht in das Wesen, sondern nur in den Willen des Vaters gesezt wird) zu sagen, daß er auch nicht hätte seyn können, so hätte also auch was wesentlich zur Natur des Vaters gehört, nicht seyn können. Denn es ist eben so viel, wie wenn gesagt würde, der Vater hätte auch nicht gut seyn können. Wie der Vater seiner Natur nach immer gut ist, so muß er auch seiner Natur nach immer zeugend gewesen seyn [1]). Hat der

1) Or. c. Ar. III, 66. Darin liegt zugleich, daß, wenn Gott Vater eines Sohnes ist, er es nur von Ewigkeit seyn kann. Vgl. Or. c. Ar. I, 14.: Οὐ γὰρ ἀτελὴς οὐσία τοῦ πατρὸς ἦν ποτε,

Vater keine zeugende Natur, ist die göttliche Natur, wie die Arianer behaupten, unfruchtbar, für sich allein, gleich einem nicht leuchtenden Licht, oder einer trockenen Quelle, so kann man ihr auch keine schöpferische Thätigkeit zuschreiben. Denn wer kann das, was sich auf die Natur Gottes bezieht, aufheben, und dagegen das, was sich auf seinen Willen bezieht, als das Erste sezen? Hat Gott das, was ausser ihm ist und zuvor nicht war, durch seinen Willen aber ist, geschaffen, und ist er dadurch Schöpfer geworden, so muß er doch längst zuvor Vater eines aus seinem eigenem Wesen Erzeugten gewesen seyn. Dem Willen geht das Wesen voran. Ehe Gott etwas gewollt hat, muß er seinem Wesen nach Vater seines eigenen Logos geworden seyn. Der Logos ist das Erste, die Schöpfung das Zweite, weil sie durch den Logos geworden ist. Ist also Gott Schöpfer, so muß er zuvor den schöpferischen Logos aus seinem eigenen Wesen erzeugt haben, denn der Logos ist ja selbst der lebendige Wille des Vaters, seine wesentliche Thätigkeit, das wahrhafte Wort, in welchem alles sein Seyn und Bestehen hat. Wie die Ordnung und das Geordnete nicht vor dem Ordner seyn kann, so kann auch in Gott sein Schaffen nicht vor seinem Zeugen gewesen seyn [2]). Daß Athanasius in dem leztern Argument, wie auch sonst durchaus, den Logos, sofern er in Gott und ausser Gott ist, nicht unterscheidet, hat, wie in der Folge gezeigt werden wird, darin seinen Grund, daß ihm Logos und Sohn schlechthin identische Begriffe sind. Insofern konnte er den Arianern auch geradezu den Vorwurf machen, daß sie, indem sie ein einstiges Nichtseyn des Sohns annahmen, Gott zu einem vernunftlosen Wesen machen [3]). Der Sohn kann

ἵνα καὶ τὸ ἴδιον αὐτῆς ἐπισυμβαίνῃ ταύτῃ. — Θεῷ ἄἴδιον τὸ γέννημα, διὰ τὸ ἀεὶ τέλειον τῆς φύσεως.

2) Or. c. Ar. II, 2.

3) Or. c. Ar. I, 14.: Ἄλογίαν περὶ τὸν θεὸν εἰσάγοντες, μεγάλως ἀσεβοῦσι.

daher nur gleich ewig mit dem Vater ſeyn und ebendeswegen auch nur aus dem Weſen Gottes gezeugt. Wäre er nicht gezeugt, ſondern nur geſchaffen, wie die Arianer lehren, ſo läßt ſich überhaupt kein vernünftiger Grund ſeines Daſeyns denken. Soll er, wie die Arianer behaupten, als das vermittelnde Organ der Weltſchöpfung von dem Vater geſchaffen worden ſeyn, ſo hätte ja Gott durch denſelben Willen, durch welchen er nur den Sohn geſchaffen haben ſoll, ebenſo gut alles unmittelbar ſchaffen können [4]). Es hätte ſeiner nicht unwürdig ſeyn können, alle Geſchöpfe ſelbſt hervorzubringen [5]), hätte er aber wirklich den Sohn als Organ der Weltſchöpfung nöthig gehabt, ſo würde dieß einen die göttliche Vollkommenheit aufhebenden Mangel in Gott vorausſezen [6]). Alle ſolche unwürdige Vorſtellungen vom Weſen Gottes konnten nur dadurch entfernt werden, daß das Daſeyn des Sohnes nicht auf den Willen, ſondern das Weſen des Vaters bezogen, ebendamit alſo das Verhältniß des Vaters zum Sohn nicht als ein zufälliges und willkürliches, ſondern als ein immanentes, weſentliches und nothwendiges gedacht wurde. Auf der andern Seite konnte aber dieſer Gegenſaz zwiſchen Natur und Willen zu einer andern nicht minder unwürdigen Vorſtellung vom göttlichen Weſen führen. Die Arianer unterließen nicht, einzuwenden, wenn der Sohn nicht durch den Willen Gottes entſtanden iſt, ſo hat demnach Gott in Folge einer Nothwendigkeit und ohne ſeinen Willen einen Sohn erhalten. Athanaſius erwiedert, dem freien Willen ſtehe allerdings entgegen, was gegen den Willen ſey, aber über dieſem Gegenſaz ſtehe die Natur. Ein Haus baut man in Folge einer Willensberathung, einen Sohn zeugt man vermöge der Natur. Was durch Willensberathung geſchieht,

4) Or. c. Ar. II, 24.
5) A. a. O. c. 25.
6) Or. c. Ar. I, 26.

hat einen Anfang, und ist ausserhalb dessen, der es thut, der Sohn aber ist ein eigenes Erzeugniß des Wesens des Vaters, und nicht von aussen her, und es findet über ihn keine Willensberathung statt, damit man sich nicht über sich selbst zu berathen scheine. Wie der Sohn mehr ist als das Geschaffene, so steht das Natürliche über dem Willensact. Die Arianer, in menschlichen Gegensätzen befangen, vergessen, daß hier vom Sohn Gottes die Rede ist, und reden in Beziehung auf Gott von einer Nothwendigkeit und von demjenigen, was gegen den Willen ist. Man kann sie ebenso gut fragen, ob Gott mit seinem Willen oder nicht mit seinem Willen gut und barmherzig ist, ist er es mit seinem Willen, so hat er erst angefangen, es zu seyn, und es ist daher möglich, daß er nicht gut ist, da die Wahl und Entschließung des Willens sich auf die eine Seite ebenso, wie auf die andere neigen kann, und überhaupt eine Eigenschaft der vernünftigen Natur ist. Ist es nun aber ungereimt, von Gott zu sagen, daß er mit seinem Willen barmherzig und gut ist, so müssen auch sie sich die Folgerung gefallen lassen, daß er dennoch in Folge einer Nothwendigkeit und ohne seinen Willen gut ist. Aber wer ist es denn, der ihm die Nothwendigkeit auferlegt? Ist es nun ungereimt, von einer Nothwendigkeit in Beziehung auf Gott zu reden, und kann er daher nur von Natur gut seyn, so ist es der Wahrheit noch weit mehr gemäß, zu sagen, daß er von Natur und nicht in Folge eines Willensacts Vater des Sohns ist. Dasselbe, was die Arianer vom Sohn sagen, könnte man ja auch vom Vater sagen und fragen, ob er sich erst berathen und erst in Folge eines Willensacts ist, oder schon vor der Berathung. Das Eine ist so ungereimt, als das Andere. Sobald vom Logos die Rede ist, muß man auch wissen, daß der nicht durch einen Willensact seyende Gott nicht durch einen Willensact, sondern von Natur seinen Logos hat. Wie läßt sich auch nur denken, daß Gott sich erst berathschlagt, bedenkt,

entſchließt und beſtimmt, daß er nicht ohne ſeinen Logos und ſeine Weisheit iſt, ſondern ſie hat. Wer über etwas, was zu ſeinem Weſen gehört, ſich bedenkt, berathſchlagt über ſich ſelbſt [7]). Wie dieſe Argumente ſich auf den Begriff des Willens beziehen, ſofern er als das Princip der Exiſtenz des Sohns in das Weſen Gottes die Beſtimmung des Willkürlichen ſezt, ſo ſchien auf gleiche Weiſe das arianiſche ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, oder die Behauptung, daß das Seyn des Sohns erſt einen Anfang genommen habe, Gott dem Begriffe der Zeit zu unterwerfen, und etwas Zufälliges im Weſen Gottes vorauszuſezen. Um die Homouſie oder Ewigkeit des Sohns zu begründen, zeigt daher Athanaſius, zu welcher Gottloſigkeit jenes ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, und das οὐκ ἦν, πρὶν γεννηθῇ führt. Denn wenn der Logos nicht gleich ewig mit dem Vater iſt, ſo iſt die Trias nicht ewig, ſondern ſie war vorher eine Monas und wurde erſt nachher dadurch, daß etwas zu ihr hinzukam, zur Trias, und es bildete ſich ſo erſt allmälig mit der Zeit die Erkenntniß der Theologie. Und dann weiter, wenn der Sohn nicht das eigene Erzeugniß deß Weſens des Vaters iſt, ſondern aus Nichts entſtanden, ſo iſt die Trias aus Nichts entſtanden, und es war einmal keine Trias, ſondern eine Monas, und die Trias iſt das einemal unvollkommen, das anderemal vollkommen, unvollkommen, ehe der Sohn entſtanden iſt, vollkommen, wenn er entſtanden iſt, und das Entſtandene wird mit dem Schöpfer zuſammengezählt, und das, was einmal nicht war, dem, der immer iſt, als Gott gleichgeſtellt und gleich ihm geehrt, und was noch wichtiger iſt, man erhält ſo eine ſich ſelbſt unähnliche Trias, die aus fremden und verſchiedenartigen Naturen und Subſtanzen beſteht, womit nichts anders geſagt wird, als daß die Trias etwas erſt Gewordenes ſey. Was für eine Religion iſt dieß aber, welche

7) Or. c. Ar. III. 62. 63.

nicht einmal sich selbst gleich ist, die erst im Verlauf der Zeit sich vollendet und das einemal nicht so, das anderemal so ist? Ebenso gut kann noch etwas hinzukommen, und so ins Unendliche, wie sie erst durch Zusäze sich gebildet hat. Dieß schließt dann auch die gleiche Möglichkeit in sich, daß sie sich wieder vermindert, denn was erst hinzugekommen ist, kann auch wieder hinwegkommen. So ist jede Entwürdigung des Sohns auch eine Entwürdigung des Vaters. Ist jezt in der Trias die Theologie vollkommen [8]), und ist dieß die allein wahre Religion, das Rechte und Wahre, so muß es auch immer so seyn, damit nicht das Rechte und Wahre erst etwas Hinzugekommenes ist, und die Theologie erst durch Zusäze ihre Vollendung erhält. Es muß dieß daher von Ewigkeit seyn, und wenn sie nicht von Ewigkeit wäre, so könnte sie auch jezt nicht so seyn, sondern so, wie die Arianer meinen, daß sie von Anfang gewesen sey, so daß auch jezt keine Trias ist. In jedem Falle ist es keine christliche, sondern eine heidnische Vorstellung, eine erst gewordene Trias einzuführen und sie dem Gewordenen gleichzustellen. Nur bei dem Gewordenen kann eine Abnahme und Zunahme stattfinden. Der Glaube der Christen aber weiß nur von einer unwandelbaren, vollkommenen, ewig sich selbst gleichen, seligen Trias, und er sezt zu ihr nichts hinzu, noch kann er sich denken, daß ihr je etwas gefehlt habe [9]). Die christliche Idee der Dreieinigkeit wird demnach völlig aufgehoben, wenn die Dreieinigkeit nicht als ein absolutes Verhältniß Gottes zu sich selbst betrachtet wird. In der That kann auch nach der arianischen Lehre von einer wahren Drei-

8) *Νῦν ἐν τριάδι ἡ θεολογία τελεία ἐστί.* Die subjectiven Ausdrücke *θεολογία*, *θεοσέβεια*, gebraucht Athanasius objectiv, so daß sie das Wesen Gottes bezeichnen, wie es als Object der Theologie, der Religion, gedacht werden muß.

9) Or. c. Ar. I, 17. 18.

einigkeit nicht mehr die Rede ſeyn, da ſie ja nur aus dem Grunde, um die Abſolutheit des Vaters rein in ſich ſelbſt abzuſchlieſſen, den Sohn vom Weſen des Vaters völlig trennt. Die arianiſche Trinitätslehre hat keine objective, reale, ſondern nur eine ſubjective oder nominelle Bedeutung, indem es nur für etwas Willkürliches gehalten werden kann, den in die Reihe der Geſchöpfe geſezten Sohn dem Vater dadurch wieder gleichzuſtellen, daß der Name Gottes auf ihn übergetragen wird. Soll alſo Gott der wahrhaft Dreieinige ſeyn, ſo kann der Sohn nur gleich weſentlich und gleich ewig mit dem Vater ſeyn. Es erhellt hier von ſelbſt, in welchem innern Zuſammenhang die beiden Hauptſäze der arianiſchen Lehre, daß das Seyn des Sohns einen Anfang genommen hat, und daß der Sohn nicht aus dem Weſen des Vaters iſt, zu einander ſtehen. Wäre das Seyn des Sohns nicht anfangslos und wäre er demungeachtet gleichen Weſens mit dem Vater, ſo würde ja ein zeitliches Verhältniß in das Weſen Gottes ſelbſt geſezt. Mit dem Einen mußten daher die Arianer auch das Andere läugnen, ſo wie dagegen umgekehrt die Vertheidiger der nicäniſchen Lehre mit der Identität des Weſens auch die Ewigkeit des Sohns behaupten mußten. Schon dadurch iſt das Verhältniß des Vaters zum Sohn von dem Verhältniß Gottes zur Welt beſtimmt unterſchieden, gleichwohl beſtritten die Arianer die Ewigkeit des Sohns auch von dieſer Seite. Wenn Gott, ſagten ſie [10]), immer Schöpfer iſt, und das Vermögen, zu ſchaffen, nicht etwas erſt Hinzugekommenes iſt, ſind nun, weil Gott Schöpfer iſt, auch die Werke ewig, und darf man auch von dieſen nicht ſagen, daß ſie, ehe ſie entſtanden ſind, nicht waren? Die Antwort auf dieſe Einwendung lag von ſelbſt in dem von Athanaſius durchaus feſtgehaltenen Unterſchied zwiſchen dem Sohn und dem Geſchaffenen, vermöge deſſen das Geſchaffene auf-

10) Or. c. Ar. I, 29.

serhalb des Schaffenden, der Sohn aber das immanente Erzeugniß des Wesens ist. Aus der Ewigkeit des Sohns folgt daher keineswegs die Ewigkeit der Welt, denn es ist keine Nothwendigkeit, daß das Geschaffene immer ist, sondern es hängt von dem Willen des Schöpfers ab, zu schaffen, wann er will. Das Erzeugen aber ist nicht Sache des Willens, sondern eine immanente Eigenschaft des Wesens. Schöpfer kann einer heißen, auch wenn noch keine Werke vorhanden sind, Vater aber kann einer nicht genannt werden, wenn er keinen Sohn hat. Athanasius erinnert aber auch noch daran, daß das Geschaffene, obgleich Gott es immer schaffen konnte, seiner Natur nach nicht ewig seyn könne. Da es aus Nichts geschaffen ist, und nicht war, ehe es entstanden ist, wie kann es mit dem ewigen Gott gleich ewig seyn? Deßwegen hat Gott, mit Rücksicht auf das eigene Beste der Welt, dann erst alles geschaffen, als er sah, daß es auch fortbestehen könne. Ebenso hätte Gott seinen Logos schon gleich anfangs zur Zeit Adam's, Noah's, Mose's schicken können, er schickte ihn aber erst in der lezten Zeit, weil er sah, daß es so für die ganze Schöpfung gut sey. Mit dem Sohn aber verhält es sich anders. So ewig der Vater ist, so ewig muß auch seyn, was so wesentlich mit ihm Eins ist, wie sein Logos und seine Weisheit. Die Nichtexistenz der Geschöpfe entzieht dem Schöpfer nichts von seiner Vollkommenheit, indem er ja das Vermögen, zu schaffen, wann er will, hat, wenn aber das Erzeugte nicht immer mit dem Vater zusammen ist, so setzt dieß einen Mangel der Vollkommenheit seines Wesens voraus. Deßwegen sind die Geschöpfe, als Gott wollte, durch seinen Logos geschaffen worden, der Sohn aber ist ewig das immanente Erzeugniß des Wesens des Vaters. So vollkommen berechtigt jedoch Athanasius zu seyn scheint, die von den Arianern aus der Ewigkeit des Sohns gezogene Consequenz der Ewigkeit der Welt durch den Begriff der Homousie und den in ihr gesezten Un-

terſchied des Sohns von der Welt zurückzuweiſen, ſo wenig verbirgt ſich doch in ſeiner Widerlegung des arianiſchen Arguments die ſchwache Seite ſeines Lehrbegriffs. Wenn die Arianer, um die Ungezeugtheit des Vaters nicht auf den Sohn übergehen zu laſſen, den Sohn nicht aus dem Weſen, ſondern nur durch den Willen des Vaters erzeugt werden ließen, ebendadurch aber das Verhältniß des göttlichen Willens zum göttlichen Weſen ebenſo dualiſtiſch beſtimmten, wie das Verhältniß des Sohns zum Vater, ſo verfällt auch Athanaſius in dieſelbe dualiſtiſche Vorſtellungsweiſe. Der unmittelbare Dualismus zweier ungezeugter Weſen iſt zwar von beiden Theilen auf gleiche Weiſe beſeitigt, von den Arianern durch die Creatürlichkeit, von Athanaſius durch die Gezeugtheit des Sohns, aber der in dem abſtracten Gegenſaz des Endlichen und Unendlichen nicht minder enthaltene Dualismus tritt, wie bei den Arianern in dem Verhältniß des Sohns zum Vater, ſo bei Athanaſius in dem Verhältniß der Welt zu Gott hervor, und das Eine wie das Andere führt auf ein dualiſtiſches Verhältniß in der Gottheit ſelbſt zurück, den abſtracten Gegenſaz des göttlichen Willens zum Weſen Gottes. Um kein zeitliches Verhältniß in das Weſen Gottes ſelbſt zu ſezen, kann, nach Athanaſius, der mit dem Weſen des Vaters identiſche Sohn nur gleich ewig mit dem Vater ſeyn, aber ſteht denn nicht auch der Wille Gottes in einem nothwendigen immanenten Verhältniß zum Weſen Gottes, und wird nicht, wenn die Welt ebendarum vom Willen Gottes geſchaffen iſt, weil ſie zeitlichen Urſprungs iſt, und nur in einem äuſſern zufälligen Verhältniß zu Gott ſteht, das Zeitliche und Zufällige zu einer Beſtimmung des göttlichen Weſens ſelbſt gemacht? Die Welt iſt ein bloßes Accidens, und doch iſt ſie als ſolches durch eine unmittelbare göttliche Selbſtbeſtimmung geſezt, durch einen göttlichen Willensact, welcher demnach, wie die Welt ſelbſt, nur unter der Form der Zeit gedacht werden kann. Gott iſt ſomit erſt in

der Folge geworden, was er zuvor noch nicht war, Schöpfer der Welt. Sezt dieß nicht eine Unvollkommenheit im Wesen Gottes voraus, und wenn eine solche darum nicht stattfinden soll, weil ja Gott auch ohne das wirkliche Vorhandenseyn der Welt ideell als Weltschöpfer zu betrachten ist, kann dasselbe nicht auch von dem Vater-Verhältniß gesagt werden, sobald nur nicht auf dieselbe willkürliche Weise, wie von den Arianern geschah, der Wille Gottes von dem Wesen Gottes getrennt wird? Den spätern Vertheidigern der nicänisch-athanasianischen Lehre scheint dieser bedenkliche Punct ihres Systems nicht entgangen zu seyn. Wenigstens nimmt Gregorius von Nyssa bei der Widerlegung desselben Arguments [11]) nicht mehr die Unterscheidung zwischen dem Wesen und Willen Gottes zu Hülfe, sondern hebt dagegen um so mehr den Gegensaz des ausserzeitlichen ewigen Wesens Gottes und des zeitlichen endlichen Daseyns der geschaffenen Welt hervor. Die ungeschaffene vorzeitliche göttliche Natur ist über jeden Unterschied des Frühern und Spätern erhaben, und nichts, was von der Schöpfung gesagt wird, kann auf sie seine Anwendung finden. Die Schöpfung ist an die Zeitfolge gebunden und der Unterschied der Zeiten ist ihr Maaß, und wenn einer durch die ganze Reihenfolge des Geschaffenen hinaufsteigt zum Anfang des Gewordenen, so kann er seine Untersuchung nur durch die Grundlegung der Aeonen begrenzen. Das übercreatürliche Wesen aber schließt jeden Gedan-

11) Er faßt dasselbe c. Eunom. I. S. 360. so: ἀλλ' ἴσως ἐρεῖ τις τῶν ἐνιςαμένων τῷ λόγῳ, ὅτι καὶ ἡ κτίσις ὁμολογουμένην ἀρχὴν ἔχει, καὶ ἅτε συνεπινοεῖται τῇ ἀϊδιότητι τὸ δημιουργοῦν τὰ γενόμενα, ἅτε ἴσης διὰ τῆς ἰδίας ἀρχῆς τὸ ἀόριστον τῆς θείας ζωῆς, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρὸς ἐξεταζόμενος ὁ λόγος τὴν ἀτοπίαν ὑπέδειξεν· ὡς ἀκόλουθον εἶναι διὰ τοῦτο ἢ τὴν κτίσιν συναΐδιον τῷ θεῷ, ἢ καὶ τὸν υἱὸν μεταγενέςερον ἀφόβως λέγειν, ὁ γὰρ τοῦ διαστήματος λόγος ὁμοίως ὑποδείξει τὸ ἄτοπον, καὶ ἀπὸ τῆς κτίσεως ἐπὶ τὸν πεποιηκότα διαμετρούμενος.

ken an einen Unterſchied, jede Zeitfolge, jeden Fortſchritt von einem Anfang zu einem Ende aus, und jede Betrachtung zeigt nur ein unendliches unterſchiedsloſes Meer, in welchem ſich nichts darbietet, woran man ſich halten könnte, es giebt für daſſelbe kein Maaß, da es nicht in der Zeit, ſondern die Zeit aus ihm iſt [12]). Je ſtrenger aber auf dieſe Weiſe Gott und Welt oder das Ungeſchaffene und das Geſchaffene, wie Ewiges und Zeitliches, einander entgegengeſezt werden, deſto weniger kann die Abhängigkeit des Geſchaffenen von dem Ungeſchaffenen, oder des Endlichen vom Unendlichen, als eine erſt zeitlich beginnende gedacht werden. Der durch das Ewige geſezte Anfang der Weltſchöpfung würde ja das Ewige ſelbſt einer zeitlichen Beſtimmung, der Form der Zeit, unterwerfen. Es iſt daher bemerkenswerth, wie Gregorius gerade durch das Beſtreben, das Weſen Gottes unter den Geſichtspunct des abſoluten auſſerzeitlichen Seyns im ſtrengſten Sinne zu ſtellen, auf ein gleich ewiges Zuſammenſeyn der Welt mit Gott hingetrieben wird. Iſt die Welt zwar in ihrem Unterſchiede von Gott das zeitliche Seyn, kann aber gleichwohl kein beſtimmter Anfangspunct ihres Daſeyns fixirt werden, ohne daß in das auſſerzeitliche Weſen Gottes ſelbſt eine zeitliche Beſtimmung geſezt wird, ſo kann ihr zeitlicher Character nur darin beſtehen, daß ſie in ihrem ewigen Zuſammenſeyn mit Gott das in der Form der Zeit ſich entwickelnde endliche Seyn der Dinge iſt. Dieß iſt es daher auch allein, worauf alle Beſtimmungen zurückkommen, die Gregorius über das zeitliche Seyn der Welt zu geben weiß, wenn er ſagt, das ſey das Eigenthümliche der Schöpfung, daß ſich in ihr ein Unterſchied, eine beſtimmte Ordnung und Zeitfolge zu erkennen gebe [13]), jenes ſelige,

12) A. a. O. S. 360. f.

13) A. a. O. S. 360.: τῆς κτίσεως ἐν παραστάσει τινὶ διαστηματικῇ θεωρουμένης, πᾶσα χρονικὴ τάξις καὶ ἀκολουθία τῶν γεγονότων διὰ τῶν αἰώνων καταλαμβάνεται.

über alles Zeitliche hinausliegende, Leben habe nichts Unterscheidendes, nichts, wodurch es gemessen und bestimmt werde, in sich, alles Gewordene aber sey durch sein eigenes Maaß umschrieben und begrenzt, nach der Weisheit des Schöpfers, so daß alles Einzelne zur harmonischen Einheit des Ganzen verbunden sey. Wenn auch die Schwäche der menschlichen Gedanken den ganzen Inbegriff der Schöpfung nicht umfassen könne, so sey doch kein Zweifel, daß alles durch die Macht des Schöpfers bestimmt und begrenzt sey, während dagegen die alles umschreibende schöpferische Macht nichts Begrenzendes an sich habe, und für den an die Form der Zeit gebundenen menschlichen Geist ebendeswegen völlig transcendent und unerforschlich sey, weil sie alle zeitlichen Bestimmungen und endlichen Kategorien schlechthin von sich ausschliesse [14]). So betrachtet wird das Verhältniß Gottes und der Welt völlig analog mit dem Verhältniß des Vaters und Sohns, und es läßt sich kein Grund denken, warum, wenn die Zeugung des Sohns eine ewige seyn soll, nicht ebenso gut auch die Schöpfung der Welt als eine anfangslose soll gedacht werden können. Was Gregorius von Nyssa zur Bestimmung des Verhältnisses des Vaters und Sohns sagt, die göttliche Natur sey ungeschaffen, aber mit dem Unterschied,

14) A. a. O. S. 362.: *Ἔοικεν οἷόν τι μέτρον καὶ ὅρος τῆς τῶν ἀνθρωπίνων λογισμῶν κινήσεως καὶ ἐνεργείας ἡ αἰὼν, καὶ τὰ ἐντὸς τούτων εἶναι, τὰ δὲ ὑπερκείμενα τούτων ἄληπτα καὶ ἀνεπίβατα λογισμοῖς μένει, παντὸς τοῦ δυναμένου ὑπὸ καταλήψιν ἀνθρωπίνην ἐλθεῖν παθαρεύοντα. Ἐν οἷς γὰρ ἂν εἶδος, ἢ τόπος ἢ μέγεθος, ἢ τὸ ἐν τῷ χρόνῳ μέτρον, ἐδὲ ἄλλό τι τῶν καταληπτῶν ἐπινοεῖται, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἡ καταληπτικὴ τοῦ νοῦ δύναμις ζητοῦσά τινος περιδράξασθαι, τῆς αἰῶνος, καὶ τὴν ἐν τούτοις κτίσιν εἰς τὸ συγγενὲς ἑαυτῇ καὶ ὁμόφυλον συζητήσει, τῆς ἀλήπτου φύσεως πανταχόθεν ἀπολισθαίνουσα.* So transcendent ist demnach, ungeachtet der orthodoxen Bestimmungen der Trinitätslehre, das absolute Wesen Gottes für die menschliche Erkenntniß!

daß in ihr der Eine das Princip ſey, der Andere aber aus dem Princip auf ungetrennte Weiſe ſein Daſeyn habe, findet ganz ſeine Anwendung auf das Verhältniß Gottes und der Welt, wie es von Gregorius ſelbſt beſtimmt wird. Iſt Gott der Unendliche, ſo kann auch die Abhängigkeit der Welt von Gott nur eine unendliche ſeyn, die Welt iſt ſelbſt das Unendliche, mit der Beſtimmung der Endlichkeit, oder in der Form der Zeit das unendliche Seyn als ein unendlich getheiltes, oder das ewige Seyn als ein ewiges Werden. Wie die arianiſche Lehre den Sohn, wie die Welt, von Gott auf unendliche Weiſe trennt, durch den abſtracten Gegenſaz des Endlichen und Unendlichen, ſo kann dagegen auf dem Standpunct der nicäniſch-athanaſianiſchen Lehre das Verhältniß der Welt ſowohl als des Sohns zu Gott nur aus dem Geſichtspunct der Einheit des Endlichen und Unendlichen aufgefaßt werden. Soll das Abhängigkeitsverhältniß der Welt zu Gott nicht, wie dieß bei Athanaſius der Fall iſt, einzig nur in die abſolute Willkür Gottes geſezt werden, ſo treten die beiden Begriffe, der Sohn und die Welt, immer enger zuſammen; beide ſtehen auf gleiche Weiſe in einem immanenten Verhältniß zu Gott, und die Frage iſt daher nur, wie ſie in ihrer Einheit auch wieder auseinander gehalten werden können. Allein die Speculation jener Zeit war nicht im Stande, die Lehre von der Welt und der Weltſchöpfung in das dem Begriff der Sache entſprechende Verhältniß zu der Lehre von dem Sohn Gottes zu ſezen. Auf der einen Seite ſollte als feſtſtehende Lehre gelten, daß die Schöpfung einen Anfang genommen habe [15]), auf der andern führten doch die aufgeſtellten Beſtimmungen immer wieder von ſelbſt von dem zeitlichen Anfang der Welt auf ihr ewiges Zuſammenſeyn mit Gott zurück, und dieſelben Momente, auf welche

15) Gregor von Nyſſa c. Eun. I. S. 360.: ἡ κτίσις ὁμολογημένην ἀρχὴν ἔχει.

man das immanente Verhältniß des Sohnes zum Vater gründete, konnten so oft auch für das Verhältniß der Welt zu Gott geltend gemacht werden. Wie Athanasius die Homousie des Sohns aus der absoluten Güte und Vollkommenheit Gottes ableitet, so findet Gregorius von Nazianz den Grund, wodurch Gott bewogen wurde, die Welt hervorzubringen, in seiner Liebe, darin, daß seine absolute Güte sich nicht damit begnügen konnte, sich ewig selbst anzuschauen, sondern auch sich mittheilen und die Idee des Guten ausser sich realisiren mußte [16]). Wäre demnach Gott ohne dieses wesentliche Verhältniß zu dem Object seiner Güte nicht der wahrhaft absolute, so muß auch dieses Verhältniß der Welt zu Gott ein ebenso nothwendiges, an sich seyendes und ewiges seyn, wie in Beziehung auf den Sohn die Homousie.

Ein zweiter Gesichtspunct, aus welchem Athanasius das Verhältniß des Vaters und Sohns betrachtet, ist die absolute Idee des Sohns. Ist es mit der Idee Gottes an sich unvereinbar, daß er Vater eines Sohnes ist, der nicht von Ewigkeit aus dem Wesen des Vaters gezeugt, sondern nach der Lehre der Arianer nur geschaffen und erst entstanden ist, so findet derselbe Widerspruch in Beziehung auf den Sohn selbst statt. Die Lehre der Arianer hebt den absoluten Begriff des Sohns auf. Das Hauptargument, daß der Sohn als geschaffener Gott nicht wahrhaft Gott seyn könne, ist bei Athanasius in den schon entwickelten Argumenten enthalten, daß der Begriff des Geschaffenseyns überhaupt mit der Idee der Gottheit oder der Trinität schlechthin unvereinbar sey. Hierin liegt von selbst, daß die Gottheit des Sohns schlechthin geläugnet wird, wenn der Sohn nur insofern

16) Orat. XXXVIII. 9.: Ἐπεὶ ἐκ ἦρκει τῇ ἀγαθότητι τῦτο τὸ κινεῖσθαι μόνον τῇ ἑαυτῆς θεωρίᾳ, ἀλλ' ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὀδῶσαι, ὡς πλείονα εἶναι τὰ εὐεργετήμενα, τῦτο γὰρ ἦν τῆς ἄκρας ἀγαθότητος.

Gott ſeyn ſoll, ſofern er geſchaffen iſt. Das arianiſche ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ſezt den Sohn unmittelbar in die Claſſe der Geſchöpfe. Daß aber ein Weſen, das man für Gott hält, zugleich bloßes Geſchöpf ſey, widerſtreitet nicht blos dem chriſtlichen, ſondern dem allgemeinen Gottesbewußtſeyn [17]). Iſt aber, ſo betrachtet, wahrhafter Gott nur, wer an ſich oder von Natur Gott iſt, ſo kann auch das von Arius ſelbſt hervorgehobene Moment, daß Chriſtus, was er von Natur nicht war, auf dem Wege der ſittlichen Vervollkommnung geworden ſey, das Anſtöſſige des arianiſchen Gottesbegriffs nicht entfernen. Iſt der Sohn, ſagt Athanaſius, wie die Arianer lehren, nicht von Natur, ſondern nur durch Gnade Gott, ſo iſt er weder wahrer Gott, noch wahrer Sohn. Es iſt klar, daß er nicht von Anfang an den Namen des Sohns hatte, wenn er denſelben erſt zur Belohnung ſeines ſittlichen Fortſchreitens erhielt. Es bleibt nur übrig, daß er vorher überhaupt noch nicht exiſtirte, ſondern überhaupt ſeiner Natur nach nur Menſch iſt, und weiter nichts [18]). So wenig demnach, wer an ſich Menſch iſt, Gott ſeyn kann, ſo wenig kann die göttliche Würde des Sohns auf die Idee der ſittlichen Vollkommenheit gegründet werden. Die Gottheit des Sohns kann daher überhaupt nicht etwas erſt Gewordenes, ſondern nur das an ſich ſeyende Weſen des Sohnes ſeyn. Denſelben arianiſchen Begriff des Sohns als eines erſt gewordenen Gottes beſtreitet Athanaſius mit folgendem Argument: Wenn der Sohn aus Nichts iſt, und ehe er geworden iſt, noch nicht war, ſo kann er nur durch Mittheilung Sohn, Gott, Weisheit genannt worden ſeyn, wie es bei allem andern iſt, was durch Heiligung verherrlicht wird.

---

17) Or. c. Ar. I, 10.: Τίς γάρ ἐστιν ἀνθρώπων ἢ Ἕλλην ἢ βάρβαρος, ὅστις ὃν ὁμολογεῖ θεόν, τοῦτον τολμᾷ λέγειν εἶναι τῶν κτισμάτων, καὶ οὐκ ἦν πρὶν ποιηθῇ;

18) Or. c. Ar. I, 38.

Was ist aber das Princip der Mittheilung? Bei allem andern ist es der Geist, beim Sohn aber kann es der Geist nicht seyn, da nach der christlichen Lehre das Daseyn des Geistes zu seiner Voraussezung hat das Daseyn des Sohns. Es kann daher nur der Vater seyn. In welchem Verhältniß muß nun aber der Sohn zum Vater stehen? Ist er für den Vater etwas äusserlich Vorgestelltes, so hat er nicht Theil am Vater, sondern an demjenigen, was ausserhalb des Vaters ist, und er hat nicht die unmittelbar nächste Stelle nach dem Vater, sondern jenes Andere, und man kann nicht sagen, daß er der Sohn des Vaters ist, sondern Sohn und Gott heißt er nur durch die Theilnahme an jenem. Ist nun dieses äusserliche Verhältniß des Sohns zum Vater völlig undenkbar, so kann, schließt Athanasius, der Sohn nur aus dem Wesen des Vaters seyn [19]). Wahrer Gott ist der Sohn nur, wenn seine Gottheit identisch ist mit der Gottheit des Vaters. Sosehr die Arianer die Gottheit des Sohns unter die des Vaters herabsezten, indem sie den Sohn sogar den Geschöpfen gleichstellten, so sollte er gleichwohl, wie der Sohn der athanasianischen Vorstellung, der Weltschöpfer seyn. Auch hierin sah Athanasius nur einen neuen Widerspruch. Wie kann, entgegnet er den Arianern, der aus Nichts Geschaffene das Nichtseyende schaffen? Kann der Sohn, obgleich geschaffen, die Creatur schaffen, so muß man auch bei jeder Creatur voraussezen, daß sie schaffen kann. Gibt man aber dieß zu, wozu war denn der Logos nöthig, da das Untere von dem Obern geschaffen werden konnte, oder das Schöpfungswort Gottes gleich anfangs zu allem Gewordenen hätte dringen können? Allein es läßt sich jene Voraussezung gar nicht denken. Was geworden ist, kann kein schöpferisches Princip seyn. Alles ist durch den Logos geschaffen worden, was gewiß nicht geschehen wäre, wenn der Logos selbst zu

19) Or. c. Ar. I, 15.

den geſchaffenen Weſen gehörte. Auch die Engel können, da ſie ſelbſt geſchaffen ſind, nicht ſchaffen, obgleich Valentinus, Marcion, Baſilides die Engel zu Weltſchöpfern gemacht haben. Der chriſtliche Schöpfungsbegriff unterſcheidet ſich dadurch von dem heidniſchen, daß Gott nicht blos der künſtleriſche Bildner der Materie, ſondern durch die Vermittlung des Logos auch der Schöpfer der Materie iſt. Wenn aber Gott durch ſeinen Logos das Nichtſeyende ins Daſeyn ruft, ſo kann der Logos nicht ſelbſt zu dem aus dem Nichtſeyn ins Daſeyn Gerufenen gehören, ſonſt müßte man ja einen andern Logos vorausſezen, durch welchen jener ins Daſeyn gerufen worden iſt, denn durch den Logos iſt ja alles geſchaffen worden. Schafft aber Gott alles durch den Logos; ſo kann der Logos nicht ſelbſt zu dem Geſchaffenen gehören, ſondern er kann nur der Logos des ſchaffenden Gottes ſeyn. Denn wie könnte Gott durch den Logos ſchaffen, wenn der Logos nicht ſein Logos und ſeine Weisheit wäre, und wie könnte er ſein Logos und ſeine Weisheit ſeyn, wenn er nicht das aus ſeinem Weſen Erzeugte, ſondern ſelbſt auch aus Nichts geſchaffen wäre [20])? Da die Arianer, ungeachtet ſie den Logos durch einen ſo großen Unterſchied von Gott trennten, ihn doch zum Weltſchöpfer machten, ſo mußten ſie auch einen beſtimmten Grund dafür anzugeben wiſſen, daß ſie den Logos in eine Beziehung zur Welt ſezten, die an ſich in ſeinem Weſen nicht begründet war. Sagten ſie, wie ſchon erwähnt iſt [21]), die Dazwiſchenkunft des Logos ſey nothwendig geweſen, weil die Schöpfung die unmittelbare Einwirkung des abſoluten Gottes nicht hätte ertragen können, ſo hatte Athanaſius alles Recht, ihnen zu entgegnen, wie denn der Logos allein, wenn auch er nur geſchaffen ſey, und zu derſelben geſchaffenen Natur gehöre, welche die unmittelbare Einwir-

20) Or. c. Ar. II, 21. f.
21) S. oben S. 350.

tung Gottes in sich aufzunehmen nicht fähig sey, durch die ungeschaffene reine Natur Gottes habe ins Daseyn treten können? Entweder muß, was vom Logos gilt, auch von allem andern gelten, oder es gilt auch vom Logos nicht. Ebenso kann man sagen, wenn zwischen Gott und der geschaffenen Natur ein Vermittler nöthig ist, der Logos selbst aber geschaffen ist, so muß man immer wieder einen andern Vermittler voraussezen, und die Schöpfung selbst erscheint, da keiner von allen diesen Vermittlern eine wahrhaft vermittelnde Eigenschaft haben kann, als eine absolute Unmöglichkeit [22]). Daß der Logos, obgleich selbst geschaffen, dennoch die Welt geschaffen habe, suchten die Arianer auch dadurch zu rechtfertigen, daß sie das Vermögen, zu schaffen, als etwas Erlernbares betrachteten [23]). Athanasius weist diese Ansicht mit der Bemerkung zurück, daß das Vermögen, zu schaffen, so betrachtet, auch für Gott nur etwas Zufälliges wäre, es würde nicht als Eigenschaft der Natur, sondern nur als Sache der Kunst anzusehen seyn, daß Gott Weltschöpfer ist. Und wenn die Weisheit Gottes das Vermögen, zu schaffen, erst durch Lernen erworben hat, wie kann eine Weisheit, die des Unterrichts bedarf, die absolute Weisheit seyn? Sie wäre keine substanzielle Weisheit, sondern hätte durch allmälige Ausbildung den Namen der Weisheit erhalten, und würde nur solange Weisheit seyn, als sie das Gelernte bewahrt. Denn was einer nicht von Natur hat, sondern erst durch Lernen sich erworben hat, kann er einmal auch wieder verlieren, eine solche Vorstellung vom göttlichen Logos aber ist nicht christlich, sondern heidnisch [24]). Es ist an sich schon

22) Or. c. Ar. II, 24.

23) *Παρὰ διδασκάλου καὶ τεχνίτου μεμάθηκε τὸ δημιουργεῖν, καὶ ὅτως ὑπηρέτησε τῷ διδάξαντι θεῷ* soll der Arianer Asterius gesagt haben, Athanas. Or. c. Ar. II, 28.

24) Or. c. Ar. II, 28. f.

eine ganz unhaltbare Vorſtellung, daß der Sohn, obgleich er von Natur nicht Gott iſt, Weltſchöpfer ſeyn ſoll, aber es ſind auch in der Vorausſezung, daß er nur für den Zweck der Weltſchöpfung Weltſchöpfer geworden ſey, wieder Behauptungen enthalten, welche ſich mit dem Begriffe des Sohns nicht vereinigen laſſen. Iſt der Sohn geſchaffen, um dasjenige, was nach ihm exiſtirt, hervorzubringen, und iſt gleichwohl der Vater, auch nachdem der Sohn geſchaffen iſt, ſchöpferiſch thätig, ſo iſt es überflüſſig, daß der Sohn geſchaffen wurde, und wenn der Sohn bloßes Werkzeug, bloßes Mittel für einen nicht in ihm ſelbſt liegenden Zweck iſt, ſo wird dadurch die Selbſtſtändigkeit ſeines Weſens aufgehoben. Nicht wir ſind um des Sohnes willen, ſondern der Sohn iſt um unſerer willen geſchaffen, und hat alſo eigentlich uns ſein Daſeyn zu verdanken. Wir ſind geſchaffen, um zu ſeyn, der Logos Gottes aber iſt nicht, um zu ſeyn, ſondern um unſerer willen, als bloßes Werkzeug, geſchaffen. Er iſt um unſerer willen geworden, und iſt ebendeswegen auch nicht vor uns bei Gott. Nicht ſo, daß er den Logos ſchon in ſich hatte, faßte Gott den Entſchluß, uns zu ſchaffen, ſondern ſo, daß er uns in ſich hatte, faßte er den Entſchluß in Anſehung ſeines Logos, und man weiß daher ſogar nicht, ob Gott eigentlich den Sohn wollte. Nicht er iſt der unmittelbare Gegenſtand des ſchaffenden göttlichen Willens, ſondern wir ſind es, da er ihn um unſerer willen ſchuf. Erſt nach uns hatte er die Idee des Sohns, und der als bloßes Werkzeug Geſchaffene iſt nach der Erſchaffung deſſen, was der Zweck war, für welchen er geſchaffen wurde, überflüſſig. Iſt der Sohn nur um unſerer willen geſchaffen, ſo läßt ſich nicht begreifen, warum ihn Gott gleichwohl Sohn und Erben nannte, er hätte vielmehr uns, um deren willen er ihn ſchuf, Söhne nennen ſollen. Der Sohn kann nicht abſolut vor allem andern ſeyn, wenn er nur für den Zweck, um alles andere zu ſchaffen, geſchaffen worden iſt, er iſt erſt

nach den Werken, da er, als er geschaffen wurde, die Werke schon zur Voraussezung seines Daseyns hatte [25]).

Alle diese aus der arianischen Lehre gezogene Folgerungen führen indirect immer wieder auf den Hauptsaz der athanasianischen Lehre zurück, daß der Sohn die absolute Idee seines Seyns in sich selbst hat. Absolut kann er aber nur seyn, wenn er ebenso absolut ist, wie der Vater selbst, d. h. wesentlich Eins mit dem Vater, so daß der Vater selbst ohne den Sohn nicht gedacht werden kann. Dieses absolute Verhältniß des Sohns zum Vater bezeichnet Athanasius durch das von ihm so oft gebrauchte Bild des Lichts und Lichtabglanzes. Ist der Sohn, sofern er Eines Wesens mit dem Vater, aus dem Wesen des Vaters gezeugt ist, der Lichtabglanz des Vaters, so kann man, so wenig man nach einer Ursache des Seyns des Vaters fragen kann, ebenso wenig nach einer Ursache seines Lichtabglanzes fragen [26]). Nur unter dieser Voraussezung eines mit dem Seyn des Vaters gleich absoluten Seyns des Sohns läßt sich erklären, warum der Sohn, wie es der Begriff des Trinitätsverhältnisses mit sich bringt, mit dem Vater zusammengenannt wird. Wäre der Sohn geschaffen, welche Gemeinschaft würde ein Geschöpf mit dem Schöpfer haben, oder für welchen Zweck könnte ein Geschöpf mit dem Schöpfer gleichgestellt werden? Geschieht es, um uns mit der Gottheit zu vereinigen, wozu ist ein Geschöpf nöthig? Geschieht es, damit wir mit dem Sohn, sofern er geschaffen ist, verbunden werden, so ist es überflüssig, daß bei der Taufe auch der Name des Sohns genannt wird, da Gott, so gut er ihn zum Sohn gemacht hat, ebenso gut auch uns zu Söhnen machen kann. Ist der Sohn, als Geschöpf, gleicher Natur mit allen andern Geschöpfen, so kann er den Geschöpfen keine Hülfe gewähren,

25) Or. c. Ar. II, 30. 50.
26) Or. c. Ar. II, 53.

da alle Geſchöpfe auf gleiche Weiſe der göttlichen Gnade bedürfen [27]).

Es hängt dieß ſchon mit einer weitern Claſſe von Argumenten zuſammen, in deren Entwicklung der ſpeculative Scharfſinn des Athanaſius noch ganz beſonders hervorleuchtet. Wie Athanaſius die Homouſie des Sohns mit dem Vater durch die abſolute Idee des Vaters ſowohl als des Sohns zu begründen ſuchte, ſo machte er überhaupt den abſoluten Inhalt des religiöſen, und insbeſondere des chriſtlich-religiöſen, Bewußtſeyns geltend, um jede Vorſtellung, welche den Sohn in ein anderes Verhältniß, als das der weſentlichen Einheit mit dem Vater, ſezt, als eine durch ihren innern Widerſpruch ſich ſelbſt aufhebende darzuſtellen. Schon das religiöſe Bewußtſeyn der Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen weist auf eine abſolute Idee zurück, die die nothwendige Vorausſezung alles Endlichen iſt. Damit die geſchaffenen Weſen nicht blos exiſtiren, ſondern auch gut und ſchön exiſtiren, ließ Gott, ſagt Athanaſius, ſeine Weisheit in die Geſchöpfe herabſteigen, um das Bild ihres Weſens allem und jedem aufzudrücken, und ſie in der in ihnen ſich reflectirenden Weisheit Gottes würdig erſcheinen zu laſſen [28]). Der Sohn verhält ſich daher zu dem Geſchaffenen, wie die Idee zu der Wirklichkeit; wie die Wirklichkeit das nothwendige abſolute Princip ihres Seyns nur in der Idee hat, ſo iſt der Sohn das abſolute Princip alles Geſchaffenen, die nothwendige Vorausſezung alles Endlichen. Wie unſer Logos ein Bild des Logos iſt, der der Sohn Gottes iſt, ſo iſt die Weisheit in uns ein Bild der mit dem Logos

27) Or. c. Ar. II, 41.

28) Or. c. Ar. II, 78.: *ηὐδόκησεν ὁ θεὸς, συγκαταβῆναι τὴν ἑαυτῆ σοφίαν τοῖς κτίσμασιν, ὥστε τύπον τινὰ καὶ φαντασίαν εἰκόνος αὐτῆς ἐν πᾶσί τε κοινῇ καὶ ἑκάστῳ ἐνθεῖναι, ἵνα καὶ συφὰ τὰ γενόμενα καὶ ἄξια τῷ θεῷ ἔργα δείκνυται.*

identischen Weisheit, und nur sofern wir die Weisheit in uns als das Princip des Wissens und des Bewußtseyns in uns haben, sind wir fähig, die weltschöpferische Weisheit, durch die wir den Vater zu erkennen vermögen, in uns aufzunehmen [29]). Athanasius deutet hier eine speculative Ansicht von dem Sohne an, welche erst in der Folge in ihrer weitern Entwicklung und bestimmteren Gestalt hervortritt, gleichwohl aber schon hier in ihrem ersten Keime enthalten ist. Wird das Verhältniß des Unendlichen und Endlichen als das Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit aufgefaßt, so ist die wesentliche Vermittlung des Endlichen und Unendlichen der Sohn, sofern in dem Sohn das absolute Seyn sich zum absoluten Wissen bestimmt, ein ideelles Seyn wird, oder die absolute Idee und der absolute Inbegriff der Ideen, in welchen die idealen Formen aller endlichen Dinge enthalten sind. Dieß ist der Begriff des Sohns, welcher als die göttliche Weisheit auch der Inbegriff der in der Welt objectivirten, die Vollkommenheit der Welt bedingenden, göttlichen Gedanken ist, das göttliche Denken, oder die ideale Welt, sofern die Welt, ehe sie zur realen wirklichen wird, im Geiste Gottes als Object des göttlichen Denkens und Wissens existirt. Wie es hier das den Inhalt des religiösen Bewußtseyns überhaupt bestimmende Verhältniß des Endlichen und Unendlichen ist, aus welchem Athanasius die Homousie des Sohns mit dem Vater nachweist, so ist es ganz besonders der absolute Inhalt des christlichen Bewußtseyns, aus welchem er mehrere seiner wichtigsten Argumente entnimmt. Der wesentliche Inhalt des christlichen Bewußtseyns ist die durch Christus zum Bewußtseyn der Menschheit gewordene Einheit Gottes und des Menschen. Das Princip dieser Einheit ist Christus nur sofern in ihm selbst Göttliches und Menschliches Eins geworden, also nicht als der von Ewigkeit mit dem

29) Or. c. Ar. II, 78.

Vater identiſche Logos, ſondern nur als der menſchgewordene, und das gemeinſame Moment aller von dieſem Begriff ausgehenden Argumente iſt der Gedanke, daß dieſe Einheit und alles, was ſie in ſich begreift, völlig nichtig und bedeutungslos wäre, wenn Chriſtus nur in dem von den Arianern angenommenen äuſſerlichen Verhältniß zu Gott ſtünde, und nicht in dem innern weſentlichen, wie es nur durch den Begriff der Homouſie beſtimmt werden kann. Das Hauptmoment iſt ſogleich in folgendem Argument enthalten: In Chriſtus iſt das Menſchengeſchlecht vollendet und, wie es von Anfang an war, mit noch gröſſerer Gnade wiederhergeſtellt worden. Daß wir, von den Todten auferweckt, den Tod nicht mehr fürchten, ſondern mit Chriſtus ewig herrſchen, hat darin ſeinen Grund, daß er, als Gottes eigener und aus dem Vater ſeyender Logos das Fleiſch angenommen hat und Menſch geworden iſt. Denn wäre er als Geſchöpf Menſch geworden, ſo wäre das menſchliche Geſchlecht geblieben, was es zuvor war, und mit Gott nicht verknüpft worden. Denn wie kann ein Geſchöpf durch ein Geſchöpf mit dem Schöpfer verknüpft werden, oder welche Hülfe kann das Gleiche dem Gleichen gewähren, wenn es ſelbſt derſelben Hülfe bedarf? Wäre der Logos ein Geſchöpf, wie hätte er das Verdammungsurtheil Gottes aufheben und die Sünde vergeben können? Nun ſagen freilich die Arianer, Gott hätte, auch wenn der Logos ein Geſchöpf war, durch ſein bloßes Wort den Fluch der Sünde aufheben können. Allein, erwiedert Athanaſius, ebenſo gut könnte man ſagen, Gott hätte auch ohne die Menſchwerdung durch ſein Wort den Fluch aufheben können. Nicht darauf kommt es an, was Gott kann, ſondern was für die Menſchen gut iſt. Hätte Gott, vermöge ſeiner Macht, durch ſein bloßes Wort den Fluch aufgehoben, ſo hätte ſich zwar die Macht des Befehlenden gezeigt und der Menſch wäre wieder geworden, wie Adam vor der Sünde war, ſo daß er die Gnade zwar äuſſerlich empfangen, aber

nicht in der Einheit mit seinem Leibe gehabt hätte. In diesem Zustand befand sich Adam im Paradiese, vielleicht wäre aber der Mensch nicht einmal in diesen Zustand wiederhergestellt worden, da er doch schon das Sündigen gelernt hatte. Wäre nun der Mensch wieder zur Sünde verführt worden, so hätte Gott wieder durch sein Wort den Fluch aufheben müssen, und so hätte sich dasselbe Bedürfniß ins Unendliche wiederholt, und die Menschen wären nichts desto weniger in der Knechtschaft der Sünde geblieben. In dem beständigen Wechsel der Sünde und Sündenvergebung wären die Menschen fort und fort gewesen, was sie für sich sind, Fleisch, und wegen der Schwachheit des Fleisches dem Gesez unterworfen [30]). Was von der Sünde gilt, gilt auch vom Tode. Wäre der Sohn ein Geschöpf, so wäre der Mensch sterblich geblieben und nicht mit Gott Eins geworden. Denn ein Geschöpf kann die Geschöpfe nicht mit Gott zur Einheit verknüpfen, da es selbst zur Einheit mit Gott erst verknüpft werden muß, und kein Theil der Creatur kann das Heil der Creatur bewirken, da er selbst des Heils bedarf. Deswegen hat Gott seinen Sohn gesandt, welcher das geschaffene Fleisch annahm und Mensch wurde, damit, während alle dem Tode unterworfen sind, er, als ein wesentlich anderer, seinen eigenen Leib für alle dem Tode darbrächte, somit, da alle durch ihn gestorben sind, das Verdammungsurtheil erfüllt würde, und alle durch ihn von der Sünde und dem Fluch der Sünde frei würden, und wahrhaft auf immer fortlebten, durch die Auferstehung mit Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit bekleidet. Durch die Menschwerdung ist der Biß der Schlange und alles durch ihn in unserer Natur entstandene Böse der fleischlichen Triebe ausgetilgt, und wir sind durch die Einheit mit dem Logos auch mit Gott Eins geworden. Dieß hätte aber nicht geschehen können, wenn der Logos ein

30) Or. c. Ar. II, 67. f.

Geſchöpf wäre, denn mit einem Geſchöpf hätte der Teufel, der auch ein Geſchöpf iſt, beſtändigen Krieg geführt, und der in der Mitte zwiſchen beiden ſtehende Menſch hätte nichts gehabt, wodurch er Eins mit Gott und frei von aller Furcht hätte werden können. So nun aber hat der Logos den geſchaffenen menſchlichen Leib angenommen, um ihn als Schöpfer wiederherzuſtellen und in ſich zu vergöttlichen. Mit einem Geſchöpf aber verbunden hätte der Menſch nicht vergöttlicht werden können, wenn der Sohn nicht wahrer Gott war, und der Menſch hätte ſich nicht vor den Vater ſtellen können, wenn nicht der Logos, der den Leib angenommen hat, ſein natürlicher und wahrhafter Logos war. Wie wir von der Sünde und ihrem Fluch nicht frei geworden wären, wenn das Fleiſch, das der Logos annahm, nicht weſentlich menſchliches Fleiſch geweſen wäre, da wir mit dem uns Fremden keine Gemeinſchaft haben können, ſo wäre der Menſch auch nicht vergöttlicht worden, wenn nicht der, der Fleiſch wurde, der wahre und weſentliche Logos des Vaters geweſen wäre. Denn dieß iſt das Weſen dieſer Einheit, daß der, der von Natur Menſch iſt, mit dem, der von Natur Gott iſt, Eins iſt, und ſo ſeine Rettung und Vergöttlichung auf immer feſtgeſtellt iſt [31]). Wird die Streitfrage, um welche es ſich zwiſchen beiden Parteien handelte, aus dieſem Geſichtspunct betrachtet, ſo iſt das eigentliche Moment derſelben nicht ſowohl die weſentliche Einheit des Logos mit dem Vater, als vielmehr die weſentliche Einheit des Menſchen mit Gott. Daß der Logos zugleich Menſch iſt, ſezen beide Theile voraus, die Bedeutung aber, welche dieſe Einheit des Logos mit der menſchlichen Natur hat, iſt eine weſentlich andere, je nachdem der Logos entweder wahrer weſentlicher Gott iſt, oder nur dem Namen nach an der göttlichen Würde Theil hat. Muß es nun als der weſentliche Inhalt des chriſtlichen Be-

31) Or. c. Ar. II, 69. f.

wußtseyns betrachtet werden, daß der Mensch mit Gott Eins ist, daß die Einheit, durch welche in Christus das Göttliche mit dem Menschlichen verbunden ist, ihre wesentliche Beziehung auf die ganze Menschheit hat, und in ihr allein das eigentliche Moment der durch Christus bewirkten Erlösung enthalten ist, so ist von selbst klar, wie an der athanasianischen Lehre von dem Verhältniß des Sohns zum Vater die ganze absolute Bedeutung des Christenthums hängt, und wie wesentlich anders der ganze Werth und Inhalt des Christenthums vom Standpunct des Arianismus aus aufgefaßt wird. Derselbe wesentliche Unterschied, welcher den Sohn vom Vater trennt, und ihn mit dem Wesen des Vaters nichts gemein haben läßt, gilt von dem Verhältniß des Menschen zu Gott. Gott und Mensch sind absolut getrennt; es ist schlechthin unmöglich, daß sie wesentlich Eins mit einander werden, und das Eigenthümliche des Christenthums kann nur darin gefunden werden, daß es nicht die Einheit des Menschen mit Gott, sondern vielmehr den wesentlichen Unterschied des Menschen von Gott zum Bewußtseyn gebracht hat. Hieraus ergibt sich aber auch von selbst, welche tiefe Bedeutung die in der ursprünglichen Lehre des Arius ausgesprochene sittliche Tendenz hat. Soll das religiöse Bewußtseyn des Menschen nicht schlechthin das Bewußtseyn der Endlichkeit seyn, so kann auch dem Arianismus die Idee der Vergöttlichung des Menschlichen nicht fremd bleiben. Wie kann aber diese Idee realisirt werden, wenn das dem Menschen gegenüberstehende objectiv Göttliche jedes Einswerden mit ihm schlechthin ausschließt? Offenbar nur dadurch, daß das Subject den Inhalt, welchen es nicht als einen objectiv sich gegebenen voraussezen kann, aus sich selbst nimmt, durch seine eigene sittliche Thätigkeit erzeugt, aus seiner Endlichkeit zur Unendlichkeit emporstrebt, und die lezte Consequenz dieser subjectiven Richtung kann daher nur diese seyn, daß dem objectiv Göttlichen das subjectiv Göttliche,

das Ich mit ſeiner abſoluten Macht, gegenüber tritt. So lange aber dieſe abſolute Bedeutung des Subjects noch nicht zum Bewußtſeyn gekommen war, kam es um ſo mehr darauf an, die Einheit des Menſchen mit Gott in ihrer gegebenen, an ſich ſeyenden, Objectivität feſtzuhalten. Iſt daher der Sohn nicht weſentlich Eins mit dem Vater, ſo iſt es um allen abſoluten Inhalt des Chriſtenthums geſchehen, es gibt keine wahre Erlöſung, keine wahre Offenbarung. Denn wenn es möglich iſt, daß der Sohn als Geſchöpf den Vater erkennt, ſo muß er auch von allen andern nach dem Grade ihrer ſubjectiven Fähigkeit erkannt werden können, da ja alle als Geſchöpfe daſſelbe ſind, was der Sohn iſt. Iſt es nun aber unmöglich, daß Geſchöpfe den Vater erkennen, überſteigt ſeine Erkenntniß das Vermögen aller, gibt es aber gleichwohl eine abſolute Erkenntniß Gottes, ſo muß man auch anerkennen, daß der Sohn kein Geſchöpf ſeyn kann, ſondern nur darum die abſolute Erkenntniß des Vaters hat, weil er mit dem Vater ſelbſt weſentlich Eins iſt [32]). Nur Chriſtus, ſofern er der mit dem Weſen des Vaters identiſche Sohn iſt, kann daher Gott abſolut offenbaren und den Menſchen wahrhaft erlöſen, dadurch, daß er ihn vergöttlicht und heiligt. Nur er kann den Menſchen mit dem heiligen Geiſt, als dem Princip der Heiligung, verbinden, da er allein das Bild des Vaters iſt, nach welchem wir im Anfang geſchaffen worden ſind. Ihm gehört der Geiſt, und nur ſofern er Gott iſt, kann er den Geiſt mittheilen. Der Natur eines Geſchöpfs hätte dieß nicht anvertraut werden können, wie der Abfall der Engel und der Ungehorſam der Menſchen zeigt [33]), und alles Geſchaffene wird erſt durch den heiligen Geiſt geheiligt, der Sohn aber gibt den Geiſt und wird nicht ſelbſt erſt durch den Geiſt geheiligt, zum deutlichen Beweis, daß

32) Or. c. Ar. II, 22.
33) Or. c. Ar. I, 49.

er nicht geschaffen, sondern der wahre Sohn des Vaters ist [34]). Nur als Sohn ist Christus der wahrhafte Erlöser und durch keinen andern, als durch den, der von Natur Herr ist, konnte die Erlösung geschehen. Würden wir, vom Sohn geschaffen, einen Andern Herrn nennen, und neben Gott, dem Schöpfer des Alls, einem Geschöpf dienen, so würden wir in die heidnische Abgötterei verfallen, von welcher ebendeswegen der Arianismus nicht verschieden ist [35]). Daß das Creatürliche, als das Veränderliche, Endliche und Nichtige, in sich selbst kein wahres Seyn und Bestehen habe, daß es den substanziellen Haltpunct seines Daseyns nur in seiner Einheit mit dem absoluten Wesen Gottes haben kann, dieß ist der allgemeine Grundgedanke, welcher in der Argumentationsweise des Athanasius in den verschiedensten Wendungen wiederkehrt. Christus verhält sich daher, von diesem Gesichtspunct aus betrachtet, zu der Menschheit wie das Unveränderliche zum Veränderlichen, die Idee zur Wirklichkeit, oder der zweite Adam zum ersten, und das Christenthum ist, als das wesentlichste Moment des Entwicklungsganges der Menschheit, der nothwendige Fortschritt von dem Endlichen zum Absoluten, von der Natur zum Geist, von der noch unvollendeten Schöpfung zur vollendeten, oder von dem Fürsichseyn der Menschheit zu ihrem Einssein mit Gott. Athanasius hat diese, seine allgemeinste Ansicht vom Wesen des Christenthums in sich begreifende, Idee hauptsächlich in folgender Stelle ausgesprochen: Da die Natur des Geschaffenen veränderlich ist, da die Einen abgefallen, die Andern ungehorsam gewesen sind, da ihr sittliches Verhalten keine Bestän-

34) Or. c. Ar. II, 18.

35) Or. c. Ar. II, 14. vgl. c. 16.: ἠυδόκησεν ὁ θεὸς, ἐν ἀνθρώπῳ δεῖξαι τὴν ἑαυτοῦ κυριότητα, καὶ πάντας ἑλκύσαι πρὸς ἑαυτὸν, δι' ἀνθρώπου δὲ ψιλοῦ τοῦτο ποῆσαι ἀπρεπὲς ἦν, ἵνα μὴ ἄνθρωπον κύριον ἔχοντες, ἀνθρωπολάτραι γενώμεθα.

digkeit hat, sondern es so oft geschieht, daß der, der jezt gut ist, sich ändert und ein anderer wird, so daß wer kaum nach gerecht war, in kurzem als ungerecht erfunden wird, so hatten wir einen Unveränderlichen nöthig, damit die Menschen in dem Unwandelbaren der Gerechtigkeit des Logos ein Urbild und Vorbild für die Tugend hätten. Das Vernünftige dieser Ansicht muß denen, die richtig denken, sehr einleuchten. Da nämlich der erste Adam sich änderte und durch die Sünde der Tod in die Welt kam, so mußte der zweite Adam unveränderlich seyn, damit auch bei einem neuen Angriff der Schlange die Hinterlist vereitelt würde, und durch das Unwandelbare und Unveränderliche des Herrn die Nachstellungen der Schlange gegen alle nichts auszurichten vermöchten. Denn wie durch die Sünde Adams die Sünde zu allen Menschen hindurchdrang, so wird, seit der Herr Mensch geworden ist und die Schlange besiegt hat, eine solche Kraft allen Menschen sich mittheilen, daß jeder von uns sagen kann: seine Gedanken sind uns nicht unbekannt (2. Cor. 2, 11.). Aus diesem Grunde wird daher der Herr, da er von Natur unwandelbar ist, die Gerechtigkeit liebt, und die Ungerechtigkeit haßt, gesalbt und geschickt, damit er, wie er selbst stets derselbe bleibt, in dem von ihm angenommenen wandelbaren Fleisch die Sünde in ihm verdamme, und es frei mache, um künftig alle Gerechtigkeit des Gesezes in ihm zu erfüllen, so daß wir sagen können, wir sind nicht mehr im Fleisch, sondern im Geist, weil der Geist Gottes in uns wohnt (Röm. 8, 9.). Vergebens berufen sich daher die Arianer auf die Schrift (auf solche Stellen, in welchen der Logos als menschlich veränderlich erscheint), denn der Logos Gottes ist unwandelbar und stets sich selbst gleich, nicht für sich, sondern wie der Vater, oder wie könnte der Sohn alles haben, was der Vater hat, wenn er nicht auch das Unwandelbare und Unveränderliche des Vaters hätte? Nicht als einer, der unter den Gesezen steht, und sich bald auf die eine,

bald auf die andere Seite neigt, liebt er das Eine und haßt das Andere, so daß er nur in der Furcht, es nicht zu verlieren, an das Eine sich hält und so gleichwohl die Möglichkeit des Andersseyns in sich hat, sondern als Gott und der Logos des Vaters ist er ein gerechter Richter und ein Freund der Tugend, oder vielmehr das Princip der Tugend [36]).

Nun erst, nachdem wir das wesentliche Moment der Lehre von der Homousie in der Darstellung des Athanasius nach seinen verschiedenen Beziehungen kennen gelernt haben, entsteht uns noch die Frage, ob das dabei vorausgesezte und durch den Begriff der Homousie ausgedrückte Verhältniß des Sohns zum Vater auch ein an sich mögliches und denkbares ist? Diese Frage ist zwar schon dadurch erledigt, daß das an sich Wesentliche und Nothwendige auch nichts Unmögliches und Undenkbares seyn kann, es kommt aber noch darauf an, näher zu untersuchen, durch welche Bestimmungen Athanasius dieses Verhältniß logisch rechtfertigt, und seine Theorie im Gegensaz gegen die ihr gegenüberstehenden, die sabellianische sowohl als die arianische, als die allein wahre und der Natur der Sache entsprechende geltend zu machen weiß.

Athanasius und die Vertheidiger der nicänischen Lehre sind mit den Arianern darin ganz einverstanden, daß der Sohn in seinem Verhältniß zum Vater nur als Person gedacht werden könne. Wie aber die Arianer, indem ihnen der Sohn nur ausserhalb des Vaters existirt, ihn überhaupt erst werden lassen, so sezt dagegen Athanasius die Ewigkeit des Sohns seiner Persönlichkeit völlig gleich. Wie er von Ewigkeit ist, so muß er auch von Ewigkeit dieselbe persönliche Subsistenz, die zu seinem Begriffe gehört, gehabt haben. Der Beweis dieses Sazes liegt bei Athanasius völlig darin, daß ihm Logos und Christus schlechthin identische Begriffe

36) Or. c. Ar. I, 51. f.

ſind. Wie Chriſtus, ſofern er der Sohn Gottes iſt, nur als Perſon gedacht werden kann, ſo kann auch dem Logos keine andere, als eine perſönliche Subſiſtenz zugeſchrieben werden. Wenn der Sohn, ſagt Athanaſius [37]), wie die Arianer behaupten, Sohn iſt, nicht wegen der Erzeugung aus dem Vater und der weſentlichen Einheit mit ihm, ſondern Logos wegen des Vernünftigen, Weisheit wegen deſſen, was er weiſe macht, Kraft wegen deſſen, was durch ihn Kraft hat, und um derer willen, die durch ihn Söhne werden, Sohn heißt, ſo hat er wohl auch wegen des Seyenden das Seyn nur in der Vorſtellung, aber was iſt er nun überhaupt, denn von allem dieſem iſt er nichts, wenn alles dieß nur Namen ſind, er hat nur die Vorſtellung des Seyns, und iſt nur um unſerer willen mit dieſen ſchönen Namen geſchmückt. Es iſt mehr als diaboliſcher Wahnſinn, ſich ſelbſt die wahre Exiſtenz zuzuſchreiben, von dem Logos Gottes aber zu ſagen, er exiſtire nur dem Namen nach, zu ſagen, die Weisheit exiſtire zugleich mit dem Vater, und zu läugnen, daß ſie Chriſtus ſey, von vielen geſchaffenen Kräften und Weisheiten zu reden und den Herrn für eine derſelben zu halten. Wie können ſie dagegen erwiedern: alſo gibt es zwei ungezeugte Weſen, da ſie doch ſelbſt von der ungezeugten Weisheit Gottes reden? Und wie thöricht iſt es, von der mit Gott exiſtirenden, ungezeugten Weisheit zu ſagen, ſie ſey Gott ſelbſt! Was zuſammen exiſtirt, exiſtirt nicht mit ſich, ſondern mit einem andern, wie die Evangeliſten von dem Herrn ſagen, daß er mit ſeinen Jüngern zuſammen war, d. h. nicht mit ſich, ſondern mit den Jüngern. Sie müßten denn nur behaupten, Gott ſey zuſammengeſezt und ſeine Weisheit ſey mit ihm verbunden, als die Ergänzung ſeines Weſens (d. h. als Eigenſchaft), ſo daß auch ſie ungezeugt iſt, wie ſie ſie auch zur Weltſchöpferin machen, um die Welt-

37) Or. c. Ar. II, 38. f.

schöpfung dem Sohn abzusprechen. Aber wo haben sie denn in der Schrift gefunden, oder von wem haben sie gehört, daß der Logos ein anderer ist, als der Sohn, und die Weisheit eine andere? Das ist nur ihre Erdichtung, nur ihre, von ihrer Feindschaft gegen Christus eingegebene, Vorstellung [38]). So wenig kann sich also Athanasius die beiden Begriffe, Logos und Sohn, oder Christus, getrennt und verschieden denken [39])! Er macht daher sogar den Arianern den Vorwurf des Manichäismus, indem sie, wie die Manichäer, den allein wahren Gott, dessen Werke sie sehen, läugnen, und einen andern, dessen Daseyn sie nicht beweisen können, sich vorstellen, die Namen Logos und Weisheit misbrauchen, um den wahren Logos Gottes und die allein wahre

38) Vgl. Or. c. Ar. II, 37.: θαυμάζω, πῶς ἑνὸς ὄντος τῦ θεῦ, ἅτα κατὰ τὰς ἰδίας ἐπινοίας πολλὰς εἰκόνας καὶ σοφίας καὶ λόγος εἰσάγεσι, καὶ ἄλλον μὲν εἶναι τὸν ἴδιον καὶ φύσει λόγον τῦ πατρὸς λέγεσιν, ἐν ᾧ καὶ τὸν υἱὸν πεποίηκε, τὸν δὲ ἀληθῶς υἱὸν κατ' ἐπίνοιαν μόνον λέγεσθαι λόγον.

39) Vgl. auch Or. c. Ar. IV, 15., wo Athanasius die Behauptung widerlegt, πρότερον μὲν εἶναι τὸν λόγον, εἶτα τὸν υἱόν. Es werde, sagt Athanasius, dieses Verhältniß verschieden bestimmt. Die Einen sagen, der Mensch, welchen der Erlöser annahm, sey der Sohn selbst, Andere, beides, der Mensch und der Logos, sey damals Sohn geworden, als es verbunden wurde, noch Andere, der Logos selbst sey damals Sohn geworden, als er Mensch wurde, denn der Logos, sagen sie, sey Sohn geworden, da er vorher nicht Sohn war, sondern blos Logos. Wäre der Logos, erwiedert Athanasius, nicht aus Gott, so könnten sie mit Recht läugnen, daß er der Sohn sey, ist er aber aus Gott, warum wollen sie nicht einsehen, daß, was aus einem andern ist, der Sohn dessen ist, aus welchem es ist? Und warum soll, wenn Gott Vater des Logos ist, der Logos nicht der Sohn seines Vaters seyn? u. s. w. Athanasius widerlegt c. 16 — 22. die verschiedenen, auf dieses Verhältniß sich beziehenden Meinungen.

Weisheit des Vaters zu läugnen, alſo Namen und Sache, das ideelle und reale Seyn dualiſtiſch auseinanderreiſſen, um die lebendige Einheit des ſeinem Namen adäquaten Seyns aufzuheben. Im Gegenſaz gegen dieſen neuen Manichäismus der Arianer behauptet Athanaſius, daß Ein Logos Gottes iſt, der der allein eigene und ächte Sohn Gottes iſt, und in Hinſicht ſeines Verhältniſſes zum Vater dieſelbe Eine und ungetrennte Gottheit hat [40]). So entſchieden Athanaſius in der von ihm durchaus behaupteten ſchlechthinigen Identität Chriſti, oder des Sohns, mit dem Logos zugleich die perſönliche Subſiſtenz des Sohns ausſpricht, ſoſehr dringt er auf der andern Seite auf die weſentliche Einheit des Sohns und Vaters. Es iſt eine und dieſelbe Gottheit beider, eine Identität der Gottheit und Einheit des Weſens. Der Sohn iſt im Vater, da alles, was der Sohn iſt, zum Weſen des Vaters ſelbſt gehört. Das Characteriſtiſche der Gottheit des Vaters iſt das Seyn des Sohns, woraus nothwendig folgt, daß der Sohn im Vater und der Vater im Sohn iſt [41]). Dieſe Einheit iſt nicht blos eine moraliſche, wie die Arianer behaupten. Denn wenn die Arianer ſagen, Vater und Sohn ſeyen Eins, weil der Sohn daſſelbe will, wie der Vater, den Gedanken und Urtheilen des Vaters nicht entgegen iſt, ſondern in allem mit ihm zuſammenſtimmt und ſeine Lehre mit der des Vaters vollkommen identiſch iſt, ſo könnte dieſelbe Einheit auch von den Engeln und höhern Geiſtern geſagt

40) Or. c. Ar. II, 40. 41.

41) Ἀχώριστος ἑνότης τῆς θεότητος Or. c. Ar. II, 41. Τῇ εἴδει καὶ τῇ θεότητι τῇ πατρὸς ἴσης τὸ εἶναι τῷ υἱῷ, ἀπολύτως ὁ υἱὸς ἐν τῷ πατρὶ, καὶ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ (Joh. 10, 30. 14, 10.), ἵνα τὴν μὲν ταυτότητα τῆς θεότητος, τὴν δὲ ἑνότητα τῆς ἴσιας δείξῃ. Or. c. Ar. III, 3. vgl. c. 11. Or. c. Ar. IV, 1.: τῇ ἑνὸς γὰρ θεῦ υἱὸς ὢν ὁ λόγος, εἰς αὐτὸν, ὃ καί ἐστιν, ἀναφέρεται, ὥστε δύο μὲν εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν, μονάδα δὲ θεότητος ἀδιαίρετον καὶ ἄσχιστον.

werden, ja selbst sichtbare Gegenstände, Sonne, Mond und Sterne, wären Söhne, wie der Sohn, Eins mit dem Vater, das Bild und der Logos Gottes, weil auch sie wollen, was Gott will, und in allem dem Willen des Schöpfers gehorchen. Es kann daher nur eine Einheit des Wesens seyn, sonst hätte ja der Sohn vor den geschaffenen Wesen nichts voraus, und wäre vom Vater verschieden [42]). Aber wodurch unterscheidet sich, müssen wir hier nun fragen, diese Einheit von der sabellianischen, und wie konnte Athanasius dem Sabellianismus entgehen, ohne weder einem offenbaren Dualismus, noch einem dem Arianismus ähnlichen Subordinationssystem anheimzufallen? Es ist dieß die Hauptfrage, um welche es sich handelt, um die nicänisch-athanasianische Lehre in ihrem innersten Mittelpunct aufzufassen. Athanasius hat ihre Wichtigkeit ganz erkannt, und zur Lösung des in ihr enthaltenen Problems die ganze Kraft seines dialectisch-speculativen Geistes aufgeboten. Eine Hauptstelle, in welcher er selbst den Gesichtspunct bestimmt, von welchem aus das Verhältniß seiner Lehre zu der ihr gegenüberstehenden zu betrachten ist, ist folgende [43]): Wenn Christus, argumentirt Athanasius, der Logos Gottes ist, so existirt er entweder von sich selbst, und ist als ein für sich bestehendes Wesen mit dem Vater erst verbunden worden, oder Gott hat ihn geschaffen und ihn seinen Logos genannt. Im ersten Fall gibt es zwei Principien, im zweiten, wenn er von allen geschaffen ist, ist er ein Geschöpf. Es bleibt daher nur übrig, zu sagen, daß er aus Gott selbst ist. Ist aber dieß, so ist, was aus einem andern ist, ein anderes, und ein anderes das, aus welchem es ist, und es sind somit zwei. Denn wenn es nicht zwei wären, sondern von einem und demselben die Rede wäre, so wäre derselbe das Ursächliche und das durch die

42) Or. c. Ar. III, 10. f.
43) Or. c. Ar. IV, 3.

Urſache Hervorgebrachte, das Erzeugende und das Erzeugte, was der Widerſpruch der Lehre des Sabellius iſt. Iſt er zwar aus Gott, aber nichts Anderes, ſo iſt daſſelbe erzeugend und nicht erzeugend, erzeugend, weil er aus ſich etwas hervorbringt, nicht erzeugend, weil es nichts anderes von ihm verſchiedenes iſt. Im leztern Fall wird derſelbe in der bloßen Vorſtellung als Vater und Sohn unterſchieden. Iſt nun aber dieß unpaſſend, ſo müſſen Vater und Sohn zwei ſeyn, Eins aber, weil der Sohn nicht von auſſen, ſondern aus Gott erzeugt iſt. Scheut man ſich aber, von einem Erzeugten zu reden, und ſagt nur, der Logos exiſtire zugleich mit dem Vater, ſo bedenke man die Ungereimtheit, einen Gott doppelter Natur einzuführen. Nimmt man nicht an, der Logos ſey aus der Monas, ſondern läßt den Logos ſchlechthin mit dem Vater verbunden ſeyn, ſo führt man eine Zweiheit des Weſens ein, indem keines von beiden der Vater des andern iſt. Noch deutlicher läßt ſich dieß in Anſehung des Vaters zeigen. Es iſt Ein Vater, nicht zwei, aber aus dem Einen iſt der Sohn. Wie nun nicht zwei Väter ſind, ſondern nur Einer, ſo ſind nicht zwei Principien, ſondern Eines, und aus dem Einen iſt weſentlich der Sohn. Wie man die Sabellianer mit dem Begriff des Sohns widerlegen muß, ſo die Arianer mit dem des Vaters. Gegen die Sabellianer argumentirt nun Athanaſius weiter ſo: Sagen ſie, Gott ſey weiſe und nicht ohne einen Logos, aber er habe ſeine eigene Weisheit und ſeinen eigenen Logos in ſich, welcher aber nicht Chriſtus ſey; in welchem er vielmehr auch Chriſtus geſchaffen habe, ſo wird Chriſtus zum Lügner gemacht, wenn er ſagt: Ich bin in dem Vater (Joh. 14, 10.), wenn er doch (ſofern er nicht mit dem Logos identiſch iſt) als ein anderer im Vater iſt. Sagen ſie aber, die Weisheit ſey als Eigenſchaft im Vater, oder der Vater ſey die Weisheit an ſich (die αὐτοσοφία), ſo folgt hieraus die ſchon widerlegte Ungereimtheit, daß der Vater zuſammengeſezt und

sich selbst Sohn und Vater ist. Allein der Logos, der in Gott ist, kann weder geschaffen, noch aus Nichts seyn. Ist aber der Logos einmal in Gott, so muß er auch der Christus seyn, der sagt: Ich bin im Vater, und der Vater ist in mir. Derselbe der Sohn ist, ist der Logos, Weisheit, Macht. Dieß sind nicht Eigenschaften, aus welchen Gott zusammengesezt ist, sondern er verhält sich zu ihnen erzeugend. Wie er durch den Logos die Geschöpfe schafft, so ist der Logos das aus der Natur seiner eigenen Substanz erzeugte Wesen, durch das er alles schafft und regiert. Dieß ist immer der Hauptpunct, welchen Athanasius gegen die Sabellianer hervorhebt, daß, wenn der Sohn nicht die wesentliche Weisheit der wesentlich immanente Logos wäre, der wahrhaft seyende Sohn, sondern nur schlechthin als Weisheit, Logos, Sohn im Vater wäre, der Vater selbst aus der Weisheit und dem Logos zusammengesezt wäre. Weisheit, Logos, Sohn sind dann bloße Namen, wenn man nicht etwa sagen will, Gott sey die Weisheit an sich und der Logos an sich. Wird aber dieß angenommen, so ist er sich selbst Vater und Sohn, Vater, sofern er weise ist, Sohn, sofern er die Weisheit ist. Aber es ist dieß nicht als Eigenschaft in Gott, sonst wäre ja Gott aus Wesen und Eigenschaft zusammengesezt, und die ungetrennte göttliche Monas wird als zusammengesezt erscheinen, getheilt in Substanz und Accidens. Deswegen kann der Sohn nur aus dem Wesen des Vaters gezeugt seyn, nach der Analogie des Lichts. Denn wie das Licht aus dem Feuer entspringt, so ist der Logos aus Gott, und die Weisheit aus dem Weisen und der Sohn aus dem Vater. So bleibt die Monas ungetrennt und vollständig, und der Logos ist als ihr Sohn nicht unselbstständig, sondern wahrhaft substanziell. Sonst wäre er ja alles, was man von ihm sagt, nur in der Vorstellung und dem bloßen Namen nach. Ist nun dieß zu verwerfen, so kann er nur der wahrhaft wesentliche Logos seyn. Denn wie wahrhaft ein Vater ist, so ist

tiſch iſt. Wie nahe ſtund hier demnach Athanaſius, zumal da er, wenn ihm die Theilbarkeit Gottes mit der Körperlichkeit Gottes identiſch iſt, ebenſo auch die für ſich ſeyende Totalität des Sohns nur auf den Begriff Gottes, als des Geiſtes, beziehen konnte, dem wahren, ſubſtanziellen Gehalt der Trinitätslehre? Iſt der Sohn eine Totalität für ſich, wie der Vater, was kann das von Gott Unterſchiedene und mit ihm Identiſche anders ſeyn, als Gott, ſofern er Subject-Object, oder Geiſt im abſoluten Sinne iſt? Indem aber der eigentlich poſitive Inhalt dieſer Idee, die Idee des göttlichen Proceſſes, durch welchen allein Gott in der Totalität des Vaters und in der Totalität des Sohns, als des Andersſeyns, als Subject und Object, ſich mit ſich ſelbſt vermitteln kann, noch auſſerhalb des Geſichtskreiſes des Athanaſius lag, blieb die äuſſerſte Gränze, welche er in der Entwicklung des Trinitätsbegriffs erreichte, nur jenes Negative, daß der Sohn weder bloße Eigenſchaft, noch auch ein für ſich beſtehender Theil des göttlichen Weſens ſeyn könne, ſobald er aber an die Stelle dieſes Negativen auch eine poſitive Beſtimmung ſezen wollte, wurde er immer wieder entweder auf dieſelbe Emanations-Vorſtellung, welche er ſelbſt aus dem Grunde verwarf, weil ſie, wie er richtig erkannte, von der Vorausſezung einer körperlichen Subſtanz nicht getrennt werden konnte, oder auf den Sabellianismus zurückgetrieben. Nur das Eine oder Andere blieb ihm übrig, und man hat daher, wenn man ſeine poſitiven Beſtimmungen in den von der Conſequenz des Begriffs geforderten Zuſammenhang bringt, nur die Wahl, ſich den Sohn entweder als eine blos ideelle, oder als eine reale, hypoſtaſirte, Eigenſchaft des göttlichen Weſens zu denken, wie ja die Emanation nichts anders iſt, als die Hypoſtaſe einer Eigenſchaft. Sowohl das Eine als das Andere liegt in der bei Athanaſius immer wiederkehrenden Vergleichung des Vaters mit einem Licht, und des Sohns mit dem Lichtabglanz. Dieſe bildliche Vorſtellung iſt es allein, die

wir als den eigentlich positiven Ausdruck seiner Trinitätslehre anzusehen haben. Sie schien ihm der vollkommen adäquate Ausdruck dieses Verhältnisses zu seyn und alle Bestimmungen in sich zu begreifen, die hier in Betracht kommen. Denn wer kann, sagt er, das Licht ohne seinen Abglanz sehen, oder sagen, daß die Form, in welcher die Hypostase sich ausdrückt, der Hypostase fremd und von ihr verschieden sey, das Wesen von seiner Erscheinung [46])? Wir sehen, daß der Lichtstrahl aus der Sonne ist, und ganz zu ihr gehört, ohne daß die Substanz der Sonne getheilt oder vermindert wird; wie die Sonne in sich ganz und vollständig für sich ist, so ist auch der Lichtstrahl ganz und vollkommen, und die Substanz des Lichts wird durch ihn nicht vermindert, sondern er ist das wahrhaft aus ihm Erzeugte. Wenn schon bei diesen körperlichen Dingen die Erzeugnisse nicht Theile der Substanzen sind, aus welchen sie entstehen, und auf keinem leidentlichen Verhältniß beruhen, so daß sie die Substanz des Wesens, aus welchem sie hervorgehen, minderten, wie kann man sich bei dem unkörperlichen, leidenslosen, unwandelbaren Gott irgend eine Theilung und Trennung, irgend eine leidentliche Affection denken? [47]) Dasselbe immanente Verhältniß, in welchem das Licht und der Lichtstrahl zu einander stehen, findet zwischen dem Vater und Sohn Statt. Was das Licht erhellt, erleuchtet auch der Lichtstrahl, und ebenso umgekehrt. So sieht man den Vater, wenn man den Sohn sieht, weil er der Abglanz des Vaters ist, so sind Vater und Sohn Eins. Wo der Vater ist, ist der Sohn, wie wo das Licht ist, auch der Lichtglanz ist. Denn der Sohn ist im Vater, wie der Lichtglanz im Licht [48]). Aber was ist denn nun der eigentliche Begriff dieser bildlichen Vergleichung? Obgleich

46) Ἀλλότριον εἶναι τὸν χαρακτῆρα τῆς ὑποστάσεως. Or. c. Ar. II, 32.
47) Or. c. Ar. II, 33. f.
48) Or. c. Ar. II, 41. III, 13.

Athanaſius ſelbſt das Bildliche dieſer Vorſtellung anerkennt, behauptet er doch zugleich, ſie ſey ſo nothwendig, daß man ſich ohne ſie auch nicht einmal eine dunkle und annähernde Vorſtellung von dem Weſen Gottes bilden könne. So weit alſo die menſchliche Natur das Weſen Gottes ſich vorzuſtellen im Stande iſt, vermag ſie es nur mit Hülfe dieſer bildlichen Vorſtellungsweiſe [49]). Sehen wir nun auch darüber hinweg, daß Athanaſius auch von dem Emanations-Verhältniß im gewöhnlichen Sinn eine Theilung der Subſtanz nicht zugeben will (andere Kirchenlehrer haben in dieſer Hinſicht den Sohn geradezu eine pars, portio der göttlichen Subſtanz genannt), ſo iſt es doch ſchlechthin unmöglich, das Verhältniß des Vaters zum Sohn ſich anders beſtimmt zu denken, als durch die Kategorie der Subſtanz. Es ſind allerdings, wie Athanaſius ſagt [50]), nicht drei Principien oder drei Väter, wie ja auch in dem Gleichniß, deſſen ſich Athanaſius bedient, nicht von drei Sonnen die Rede iſt, ſondern nur von dem Verhältniß der Sonne und des Lichtſtrahls, wenn aber daſſelbe aus der Sonne entſpringende Licht auch in dem Lichtſtrahl iſt, welches andere Verhältniß findet hier ſtatt, als das der Urſache und der Wirkung, der Subſtanz und des Accidens? Eben dieß aber iſt, fährt Athanaſius fort, die Einheit des Princips. Der weltſchöpferiſche Logos hat keine andere Gottheit [51]), als die des alleinigen Gottes, weil er ſein Daſeyn aus ihm hat. Es iſt eine und dieſelbe Form der Gottheit, die auch in dem Logos iſt, und Ein Gott iſt der Vater, der für ſich iſt, weil er über alles iſt, und im

49) Or. c. Ar. II, 32.: *Τοιαῦτα γὰρ τὰ παραδείγματα καὶ τοιαύτας τὰς εἰκόνας ἔθηκεν ἡ γραφή, ἵν' ἐπειδὰν ἀδύνατός ἐστιν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις περὶ θεῦ καταλαβεῖν, κἂν ἐκ τούτων ὀλιγοστῶς πως καὶ ἀμυδρῶς, ὡς ἐφικτόν ἐστι, διανοεῖσθαι δυνηθῶμεν.*

50) Or. c. Ar. III, 15.

51) *Οὐχ ἑτερόν τινα τρόπον θεότητος — ἓν γὰρ εἶδος θεότητος.*

Sohne erscheint er, sofern er durch alles hindurchgeht, und im Geist, sofern er in allem durch den Logos in ihm wirkt. So bekennen wir, sagt Athanasius, daß Ein Gott durch die Trias ist, aber wie klar ist hier, daß das substanzielle göttliche Seyn nur dem Vater zukommt, der Sohn und der Geist aber nur besondere Formen der Existenz des Vaters sind? Auf diese, mit dem Wesen des Vaters identische, substanzielle Einheit werden wir immer wieder zurückgeführt. Es sind zwar zwei, sofern der Vater Vater, der Sohn Sohn ist, aber es ist eine und dieselbe Natur, der Sohn ist kein anderer Gott, als der Vater, sondern der Vater und der Sohn sind Eins in der vollkommenen Identität des Wesens [52]). Athanasius erläutert dieß auch durch folgendes Beispiel: In dem Bilde des Kaisers ist die Gestalt des Kaisers ausgedrückt, und der Kaiser hat dieselbe Gestalt, die in dem Bilde ist. Das Bild ist dem Kaiser vollkommen ähnlich, so, daß, wen das Bild betrachtet, in ihm den Kaiser sieht, und wiederum, wer den Kaiser sieht, seine Identität mit dem Bilde anerkennen muß. Und weil nun die Aehnlichkeit eine so vollkommene ist, könnte das Bild zu demjenigen, welcher nach dem Bilde den Kaiser sieht, sagen, ich und der Kaiser sind Eins, denn ich bin in ihm und er ist in mir, und was du in mir

52) Or. c. Ar. III, 4.: Ἓν εἶναι αὐτὸς καὶ ὁ πατὴρ τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως, καὶ τῇ ταυτότητι τῆς μιᾶς θεότητος, καὶ γὰρ καὶ τὸ ἀπαύγασμα φῶς ἐστιν, ὁ δεύτερον τὸ ἥλιο, οὐδὲ ἕτερον φῶς, οὐδὲ κατὰ μετοχὴν αὐτοῦ, ἀλλ' ὅλον ἴδιον αὐτοῦ γέννημα. Τὸ δὲ τοιοῦτον γέννημα ἐξ ἀνάγκης ἐν ἐστι φῶς, καὶ οὐκ ἂν τις εἴποι, δύο φῶτα εἶναι ταῦτα, ἀλλὰ δύο μὲν ἥλιον καὶ ἀπαύγασμα, ἓν δὲ τὸ ἐξ ἡλίου φῶς ἐν τῷ ἀπαυγάσματι φωτίζον τὰ πάντα χῶ. Οὕτω καὶ ἡ τοῦ υἱοῦ θεότης τοῦ πατρός ἐστιν, ὅθεν καὶ ἀδιαίρετός ἐστι, καὶ ἕτως εἷς θεὸς καὶ ἓν λέγεται ἄλλος πλὴν αὐτοῦ. Οὕτω γὰρ ἐν αὐτῶν ὄντων, καὶ μιᾶς αὐτῆς ὄσης τῆς θεότητος, τὰ αὐτὰ λέγεται περὶ τοῦ υἱοῦ, ὅσα λέγεται καὶ περὶ τοῦ πατρὸς, χωρὶς τοῦ λέγεσθαι πατέρα.

ſiehſt, ſiehſt du in ihm; und was du in ihm ſiehſt, ſiehſt du in mir. Wer das Bild verehrt, verehrt in ihm den Kaiſer, denn ſeine Geſtalt iſt die Form des Bildes. Ebenſo iſt der Sohn das Bild des Vaters, und man muß daher das Seyn des Sohnes als die Gottheit und das eigenthümliche Weſen des Vaters betrachten [53]). Was iſt hiemit anders geſagt, als daß der Sohn das Bild, der bloße Reflex des Vaters iſt, nur ein Accidens an der Subſtanz des Vaters, wie ja auch das Bild nichts für ſich Beſtehendes iſt, keine eigene Realität in ſich ſelbſt hat, ſondern in ſeinem Seyn und Beſtehen einzig nur von der Sache abhängt, die es in ſich darſtellt? Es ſtellt zwar die Sache, auf die es ſich bezieht, in ihrer Totalität in ſich dar, iſt aber ſelbſt keine Totalität für ſich, ſondern nur die Erſcheinung des an ſich ſeyenden Weſens, und Vater und Sohn verhalten ſich daher, wenn ihr gegenſeitiges Verhältniß unter dieſem Geſichtspunct betrachtet wird, wie Inneres und Aeuſſeres zu einander. Von der ſabellianiſchen Vorſtellungsweiſe wäre demnach die athanaſianiſche nur dadurch verſchieden, daß, was nach Sabellius ein entſtehendes und verſchwindendes, ein nach der Verſchiedenheit der πρόσωπα wechſelndes Verhältniß iſt, nach Athanaſius nur als ein ſchlechthin immanentes, an ſich ſeyendes, ewiges gedacht werden kann. Vater und Sohn verhalten ſich demnach in ihrem ewigen unzertrennlichen Ineinanderſeyn zu einander, wie das Licht und der Lichtſtrahl, oder wie Urſache und Wirkung, Weſen und Erſcheinung, Subſtanz und Accidens. So ſehr aber die von Athanaſius gegebenen poſitiven Beſtimmungen nur auf dieſe Vorſtellung führen, ſo ſehr proteſtirt dagegen Athanaſius gegen jede Identificirung ſeiner Lehre mit der ſabellianiſchen. Auch der Sohn iſt ihm ja, wie der Vater, wahrer, vollkommener Gott, ein

53) Or. c. Ar. III, 5.

gleich selbstständiges Subject, eine Totalität für sich [54]). Wie wäre er dieß, wenn er, wie Sabellius den Sohn nahm, nur eine immanente Bestimmung des göttlichen Wesens wäre, eine bloße Form, Beziehung, Modification desselben? Der Sohn soll also mehr seyn, als er nach Sabellius ist, aber wie kann er mehr seyn, wenn er doch nur das ἀπαύγασμα des φῶς ist? Sobald wir das ἀπαύγασμα neben dem φῶς als ein gleich berechtigtes, auf gleiche Weise selbstständiges Subject nehmen, paßt ja die aus dem Kreise dieser natürlichen Verhältnisse genommene Anschauung nicht mehr auf das abstracte Verhältniß, das durch sie erläutert werden soll, und doch soll es ohne diese Anschauung auch nicht einmal auf annähernde Weise vorgestellt werden können? Wo bleibt also hier noch ein fester Haltpunct für die ganze Vorstellung? Allein gerade dieß müssen wir nun als das Eigenthümliche der athanasianischen Vorstellungsweise ansehen. Auf der Einen Seite ist der Sohn, was er nur nach der Emanations-Vorstellung seyn kann, der Lichtstrahl aus dem Licht, der Fluß aus der Quelle, das Wort aus dem Geist [55]), auf

54) Man vgl. mit den schon angeführten Stellen auch noch folgende Or. c. Ar. III, 6.: ἐκ τῆς θεότητος μορφὴ, ἀλλὰ τὸ πλήρωμα τῆς τοῦ πατρὸς θεότητός ἐστι τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ, καὶ ὅλος θεός ἐστιν ὁ υἱός, und zwar ist, wie man hinzunehmen muß, dieser Sohn derselbe, welcher als das mit Christus identische Subject von sich sagt: Ich und der Vater sind Eins.

55) Auch dieser Vergleichung bedient sich Athanasius Or. c. Ar. III, 3.: Ἔστι γὰρ ὁ υἱὸς ἐν τῷ πατρὶ, ὡς γε νοεῖν ἔχειν, ἐπειδὰν σύμπαν τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ τοῦτο τῆς τοῦ πατρὸς θείας ἴδιόν ἐστιν, ὡς ἐκ πατρὸς ἀπαύγασμα, καὶ ἐκ πηγῆς ποταμὸς, ὥστε τὸν ὁρῶντα τὸν υἱὸν ὁρᾶν τὸ τοῦ πατρὸς ἴδιον, καὶ νοεῖν, ὅτι τῷ υἱῷ τὸ εἶναι ἐκ τοῦ πατρὸς ὄν, ἵνα ἐν τῷ πατρί ἐστιν. Ἔστι δὲ καὶ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ, ἐπειδὰν τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἴδιον τοῦτο ὁ υἱὸς τυγχάνῃ ὤν, ὡς ἐν τῷ ἀπαυγάσματι ὁ ἥλιος, καὶ ἐν τῷ λόγῳ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποταμῷ ἡ πηγή· οὕτως γὰρ ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν

der andern Seite aber iſt er nicht minder das dieſem ſelbſtloſen Abhängigkeitsverhältniß entnommene freie Subject, und wie er nun ſo ſowohl der Eine als der Andere iſt, ſo machen auch dieſe beiden Momente, das Indenvaterſeyn und das Fürſichſeyn des Sohns, auf gleiche Weiſe das Weſen der athanaſianiſchen Vorſtellungweiſe aus, aber ebendarum ſtehen ſie auch auf eine völlig unvermittelte Weiſe neben einander, und jeder Verſuch, ſie mit einander zu vermitteln, würde, da ſich bei Athanaſius nichts darauf ſich beziehendes nachweiſen läßt, nur etwas Fremdartiges in ſeine eigentliche Lehrweiſe einmiſchen. Die hohe Bedeutung, die Athanaſius in der Entwicklungsgeſchichte der Trinitätslehre einnimmt, beſteht daher darin, daß er das Zugleichſeyn jener beiden Momente mit aller Entſchiedenheit des Bewußtſeyns ausſprach, und in dieſem Bewußtſeyn ſich auch dadurch nicht irre machen ließ, daß ihm die Art und Weiſe ihrer Vermittlung noch völlig unklar war. Die Möglichkeit einer Vermittlung lag ihm nur darin, daß er es für das chriſtliche Bewußtſeyn auf gleiche Weiſe für unmöglich halten mußte, das eine oder das andere dieſer beiden Momente fallen zu laſſen [56]).

θεωρεῖ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας τὸ ἴδιον, καὶ νοεῖ, ὅτι ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ ἐστιν. Vgl. Expos. fidei c. 2.: Οὔτε υἱοπάτορα φρονοῦμεν οὔτε ψιλὰς ὑποστάσεις μεμερισμένας καθ' ἑαυτάς, ὥσπερ σωματοφυῶς ἔνθ' ἀνθρώπου ἐστὶ λογίσασθαι, ἵνα μὴ πολυθεΐαν ὡς τὰ ἔθνη φρονήσωμεν, ἀλλ' ὥσπερ ἐκ πηγῆς ποτὲ μὲν ὁρῶμεν γεγεννημένος ὁ ποταμὸς, ἅμα τε καὶ ἑνὸς ὀνόματος τυγχάνοντα· ὅτε γάρ ὁ πατὴρ υἱός ἐστιν, οὐκ ἔστιν ὅτε ὁ υἱὸς πατὴρ ἐστιν, ὁ γὰρ πατὴρ υἱοῦ πατήρ ἐστι, καὶ ὁ υἱὸς πατρὸς υἱός ἐστιν, ὡς γὰρ ἀεὶ ἐστιν ἡ πηγὴ ποταμὸς, ἅτε ὁ ποταμὸς πηγὴ, ἀμφότερα δὲ ἓν καὶ ταὐτόν ἐστιν ὕδωρ, τὸ ἐκ τῆς πηγῆς εἰς τὸν ποταμὸν μετοχετευόμενον, οὕτως ἡ ἐκ τοῦ πατρὸς εἰς τὸν υἱὸν θεότης ἀρρεύστως, καὶ ἀδιαιρέτως τυγχάνει.

56) Baumgarten-Cruſius beſtimmt das Characteriſtiſche der athanaſianiſchen Theologie ſo (Comp. S. 133.): „Athanaſius wurde bei ſeiner chriſtologiſchen Lehre durch zwei Gedanken geleitet:

Drittes Kapitel.

Der nicänisch-athanasianische Lehrbegriff.

2. Nach der Darstellung der übrigen orthodoxen Kirchenlehrer, des Basilius, Gregorius von Nazianz und Gregorius von Nyssa.

Der Inhalt des nicänischen Dogma ist, wie die gegebene Darstellung gezeigt haben wird, von Athanasius so scharfsinnig entwickelt und nach allen seinen Momenten für das christliche Bewußtseyn so klar herausgestellt worden, daß für die übrigen Kirchenlehrer, welche neben und nach Athanasius die Vertheidigung der Lehre von der Homousie zur Hauptaufgabe ihrer kirchlichen und schriftstellerischen Thätig-

---

er forderte die Entfernung alles Heidnischen aus Vorstellung und Leben der Christen, und er glaubte, daß der Geist, welcher von Christus in die Kirche gekommen sey, und das Leben, an welchem alle chr. Menschen Theil haben sollten, in ihrer Erhabenheit nur dann begriffen und verherrlicht werden könnten, wenn man das Göttliche in der Person Christi aufgefaßt hätte." Das Letztere ist so unbestimmt, daß man sich dadurch noch keinen klaren Begriff von dem Eigenthümlichen der athanasianischen Trinitätslehre machen kann, das Erstere wäre nur unter der Voraussetzung richtig, wenn der Arianismus selbst als eine Form des Heidenthums zu nehmen wäre, was jedenfalls eine höchst einseitige Bestimmung ist (cf. oben S. 352.). Nehmen wir noch dazu, daß auch die Idee des Gleichartigkeitsprincips (cf. oben S. 424.) nichts weniger als charakteristisch für Athanasius ist, so mag uns dieses Urtheil von Baumgarten-Crusius als ein Beleg dafür gelten, wie wenig man bisher die Lehre des Athanasius in ihrer Wahrheit, d. h. in ihrer speculativen Tiefe, aufzufassen wußte. Wie unerheblich und äusserlich ist, was auch die neuesten Dogmenhistoriker über Athanasius sagen! Daß er das nicänische Dogma aufrecht gehalten, ist die stehende Formel, mit welcher alles gesagt seyn soll. Aber auch selbst Neander berührt nur das Allgemeinste, ohne in die Sache selbst einzugehen.

daher bei zwei oder mehreren zuſammen, wie bei Paulus, Silvanus, Timotheus, nach dem Begriff des menſchlichen Weſens fragt, ſo ſind alle dieſe in dieſem Begriff Eins, und gleichen Weſens mit einander, wenn ſich aber die Betrachtung von dem Allgemeinen zum Beſondern wendet, wodurch ſich das Eine vom Andern unterſcheidet, ſo ſtimmt der jeden Einzelnen bezeichnende Begriff mit dem des Andern nicht mehr durchaus zuſammen, wenn auch dabei immer noch das Gemeinſame bleibt. Eben dieß iſt nun der eigentliche Begriff der Hypoſtaſe. Wer z. B. Menſch ſagt, drückt eine unbeſtimmte Vorſtellung aus, ſo daß er zwar das Weſen durch den Ausdruck bezeichnet, nicht aber das für ſich Beſtehende, was durch einen beſtimmten Namen ausgedrückt wird. Wer aber Paulus ſagt, meint unter dem mit dem Namen bezeichneten Gegenſtand das Fürſichſeyn des Weſens. Hypoſtaſe iſt daher nicht die unbeſtimmte Vorſtellung des Weſens, die wegen der Allgemeinheit des Bezeichneten keinen feſten Siz hat, ſondern eine ſolche Vorſtellung, welche das Gemeinſame und Unbeſtimmte in einem beſtimmten Gegenſtand durch die hervortretenden Eigenthümlichkeiten feſtſtellt und begrenzt. Von dieſen Beſtimmungen der beiden Begriffe, Weſen und Hypoſtaſe, macht nun Baſilius die Anwendung auf die göttlichen Dogmen. Wie man ſich das Seyn des Vaters vorſtellt, ebenſo muß man ſich auch den Sohn und heiligen Geiſt vorſtellen. Der Begriff des Ungeſchaffenen und Unbegreiflichen iſt ein und derſelbe in Beziehung auf den Vater, Sohn und Geiſt, da hier kein höherer und kein geringerer Grad ſtattfinden kann. Allein in dieſem Gemeinſamen liegt noch nicht das Unterſcheidende. Um dieß zu beſtimmen, geht Baſilius vom heiligen Geiſt aus, und gibt als das unterſcheidende Merkmal der, die Hypoſtaſe des Geiſtes beſtimmenden, Eigenthümlichkeit an, daß er nach dem Sohn und mit ihm erkannt wird. Der Sohn aber, der den aus dem Vater hervorgehenden Geiſt durch ſich und mit ſich

erkennt, ist allein eingeboren, aus dem ungezeugten Licht hervorgestrahlt, und hat in Beziehung auf diese Eigenthümlichkeit keine Gemeinschaft mit dem Vater und Geist, der aber über alles ist, Gott, hat das Zeichen seiner Hypostase darin, daß er Vater ist und daß er aus keiner Ursache ist. Es muß also behauptet werden, daß in der Gemeinschaft des Wesens unverbunden und ohne Gemeinschaft die Merkmale sind, durch welche die Eigenthümlichkeit der im Glauben überlieferten Personen besteht, so daß aus ihnen der Unterschied der Hypostasen gefunden wird. Dasjenige dagegen, was sich aufs Unendliche bezieht, was nicht begriffen werden kann, ist in der lebendigen Natur vom Vater, Sohn und Geist nicht unterschieden, sondern gibt eine ununterbrochene, ungetheilte Gemeinschaft, so daß man durch diejenige Vorstellung, durch welche man die Majestät der einen Person in der Trias erkennt, auch die andern erkennt, da es nichts gibt, was zwischen sie tritt, und ausser der göttlichen Natur nichts existirt, was sie trennen könnte. Hiemit geht die Erörterung des Basilius schon auf diejenige Seite der Trinitätslehre über, die bei den Kirchenlehrern immer die überwiegende ist, die Einheit der drei Personen. Halten wir dagegen fest, wie Basilius den Begriff der Hypostase von dem des Wesens unterscheidet, so geht aus der aufgestellten Definition dieser Begriffe offenbar hervor, daß Vater, Sohn und Geist in demselben Sinne als für sich bestehende Personen zu betrachten sind, in welchem der Begriff der Person von einem Petrus, Paulus, Johannes gilt. Das Gemeinsame ist daher nur die Einheit des Gattungsbegriffs, zu welchem sich die Personen auf dieselbe Weise verhalten, wie sich das Besondere zum Allgemeinen, das Concrete zum Abstracten verhält, so daß die Personen, oder Hypostasen, ebenso viele, nur durch die logische Einheit des Begriffs unter sich verbundene, Individuen sind. Dieser Begriff der Person, oder Hypostase, paßt allerdings nicht in das nicänische Trinitäts-

ſyſtem, allein wir haben es hier zunächſt nicht mit dem innern Zuſammenhang dieſes Syſtems, ſondern nur mit der aufgeſtellten Definition ſelbſt zu thun, welcher zufolge zwiſchen den Hypoſtaſen der kirchlichen Lehre und perſönlichen Individuen kein Unterſchied gemacht werden kann. Um dem Sabellianismus zu begegnen, glauben die Kirchenlehrer, den im Weſen Gottes vorauszuſezenden Unterſchied auf dieſe Weiſe beſtimmen zu müſſen. Es iſt, wie Baſilius auch an einem andern Orte ſagt [4]), zwiſchen Weſen und Hypoſtaſe daſſelbe Verhältniß, wie zwiſchen dem Allgemeinen und Beſondern, oder, wie z. B. zwiſchen dem Begriff eines lebendigen Weſens und einem beſtimmten Menſchen. Zu dem Gemeinſamen des Weſens muß das Beſondere der Hypoſtaſen noch hinzukommen, ſo daß in dem Bekenntniß der Einen Gottheit die Einheit bewahrt und zugleich das Beſondere der Perſonen in der Abſonderung der Idiome, mit welchen man ſich jede derſelben vorſtellt, bekannt wird. Baſilius unterſcheidet daher den Begriff der Hypoſtaſen von dem ſabellianiſchen Begriff der πρόσωπα, nach welchem Weſen und Hypoſtaſe als identiſch genommen werden, und nur von verſchiedenen πρόσωπα, nicht aber von drei Hypoſtaſen die Rede iſt [5]). Hier-

4) Epist. CCXXXVI. 6.

5) Ueber den kirchlichen Sprachgebrauch der Ausdrücke οὐσία und ὑπόστασις iſt zu bemerken, daß Athanaſius, dem nicäniſchen Symbol zufolge, gewöhnlich beide gleichbedeutend nahm (auch ὑπόστασις bedeute, ſagt Athanaſius Ep. ad Afros c. 4., nichts anderes, als αὐτὸ τὸ ὄν, ἡ γὰρ ὑπόστασις καὶ ἡ οὐσία ὕπαρξίς ἐστιν· ἔστι γὰρ καὶ ὑπάρχει), die übrigen Kirchenlehrer aber, namentlich Baſilius, die ὑπόστασις als das Beſondere von der οὐσία, als dem Gemeinſamen, unterſchieden wiſſen wollten, hauptſächlich aus dem Grunde, weil, wenn man οὐσία und ὑπόστασις identiſch nehme, für das Beſondere nur der ſabellianiſch lautende Ausdruck πρόσωπα übrig bleibe. Von dieſer Differenz des Sprachgebrauchs iſt beſonders auch in des Atha-

aus erhellt, daß, wenn auch sonst, wie z. B. von Gregorius von Nazianz [6]), πρόσωπα und ὑποστάσεις als gleichbedeutend genommen werden, der genauer bestimmte Begriff der Hypostase in die Mitte zwischen die οὐσία und die πρόσωπα fällt. Wie das Allgemeine nur in den Individuen, die unter den Begriff der Gattungs-Einheit gehören, existirt, so sind die Hypostasen nicht das Allgemeine für sich, sondern nur das Allgemeine in seiner Besonderung. Ebendeswegen kann das Verhältniß der οὐσία und der ὑπόστασις auch nicht als das Verhältniß der Substanz und des Accidens genommen werden, denn in diesem Falle würde die substanzielle Realität auf die Seite der ὑπόστασις nur insofern fallen, sofern sie mit der οὐσία identisch ist, und die Personen könnten als πρόσωπα im sabellianischen Sinne nur Accidenzien der Einen Hypostase oder Substanz seyn. Weder in der οὐσία noch in den πρόσωπα in diesem Sinne hat also der Begriff der Hypostase seine volle, concrete Realität, sondern die Hypostasen sind die wahrhaft concrete Mitte zwischen dem Allgemeinen der Gattungs-Einheit und dem Unpersönlichen der bloßen Eigenschaft. Aus diesem Grunde, um den Hypostasen von ihrer concreten Realität nichts zu entziehen, will Gregorius von Nazianz die alten, auf der Emanations-Idee beruhenden, Vergleichungen, durch welche man das Trinitäts-Verhältniß zu erläutern suchte, nicht mehr passend finden [7]). Vergleiche man die Gottheit mit einem lebendigen

---

nasius Tomus ad Antiochenos (in der Bened. Ausg. der Werke des Ath. S. 770. f.) die Rede, wo Athanasius gleichfalls, den hierüber streitenden Parteien gegenüber, erklärte, es sey am besten, bei dem Sprachgebrauch der nicänischen Formel zu bleiben. Man vgl. Kölln zu Münschers Lehrb. I. S. 241. Ullmann, Greg. von Naz. S. 357. f.

6) Ullmann a. a. O. S. 356.

7) Orat. XXXI. 31.

Waſſer, und zwar den Vater mit dem Urquell, den Sohn mit der hervorſprudelnden Quelle, den heiligen Geiſt mit dem fließenden Strom, ſo ſey zu fürchten, es möchte dadurch nicht nur die Vorſtellung eines immer wandelbaren Fließens der Gottheit, ſondern auch der Begriff der Zahleinheit eingeführt werden, weil die bezeichneten Dinge der Zahl nach Eins und nur der Form nach verſchieden ſind [8]). Daſſelbe finde ſtatt, wenn man die drei Perſonen in der Gottheit mit der Sonne, dem Strahl und dem Licht vergleiche. Denn auch hier entſtehe die Beſorgniß, nicht nur, daß man das nicht zuſammengeſezte Weſen der Gottheit für etwas Zuſammengeſeztes halte, wie man die Sonne von dem, was in der Sonne iſt, unterſcheide, ſondern auch, daß man den Vater zwar als die Subſtanz betrachte, den übrigen Perſonen aber die ſelbſtſtändige Exiſtenz abſpreche, und ſie nur für göttliche Kräfte halte, welche in Gott, nicht aber für ſich ſelbſt ſind. Denn weder der Strahl noch das Licht ſeyen andere Sonnen, ſondern nur Ausflüſſe der Sonne und Eigenſchaften der Subſtanz. Vater, Sohn und Geiſt ſind daher nach Gregorius drei mit einander vereinigte Sonnen, in welchen eine und dieſelbe Miſchung des Lichts iſt [9]). Aus allem dieſem geht demnach hervor, daß Vater, Sohn und Geiſt drei wirkliche Hypoſtaſen, d. h. drei concrete Perſonen oder für ſich beſtehende Individuen ſind. Aber warum ſollen nun Vater, Sohn und Geiſt, wie ſie drei Hypoſtaſen ſind, nicht auch drei Götter ſeyn? Iſt die Gottheit das Allgemeine, die Hypoſtaſe

8) Ὀφθαλμὸς (wie das hebräiſche עַיִן Auge und Quelle) γὰρ καὶ πηγὴ καὶ ποταμὸς ἓν ἐστιν, ἀριθμῷ διαφόρως σχηματιζόμενα.

9) Or. XXXI. 15.: Οἷον ἐν ἡλίου τρισὶν ἐχομένοις ἀλλήλων μία τῆ φωτὸς σύγκρασις. Dagegen Athanaſius Or. c. Ar. III, 15.: μηδὲ τριῶν ἡλίων ὑπειδώμεθα τὴν εἰκόνα, ἀλλα ἥλιον καὶ ἀπαύγασμα καὶ ἐν τὸ ἐξ ἡλίῳ ἐν τῷ ἀπαυγάσματι φῶς, ἵνα μίαν ἀρχὴν οἴδαμεν.

das Besondere, so hat sich der allgemeine Begriff in Vater, Sohn und Geist ebenso individualisirt, wie man, ungeachtet der Begriff Mensch der allgemeine Gattungsbegriff ist, die Benennung Mensch auch auf das Besondere überträgt und von drei Menschen, überhaupt von Menschen in der Mehrheit, spricht. Es ist dieß einer der schwierigsten Puncte in der Bestimmung des Trinitätsverhältnisses. Auf der einen Seite schien aus der Consequenz des Begriffs die Nothwendigkeit zu folgen, von drei Göttern zu reden, auf der andern stund dieser Tritheismus im offenbarsten Widerspruch mit dem christlichen Gottesbewußtseyn. Entweder mußte man also die concrete Realität der Hypostasen doch wieder aufheben, um das Allgemeine, worin die Hypostasen mit einander identisch sind, als die allein wahrhaft für sich bestehende Substanz festzuhalten, oder wenn die Hypostasen bleiben sollten, was sie nach den gegebenen Bestimmungen sind, so mußte es sich nur um so klarer herausstellen, daß das Gemeinsame, das sie verbindet, nur die abstracte Einheit des Begriffs ist. Wie man von der concreten Realität des Besondern zur Substanzialität des Allgemeinen sich zurückwandte, wird sich nachher zeigen, daß man aber auch auf die andere Seite trat, und die hieraus sich ergebenden Consequenzen sich nicht verbergen konnte, sehen wir aus einer Abhandlung des Gregorius von Nyssa [10]), welche in dieser Hinsicht hier nähere Berücksichtigung verdient. Gregorius geht von der Behauptung aus, daß wir, wenn der Name Gott etwas Persönliches bezeichnet, wie wir von drei Personen sprechen, auch drei Götter annehmen müssen, da aber der Name Gott das Wesen bezeichne, so lehren wir natürlich, indem wir Ein Wesen in der heiligen Trinität anerkennen, auch nur Einen Gott, indem für das Eine Wesen auch nur der Eine Name Gott sey. Demnach

10) Die Abhandlung Πρὸς τοὺς Ἕλληνας mit der Ueberschrift Ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν. Tom. II. S. 82. f.

gebe es dem Weſen und dem Namen gemäß nur Einen Gott, nicht drei. Würde der Name der Gottheit eine Perſon bezeichnen, ſo würde die Eine mit dieſem Namen bezeichnete Perſon allein Gott genannt werden, wie denn z. B. der Vater allein Vater heißt, weil dieſer Name etwas Perſönliches bezeichnet. Auf dieſe Weiſe wird nun zwar durch die von Gregorius zwiſchen Weſen und Perſon gemachte Unterſcheidung die fragliche Conſequenz, daß die drei Perſonen der Trinität auch drei Götter ſeyen, beſeitigt, aber es fragt ſich, auf welchem Grunde dieſe Unterſcheidung ſelbſt beruht. Die Beantwortung des ſich von ſelbſt aufdringenden Einwurfs, daß daſſelbe, was von dem Begriffe der Gottheit behauptet wird, auch von jedem andern, in die gleiche Kategorie gehörenden, Begriffe, wie z. B. von dem Begriffe der Menſchheit, gelten müſſe, macht den Hauptgegenſtand der weitern Unterſuchung Gregors aus. Wenn Jemand, fährt er fort, ſagen würde, daß wir unter dem Petrus und Paulus und Barnabas drei Weſen verſtehen, nämlich beſondere Weſen [11]), ſo muß man ſagen, daß wir unter einem beſondern Weſen nichts anders verſtehen, als ein Individuum (ἄτομον), d. h. eine Perſon (πρόσωπον). Mit den Perſonen aber hat, wie gezeigt iſt, der Name Gottes nichts zu thun. Was ſollen wir aber dazu ſagen, daß wir den Petrus und Paulus und Barnabas drei Menſchen nennen, bezeichnen wir damit nicht Perſonen, und Perſonen ſollen doch mit dem das gemeinſame Weſen bezeichnenden Namen nicht bezeichnet werden? Auch ein particuläres Weſen kann nicht ſo genannt werden, da es ebenſoviel iſt, als eine Perſon. Weßhalb ſagen wir alſo drei Menſchen, da dieſe drei zu dem einen Weſen gehören, das wir Menſch nennen? Gregorius weiß darauf nur dieß zu antworten, es

11) φαμὲν τρεῖς οὐσίας, μερικὰς δηλονότι, τοτέσιν ἰδικάς, τοῦτο γὰρ κυριώτατον εἰπεῖν. S. 84. Die Frage iſt alſo, ob die Perſonen auch Weſen, particuläre οὐσίαι ſind?

geschehe nur mißbräuchlich und uneigentlich, daß wir so reden, nur aus einer gewissen Gewohnheit, die in nothwendigen Ursachen ihren Grund habe, welche jedoch bei der heiligen Trinität nicht gelten. Diese Ursachen sind, wie Gregorius weiter entwickelt, folgende: Der Begriff des Menschen wird nicht immer auf dieselben Individuen oder Personen bezogen. Denn indem einige sterben, treten andere an ihre Stelle, und indem dieselben oft noch weiter leben, treten schon andere hinzu, so daß der Begriff bald in diesen, bald in jenen erscheint, und durch die Abnahme, durch Tod und Geburt der Individuen, in welchen der Begriff des Menschen erscheint, werden wir gezwungen, von vielen und wenigen Menschen zu reden, wegen der Veränderungen der Personen und gegen den Begriff des Wesens, so daß wir mit den Personen auf gleiche Weise auch Wesen zählen. Bei der heiligen Trias aber begegnet uns dergleichen nichts, da wir hier immer dieselben Personen, nicht andere und wieder andere, nennen, denn sie bleiben immer, wie sie sind. Nicht empfängt sie einen Zuwachs zur Vierheit, nicht eine Verringerung zur Zweiheit, denn nicht fließt aus dem Vater oder einer der Personen noch etwas aus, so daß die Dreiheit einmal eine Vierheit werden könnte, noch stirbt je eine der Personen, so daß aus der Dreiheit eine Zweiheit würde. Da nun keine Zunahme und keine Abnahme, keine Veränderung und keine Umwandlung bei diesen drei Personen je stattfindet, so ist es unstatthaft, neben den drei Personen auch von drei Göttern zu sprechen. Was Gregorius hiemit sagen will, ist nicht ganz klar. Soll der Grund, warum von Göttern nicht ebenso, wie von Menschen, in der Mehrheit die Rede seyn kann, darin liegen, daß zwar bei diesen, nicht aber bei jenen ein Wechsel der Individuen stattfindet, so kann hiemit eigentlich nur dieß gesagt seyn, zum Eigenthümlichen des Begriffs Mensch gehöre es, in dem steten Sezen und Aufheben der Individuen sich selbst zu realisiren, es finde also hier ein

weit engeres und immanenteres Verhältniß des Allgemeinen und Beſondern ſtatt, das Allgemeine habe ſeine Realität immer nur im Beſondern, ſo daß es auch im Gedanken davon nicht getrennt und abgeſondert werden kann. Man ſpricht daher von Menſchen in der Mehrheit, weil dieſes ſtete Individualiſiren des Allgemeinen das Weſen des Begriffs ſelbſt iſt. Soll nun aber dieß bei den Perſonen der Trinität nicht ebenſo ſtattfinden, ſollen ſie zwar darin mit einander identiſch ſeyn, daß ſie ihrem Weſen nach eine und dieſelbe Gottheit ſind, ſollen ſie aber gleichwohl nicht ſelbſt Götter ſeyn und darum auch nicht Götter genannt werden dürfen, worin anders kann dieß ſeinen Grund haben, als darin, daß hier der Unterſchied des Allgemeinen und Beſondern ſtrenger feſtgehalten wird, als dieß bei dem Begriff des Menſchen der Fall iſt? Indeß will es Gregorius, ungeachtet dieſer Unterſcheidung, nur als etwas mißbräuchliches angeſehen wiſſen, daß von Menſchen in der Mehrheit die Rede iſt. Er giebt den Gegnern zu, daß man bei der Verſchiedenheit des Weſens von zwei oder drei Weſen ſprechen dürfe, darin unterſcheiden wir uns aber, ſagt er, daß die Gegner Petrus und Paulus zwei Menſchen nennen zu müſſen behaupten, wir aber das nicht zugeben, wenn eigentlich und wiſſenſchaftlich geſprochen werden ſoll. Der gewöhnliche Sprachgebrauch kann hier aber nichts beweiſen. Weſen und Individuum, d. h. Hypoſtaſe, ſind nicht identiſch. Beides kann daher auch nicht mit demſelben Namen bezeichnet werden, ſondern das eine Mal muß man die Worte gebrauchen, die ſich auf das Weſen beziehen, das andere Mal die, welche auf das Individuum gehen. Gegenſtand der Unterſuchung ſind die drei Begriffe: Weſen, Individuum, Menſch. Dem Weſen nun fügen wir das Beſondere hinzu, um die in demſelben enthaltenen, weſentlich von einander verſchiedenen, Arten zu ſondern. Ebenſo verbinden wir mit der Hypoſtaſe das Beſondere, um die Perſonen (πρόσωπα) zu unterſcheiden, die

mit einander von derselben Hypostase sind, und sich nur durch Dinge von einander unterscheiden, die keineswegs das Wesen characterisiren, sondern zu den sogenannten Accidenzien (συμβεβηκότα) gehören. Auf welche Weise kann man nun mit dem Worte Mensch das Besondere verbinden? Etwa, weil das unter einem gewissen Wesen Enthaltene sich noch dem Wesen nach unterscheidet? Allein so verhält es sich nicht. Denn dem Wesen nach unterscheidet sich Paulus von Petrus, welchen beiden das Prädicat Mensch gegeben wird, nicht, sondern durch die Hypostase der Person. Offenbar bezeichnet das Wort Mensch das Gemeinsame des Wesens, nicht eine einzelne Person, z. B. des Paulus und Barnabas. Wissenschaftlich kann also auf keine Weise mit dem Worte Mensch das Besondere verbunden werden. Wenn aber der gewöhnliche Sprachgebrauch hierin unrichtig ist, und die zur Bezeichnung des Wesens gebräuchlichen Namen zur Bezeichnung der Personen mißbräuchlich anwendet, so hat dieß keine Beziehung auf die Bestimmtheit der logischen Wissenschaft. Das Wort Mensch dient zur Bezeichnung des Wesens. Wenn man nun mit dem Worte Mensch das Besondere nicht verbinden kann, so kann man auch eigentlich nicht von zwei, drei Menschen reden. Und wenn dieß in Beziehung auf den Menschen gezeigt ist, um wie viel mehr muß es von dem ewigen und göttlichen Wesen gelten, so daß man nicht unter jeder Hypostase einen besondern Gott verstehen, noch Vater, Sohn und Geist Gott und Gott und Gott nennen, noch drei Götter, wenn auch nur in Gedanken, annehmen darf. Es beruht also auf einer wissenschaftlich consequenten Schlußfolge, daß wir den Schöpfer der Welt Einen Gott nennen, ob er gleich in drei Personen oder Hypostasen, der des Vaters, des Sohns und des heiligen Geistes, vorgestellt wird.

Es fällt von selbst in die Augen, daß diese ganze Erörterung des Verhältnisses des Allgemeinen und Besondern einzig nur auf dem Interesse beruht, die christliche Trinitäts-

lehre gegen den Vorwurf des Tritheismus] oder Polytheismus zu verwahren. Obgleich in der Einen Gottheit drei Perſonen oder Hypoſtaſen unterſchieden werden, ſoll doch nicht von drei Göttern die Rede ſeyn. Um dieſe Behauptung zu begründen, wird die allgemeine Theorie aufgeſtellt, daß überhaupt die Individuen nicht mit dem allgemeinen, ihr Weſen beſtimmenden, Begriff, unter welchen ſie gehören, benannt werden dürfen. Es ſoll daher, wenn das Verhältniß des Allgemeinen zum Beſondern philoſophiſch beſtimmt wird, von drei Menſchen ebenſo wenig die Rede ſeyn können, wie von drei Göttern, woraus deutlich zu erſehen iſt, daß Gregorius mit den göttlichen Hypoſtaſen denſelben Begriff verbindet, wie mit jeder andern Hypoſtaſe oder Perſon. Hätte er die trinitariſche Perſon ſchon in demſelben Sinne genommen, welcher in der Folge für dieſes eigenthümliche Verhältniß feſtgeſezt wurde, ſo hätte er nicht nöthig gehabt, was zunächſt nur von dem Trinitätsverhältniß gelten ſollte, auf die allgemeinen Begriffe überhaupt auszudehnen und auf eine dem gewöhnlichen Sprachgebrauch ſo ſehr widerſtreitende Weiſe zu behaupten, daß es, philoſophiſch betrachtet, durchaus unrichtig ſey, den Begriff Menſch in der Mehrheit zu gebrauchen. Es kann daher kein Zweifel darüber ſeyn, daß ihm die Hypoſtaſen der göttlichen Trinität als eigentliche Perſonen oder Individuen gelten, nur als Götter ſollen ſie nicht genommen werden, weil der Begriff Gott das, worin ſie identiſch ſind, das Gemeinſame ihres Weſens bezeichnet, das Allgemeine aber mit dem Beſondern, Individuellen, nicht identificirt werden darf. Aus dieſem Grunde geht das Hauptbeſtreben Gregors dahin, beides, das Allgemeine und das Beſondere, ſo viel möglich auseinander zu halten, warum aber beides ſo ſtreng auseinander zu halten iſt, und warum es ſo unſtatthaft ſeyn ſoll, wenn doch das Allgemeine zugleich in dem Beſondern enthalten iſt, mit dem Namen des Allgemeinen auch das Beſondere zu bezeichnen, wird nicht

weiter gezeigt, sondern die ganze Erörterung läuft immer nur wieder darauf hinaus, das Allgemeine sey das Allgemeine und das Besondere das Besondere, nur so viel blickt aus dem Ganzen hervor, daß das eigentliche Moment der Frage, weiter verfolgt, zulezt auf die Differenz des Nominalismus und Realismus hätte führen müssen, d. h. auf die Frage, ob das Allgemeine durch das Besondere, oder das Besondere durch das Allgemeine bedingt ist, die substanzielle Realität in das Allgemeine oder das Besondere zu sezen ist. Gregorius entscheidet hierüber nicht, es ist ihm nur um den Unterschied des Allgemeinen und Besondern zu thun, indem er aber die Hypostasen der Trinität in dasselbe Verhältniß zum Begriffe der Gottheit sezt, in welchem die menschlichen Individuen zum Begriffe des Menschen stehen, wofür anders hätte ihm das Verhältniß des Allgemeinen und Besondern gelten können, als für das Verhältniß des Abstracten und Concreten? Ich will nicht läugnen, daß sich auch bei Gregorius ganz andere Bestimmungen finden, hier aber, wo er unter dem Begriffe der Gottheit das in den Hypostasen identische, gemeinsame Wesen auf dieselbe Weise versteht, wie der Begriff Mensch das gemeinsame Wesen der menschlichen Individuen bezeichnet, ist nicht anders zu urtheilen, da sich gewiß nicht denken läßt, daß er unter dem Begriffe des Menschen etwas anderes verstanden habe, als die abstracte Einheit des logischen Begriffs. Das Wesen des Menschen ist das Gemeinsame, das in allen menschlichen Individuen sich findet, dieses Gemeinsame existirt aber nur in den einzelnen Individuen, abgesehen von den Individuen ist es als Allgemeines bloße Vorstellung. Dasselbe Verhältniß fände demnach auch in der Trinität zwischen dem Wesen und den Hypostasen statt [12]).

12) Gregor sagt εἷς θεὸς ἐν τρισὶ προσώποις ἤτοι ὑποστάσεσι θεωρεῖται (a. a. O. S. 87.), in demselben Sinne, in welchem er sagt,

In dem hier entwickelten Begriffe der Hypoſtaſe tritt das Moment des Unterſchieds in ſeiner vollen Bedeutung hervor, die Frage iſt nur, ob es nicht ſchon in dieſer Beſtimmung des Begriffs die rechte Grenze überſchritten habe, und mit dem Moment der Einheit in das Verhältniß gebracht werden kann, das der nicäniſche Lehrbegriff fordert? Wir müſſen daher nun von der Seite des Unterſchieds, wie er in den Hypoſtaſen ſich geltend macht, auf die Seite der Weſens-Einheit herübertreten, und die Art und Weiſe, wie ſie von den genannten Kirchenlehrern beſtimmt wird, näher unterſuchen. Die Vertheidiger des nicäniſchen Dogma rühmen es oft genug als den größten Vorzug deſſelben, daß es die verſchiedenen dogmatiſchen Intereſſen, die nach den entgegengeſetzteſten Richtungen, in Beziehung auf Judenthum und Heidenthum, Sabellianismus und Arianismus zu berückſichtigen ſind, aufs ſchönſte mit einander ausgleiche, und die beiden Momente, das der Einheit und das des Unterſchieds, auf gleiche Weiſe zu ihrem Rechte kommen laſſe. Es wird, ſagt Gregorius von Nyſſa [13]), weder das Princip der Monarchie in verſchiedene Gottheiten zerſpalten, noch dem jüdiſchen Dogma zuviel eingeräumt, ſondern die Wahrheit geht mitten durch dieſe beiden Vorſtellungen hindurch, und hebt die beiden Häreſen ſo auf, daß ſie das Nützliche von beiden in ſich aufnimmt. Sie hebt das Dogma der Juden auf durch die Annahme des Logos und den Glauben an den Geiſt, und beſeitigt den polytheiſtiſchen Irrthum der heidniſch Denkenden, indem ſie die Vorſtellung einer unbeſtimmten Vielheit durch die Einheit der Natur beſchränkt. Dabei erhält ſie ſich aber aus der jüdiſchen Vorſtellungsweiſe die Ein-

---

ὅρος τῆ ἀνθρώπη ἐν ἀτόμοις ἤτοι προσώποις θεωρεῖται (S. 84.). Das Allgemeine iſt eine Vorſtellung, welche erſt durch die Anſchauung des Concreten zum Bewußtſeyn kommt.

(13 Catech. orat. c. 3. Tom. III. S. 49.

heit der Natur, und aus der heidnischen die nur auf die Hypostasen sich beziehende Unterscheidung, und schneidet das Gottlose nach beiden Seiten hin auf gleiche Weise ab. So dient die Dreizahl zur Widerlegung derer, die in Beziehung auf die Einheit im Irrthum sind, und der Begriff der Einheit zur Widerlegung derer, die sich in die Vielheit verlieren [14]).

---

14) Auf die gleiche Weise beschreiben Gregor von Nazianz und Basilius der Gr. die nicänische Lehre als den glücklichen Mittelweg zwischen den verschiedenen Abwegen, die hier zu vermeiden sind. Διαιρεῖται γὰρ (ἡ θεότης), sagt Gregor Orat. XXXIII., ἀδιαιρέτως, ἵν' ἅπαξ εἴπω, καὶ συνάπτεται διηρημένως. Ἓν γὰρ ἐν τρισὶν ἡ θεότης, καὶ τὰ τρία ἕν, τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης, ἢ τό γε ἀκριβέστερον εἰπεῖν, ἃ ἡ θεότης. Τὰς δὲ ὑπερβολὰς καὶ ἐλλείψεις ἐλλείψομεν, ἄτε τὴν ἕνωσιν σύγχυσιν ἐγγαζόμενοι, ἄτε τὴν διαίρεσιν ἀλλοτρίωσιν· ἀπέχω γὰρ ὑμῶν ἐξ ἴσου καὶ ἡ Σαβελλίου συναίρεσις καὶ καὶ ἡ Ἀρείου διαίρεσις, τὰ ἐκ διαμέτρου κακὰ καὶ ὁμοίτιμα τὴν ἀσέβειαν· τί γὰρ δεῖ θεὸν ἢ συναλείφειν κακῶς ἢ κατατέμνειν εἰς ἀνισότητα; Basilius Hom. XXIV. contra Sabellianos et Arium et Anomoeos sieht im Sabellianismus die Erneuerung des Judenthums, im Arianismus eine neue Form des Heidenthums. Μάχεται Ἰουδαισμὸς Ἑλληνισμῷ καὶ ἀμφότερον Χριστιανισμῷ – τοιαύτη τίς ἐστι καὶ πρὸς τὴν ὀρθότητα τῆς ὁμολογίας ἑκατέρωθεν παρακειμένη μάχη, ἐντεῦθεν μὲν Σαβελλίου, ἑτέρωθεν δὲ τῶν τὸ ἀνόμοιον κηρυσσόντων. Ἡμεῖς δὲ ὥσπερ ἀπεφύγομεν Ἕλληνας καὶ τὴν πονηρὰν εἰδωλολατρίαν ἐξετράπημεν καὶ τὸ πολύθεον αὐτῶν ἄθεον εἶναι κατέγνωμεν, ἵνα ἀπεφύγομεν καὶ τὴν τῶν Ἰουδαίων βλασφημίαν τῶν τὸν υἱὸν τῇ θεῷ ἀρνημένων. — Ἐπειδὴ γὰρ ἴδεν ὁ σοφὸς τῇ κακοποιᾶσαι διάβολος τὴν πρὸς Ἕλληνας καὶ Ἰουδαίους τῶν Χριστιανῶν ἀλλοτρίωσιν, καὶ ὅτι εὐθὺς ἐκ τῶν ὀνομάτων ἔχομεν πρὸς αὐτὴς πολεμίως, τὸ ἡμέτερον ἐπιθεὶς ἑκατέρους ὄνομα, ἵνα ἐπεισάγειν ἐπιχειρεῖ πάλιν τὴν Ἰουδαικὴν ἄρνησιν καὶ τὴν Ἑλληνικὴν πολυθεΐαν. Οἱ μὲν γὰρ ἔργον θεῦ εἶναι λέγοντες τὸν μονογενῆ καὶ ποίημα, εἶτα προσκυνοῦντες καὶ θεολογοῦντες, ἐκ τῆ λατρεύειν τῇ κτίσει καὶ μὴ τῷ κτίσαντι τὰ τῶν Ἑλλήνων ἄντικρυς ἐπεισάγουσιν, οἱ δὲ τὸν ἐκ θεῦ θεὸν ἀρνούμενοι, καὶ ὀνόματι μὲν ὁμολογοῦντες υἱόν, ἔργῳ δὲ καὶ

Allein es verhält ſich mit der Ausgleichung dieſer verſchiedenen Momente keineswegs ſo, wie ſie die orthodoxen Kirchenlehrer in der nicäniſchen Lehre und der Darſtellung derſelben zu finden glauben. Wie es der Natur der Sache nach unmöglich iſt, die Einheit und Dreiheit in ein ſolches Verhältniß zu einander zu ſezen, daß nicht entweder die Einheit zur

---

ἀληθείᾳ τὴν ὕπαρξιν ἀθετοῦντες, τὸν Ἰουδαισμὸν πάλιν ἀνανεοῦνται. Wie Baſilius betrachtet auch Athanaſius, um die nicäniſche Lehre gegen den von den Arianern ihr gemachten Vorwurf der Vielgötterei (vgl. Or. c. Ar. IV, 10. Baſilius Ep. 189.) zu vertheidigen, den Arianismus als eine neue Form des heidniſchen Polytheismus, Or. c. Ar. III, 15.: μᾶλλον μὲν ἂν οἱ Ἀρειομανῖται δικαίως ἂν σχοῖεν τὸ ἔγκλημα τῆς πολυθεότητος ἢ καὶ ἀθεότητος, ὅτι ἔξωθεν τὸν υἱὸν κτίσμα, καὶ πάλιν τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος βαττολογῆσαι. c. 16.: ἅτω δὲ φρονοῦντες πάντως καὶ πλείονας συνάψαι θεούς. Warum alſo nicht die Arianer ſich ſelbſt zu den Hellenen rechnen, da auch ſie, wie jene, τῇ κτίσει λατρεύσι παρὰ τὸν κτίσαντα τὰ πάντα θεόν. — Λέγεται δύο θεοὺς καὶ τούτους διαφόρους ἔχοντας τὰς φύσεις, τὸν μὲν γεννητὸν, τὸν δὲ ἀγέννητον – ὅ τε παρ' αὐτῶν λεγόμενος γεννητὸς εἷς ἐκ πολλῶν ἐστι u. ſ. w. Dagegen bezeichnet Gregor von Nazianz (vgl. die oben S. 372. angeführte Stelle) den Sabellianismus als Atheismus, wegen der neuen Art, das göttliche Weſen ſowohl aufzulöſen als zuſammenzuſezen, und den Arianismus als Judaismus. Der Arianismus beſchränke uns wieder auf die jüdiſche Armuth und führe Neid in die göttliche Natur ein (daß die arianiſche Lehre den Affect des Neids in Gott vorausſeze, hebt auch Gregor von Nyſſa c. Eunom. I. S. 372. hervor). Mit dieſem Atheismus und Judaismus ſtellt Gregor als Polytheismus die übertriebene Orthodoxie derer zuſammen, welche durch falſche Unterſcheidung der drei Perſonen eigentlich drei Grundweſen annehmen und eine heidniſche Vielherrſchaft zurückführen. Vgl. Ullmann a. a. O. S. 338. f. Es bedarf keiner weiteren Erörterung, wie man den Arianismus von verſchiedenen Geſichtspuncten aus bald als Judaismus, bald als Polytheismus nehmen konnte. Vgl. oben S. 351.

Dreiheit oder die Dreiheit zur Einheit wird, so geht auch bei den Kirchenlehrern die eine Vorstellungs- und Darstellungsweise immer wieder in die andere über. Daß, sobald man den Begriff der Hypostasen festhält, und sie als wirkliche Individuen betrachtet, die Einheit entschwindet und zu einer blos vorgestellten wird, ist schon gezeigt, aber weit vorherrschender ist bei den Kirchenlehrern die andere Auffassung, welcher zu Folge die Einheit das Reale ist, und die Hypostasen ihre reale Bedeutung verlieren. Daher wird, sobald es in der gerechten Besorgniß, in den Tritheismus zu gerathen, um die Feststellung der Einheit zu thun ist, ausdrücklich geltend gemacht, daß die Einheit nicht blos eine gedachte, sondern eine reale sey. Dieß ist das Hauptmoment einer Argumentation, welche Gregorius von Nazianz, dessen Autorität hier um so gewichtiger ist, da ihm seine scharfsinnige Vertheidigung der nicänischen Lehre den Ehrennamen des Theologen erwarb, dem von Seiten der Arianer immer aufs neue wiederholten Vorwurf entgegensezt[15]). „Wenn Gott und Gott und Gott ist", läßt er die Gegner einwenden, „sind denn nicht drei Götter? Und verehren wir nicht eine göttliche Vielherrschaft?" „Wer spricht so?" entgegnet Gregorius. „Die, welche es in der Gottlosigkeit noch weiter bringen (die Arianer und Eunomianer), oder die, welche noch auf einer mittlern Stufe stehen, ich meine die, welche vom Sohne noch besser denken (Macedonianer)? Den leztern sage ich, was werft ihr uns Dreigötterei vor, da ihr selbst den Sohn verehrt, wenn ihr auch vom Geiste abgefallen seyd? Findet bei euch nicht Zweigötterei statt? Dieselben Gründe, womit ihr euch gegen Zweigötterei vertheidiget, können auch uns zur Ablehnung der Dreigötterei dienen." Um jedoch in die Sache selbst einzugehen, hält Gregorius beiden, sowohl den Eunomianern als den Macedonianern entgegen: „Wir bekennen Ei-

15) Or. XXXI. 13. f.

nen Gott, denn es iſt Eine Gottheit. Wenn wir auch drei glauben, ſo werden doch auf Einen die zurückgeführt, die aus ihm, dem Einen, den Urſprung haben. Denn keineswegs iſt der Eine mehr, der Andere weniger Gott, der Eine früher, der Andere ſpäter, auch iſt kein Unterſchied im Wollen, keine Theilung in der Macht, und es findet überhaupt hier nichts ſtatt, was einer Trennung ähnlich wäre, ſondern ungetheilt iſt in dem Getheilten die Gottheit, und wie in drei mit einander vereinigten Sonnen Eine Miſchung des Lichts. Wenn wir alſo auf die Gottheit ſehen, und auf die erſte Urſache, und auf die Alleinherrſchaft, ſo iſt es Eins, was wir anſchauen. Wenn wir aber auf das ſehen, worin die Gottheit beſteht, ſo ſind es drei, die wir anbeten." Scheint hier die Einheit gegen die Dreiheit noch zurückſtehen zu müſſen, ſo läßt er nun, zum deutlichen Beweis, wie wenig man auf ſolche Stellen Gewicht legen darf, ſich weiter einwenden: „Wie aber, haben nicht auch die Heiden Eine Gottheit, wie die denkenderen Weiſen unter ihnen wohl eingeſehen haben, und gibt es nicht auch eine Menſchheit, das ganze Geſchlecht nämlich? Und doch haben ſie auch viele Götter, und nicht Einen, ſo wie es auch viele Menſchen gibt?" „Aber dabei," erwiedert Gregorius, „iſt das Gemeinſame eine blos vorgeſtellte Einheit [16]), und die Einzelweſen ſind unter ſich der Zeit, den Affekten und der Kraft nach ſehr verſchieden. Denn wir ſind nicht blos zuſammengeſezt, ſondern auch entgegengeſezt, ſowohl andern als uns ſelbſt, die wir auch nicht einen einzigen Tag ganz dieſelben bleiben, geſchweige denn das ganze Leben hindurch, ſondern dem Körper und der Seele nach immer im Werden und in der Umwandlung begriffen ſind." Die Einheit ſoll alſo eine reale ſeyn, nicht blos eine vorgeſtellte, ideelle, eine nur von den

16) Ἀλλ' ἐκεῖ (wenn von den Göttern der Heiden und den Menſchen die Rede iſt) ἡ κοινότης τὸ ἓν ἔχει, μόνον ἐπινοίᾳ θεωρητόν.

in der Wirklichkeit exiſtirenden einzelnen Dingen abſtrahirte. Sind nun aber die ſogenannten Hypoſtaſen mit dieſer realen Einheit weſentlich Eins, ſo daß ihr ſubſtanzielles Weſen eines und daſſelbe iſt, was folgt hieraus anders, als daß die Unterſchiede, die ſie zu Hypoſtaſen machen ſollen, nichts wahrhaft für ſich beſtehendes ſind, ſondern nur Beſtimmungen an der Einen göttlichen Subſtanz? Nur unter dieſer Vorausſezung läßt ſich begreifen, wie jede der drei Hypoſtaſen die vollkommene Gottheit iſt: es iſt immer wieder dieſelbe Anſchauung der Einen göttlichen Subſtanz, ob man die Einheit in der Dreiheit, oder die Dreiheit in der Einheit anſchaut. Wir erkennen, ſagt Gregorius von Nazianz, jede dieſer drei Perſonen als Gott, wenn ſie für ſich betrachtet wird, und unſere Vernunft das trennt, was an und für ſich untrennbar iſt, wir erkennen aber auch die drei als Gott, wenn ſie zuſammen angeſchaut werden, vermöge der Einheit ihres Willens und ihrer Natur [17]). Iſt jede der Hypoſtaſen für ſich der Eine wahre Gott, die Totalität des göttlichen Weſens, ſo werden die Unterſchiede, die ſie trennen, und ſie zu Hypoſtaſen machen, nur verſchwindende Momente der Einheit, ſie ſind gleichſam nur verſchiedene Geſichtspunkte, unter welchen dieſelbe Eine Subſtanz angeſchaut wird. Den deutlichſten Beweis hievon gibt die Lehre von den ſogenannten ἰδιότητες. Die ἰδιότητες ſind die Eigenſchaften oder Merkmale, durch welche ſich Vater, Sohn und Geiſt characteriſtiſch von einander unterſcheiden, die Ungezeugtheit des Vaters, die Gezeugtheit des Sohnes und das Ausgehen des Geiſtes. Da nun aber Vater, Sohn und Geiſt unterſchiedene Perſonen nur in ſofern ſind, ſofern ſie durch die ἰδιότητες ſich unterſcheiden, fällt, was ſie als perſönliche Weſen ſind, mit dieſen characteriſtiſchen Merkmalen zuſammen. Denn was könnte, abgeſehen von den ἰδιότητες, für das

17) Or. XXXIII. 11.

perſönliche Seyn noch übrig bleiben, wenn der Sohn alles iſt, was der Vater iſt, mit Ausnahme der Ungezeugtheit, und der Geiſt alles, was der Sohn, mit Ausnahme der Gezeugtheit [18])? Daß die drei Perſonen in allem andern, in allen denjenigen Attributen, in welchen die Abſolutheit des göttlichen Weſens beſteht, Eins ſind, ſo daß, ſobald man über die ἰδιότητες hinwegſieht, in der Idee des Einen abſoluten Weſens jeder perſönliche Unterſchied verſchwindet, iſt der weſentliche Inhalt dieſer Lehre [19]). Ausdrücklich wird dabei

---

18) Greg. von Naz. Or. XLI. 9.: πάντα, ὅσα ὁ πατὴρ, τῷ υἱῷ, πλὴν τῆς ἀγεννησίας, πάντα, ὅσα ὁ υἱὸς, τῷ πνεύματος, πλὴν τῆς γεννήσεως, ταῦτα δὲ ἐκ οὐσίας ἀφορίζει, κατά γε τὸν ἐμὸν λόγον, περὶ οὐσίαν δὲ ἀφορίζεται (die ἰδιότητες ſind nur Beſtimmungen an der Subſtanz).

19) Man vgl. über die Lehre von den ἰδιότητες Gregor von Nazianz Or. XX. 8., Baſilius In Eunom. II. S. 265., Gregor von Nyſſa c. Eunom. I. S. 342. Der Letztere trägt dieſe Lehre mit ihren genaueſten Beſtimmungen ſo vor: Ἡ ἄκτιστος φύσις — διαφορὰν πρὸς ἑαυτὴν ἔχει τῷ μεγαλείῳ τῆς φύσεως πρέπουσαν, ἃ πρὸς τὸ μεῖζον καὶ ἔλαττον θεωρουμένην — ἀλλ' ἐν ἄκρᾳ τῇ τελειότητι, καὶ ἐν ἀκαταλήπτῳ τῇ ὑπεροχῇ θεωρουμένη, τοῖς ἐνυπάρχουσιν ἑκάστῃ τῶν ὑποστάσεων ἰδιώμασιν ἀσύγχυτον καὶ διακεκριμένην τὴν διαφορὰν ἔχει, ἐν μὲν τῇ κατὰ τὸ ἄκτιστον κοινωνίᾳ τὸ ἀπαράλλακτον ἔχουσα, ἐν δὲ τοῖς ἐξαιρέτοις τῶν ἰδιωμάτων ἑκάστῃ τὸ ἀκοινώνητον. Ἡ γὰρ ἐπιθεωρουμένη ἑκάστῃ τῶν ὑποστάσεων ἰδιότης τρανῶς καὶ καθαρῶς τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου διήγησιν, οἷον ὁ πατὴρ ἄκτιστος εἶναι ὁμολογεῖται, καὶ ἀγέννητος, ἔστε γὰρ γεγέννηται ἔστε ἔκτισται, τοῦτο ἐν τὸ ἄκτιστον κοινὸν αὐτῷ πρὸς τὸν υἱόν ἐστι καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλὰ καὶ ἀγέννητος ὁ πατήρ, τοῦτο ἴδιόν τε καὶ ἀκοινώνητον, ὅπερ ἐν οὐδενὶ τῶν ὑπολοίπων καταλαμβάνεται. Ὁ δὲ υἱὸς κατὰ τὸ ἄκτιστον τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι συναπτόμενος ἐν τῷ υἱὸς καὶ μονογενὴς εἶναί τε καὶ ὀνομάζεσθαι, τὸ ἰδιάζον ἔχει ὅπερ ἔστε ἐπὶ πάντων θεῖ ἔστε τοῦ ἁγίου πνεύματός ἐστι. Τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν τῷ ἀκτίσῳ τῆς φύσεως τὴν κοινωνίαν ἔχον πρὸς υἱὸν καὶ πατέρα τοῖς ἰδίοις πάλιν γνωρίσμασιν ἀπ' αὐ-

noch erinnert, daß das, was die Eine Person von den übrigen unterscheidet, nicht als ein Mangel angesehen werden dürfe. „Was ist," läßt Gregorius von Nazianz die Gegner einwenden [20]), das dem heiligen Geist Fehlende, um Sohn zu seyn? Denn wenn ihm nichts mangelte, wäre er auch Sohn." „Wir sagen," erwiedert Gregorius, „daß ihm nichts mangele. Denn Gott kann nichts mangeln. Nur der Unterschied der Offenbarung, daß ich mich so ausdrücke, und des gegenseitigen Verhältnisses gibt den Grund zu verschiedenen Benennungen. Dem Sohn mangelt nichts zum Vaterseyn, und das Sohnseyn (υἱότης) ist kein Mangel, aber er ist deßhalb doch nicht Vater, ebenso mangelt auch dem Vater nichts zum Sohnseyn. Doch ist der Vater nicht Sohn. Aber das ist durchaus kein Mangel, und ebenso wenig eine Unterordnung des Wesens, vielmehr wird dem Vater das Ungezeugtseyn, dem Sohn das Gezeugtseyn, dem heiligen Geist das Ausgehen zugeschrieben, damit das Unvermischte der drei Personen festgehalten werde bei der Einheit der Natur und Würde der Gottheit. Der Sohn ist nicht Vater (denn es ist nur Ein Vater), aber er ist, was der Vater, der Geist ist nicht Sohn, weil er aus Gott ist (denn es ist nur Ein Eingeborener), aber er ist, was der Sohn, die drei sind Eins der Gottheit nach, das Eins ist Drei den Eigenschaften nach, und so haben wir weder eine sabellianische Einheit, noch eine schlimme Zertheilung." Hier, wenn irgendwo, ist die ganze Lehre von dem Verhältniß der drei Personen zu einander in ihrer äussersten Spize aufgefaßt. Es ist nicht nur jede derselben in Ansehung des Gemeinsamen, worin sie identisch sind, die absolute Gottheit selbst, sondern

---

τῶν διακρίνεται· γνώρισμα γὰρ αὐτῆ καὶ σημεῖόν ἐστιν ἰδιαίτητος τὸ μηδὲν ἐκείνων εἶναι, ἅπερ ἰδίως τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ ὁ λόγος ἐνεθεώρησε.

20) Or. XXX. 9.

auch das ſie Unterſcheidende iſt nichts anders, als das Abſolute ſelbſt. Iſt dieß in Hinſicht des Vaters von ſelbſt klar, ſofern die den Vater vom Sohn und Geiſt unterſcheidende Ungezeugtheit nur ein anderer Ausdruck für die Abſolutheit ſeines Weſens iſt, ſo ſcheint doch durchaus undenkbar, daß das Gezeugtſeyn des Sohns und das Ausgehen des Geiſtes gleich abſolute Eigenſchaften ſind, wie das Ungezeugtſeyn des Vaters. Denn wie kann das Gezeugte mit dem Ungezeugten, das Bedingte mit dem Unbedingten, die Urſache mit der Wirkung ſchlechthin identiſch ſeyn, wie doch angenommen werden muß, wenn der Sohn, nicht ſofern er Gott iſt, ſondern ſofern er gezeugt iſt, ebenſo abſolut ſeyn ſoll, wie der ungezeugte Vater? Dieſer Widerſpruch läßt ſich nur dadurch heben, daß zwar im Sohn wie im Vater dieſelben Momente geſezt ſind, das Verhältniß dieſer Momente aber in beiden nicht daſſelbe iſt. Sofern der Sohn gezeugt iſt, hat er auch das Moment der Endlichkeit in ſich, denn was gezeugt iſt, iſt durch ein anderes, das ſeine nothwendige Vorausſezung iſt, und was durch ein anderes iſt, iſt abhängig, bedingt, und als ſolches endlich. Soll nun der Sohn in ſeiner Gezeugtheit zugleich abſolut ſeyn, ſo kann dieß nur ſo gedacht werden, daß die Gezeugtheit nicht das Moment der Endlichkeit für ſich iſt, ſondern das Endliche in ſeiner Einheit mit dem Unendlichen. Was demnach den Sohn vom Vater unterſcheidet, iſt, daß er nicht das Unendliche an ſich, ſondern die Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt. Aber auch der Vater kann nicht das Unendliche an ſich ſeyn, denn wäre er nur ſchlechthin das Unendliche, ſo wären die beiden Begriffe Gott und Vater ſchlechthin identiſch, allein das Vaterſeyn iſt ja gleichfalls eine der ἰδιότητες, in welchen das an ſich ſeyende Weſen Gottes zu den Formen des hypoſtatiſchen Seyns ſich beſtimmt. Wie der Sohn nicht ohne den Vater gedacht werden kann, ſo auch der Vater nicht ohne den Sohn, auch der Vater ſchließt daher das Moment

der Endlichkeit ideell in sich ist, wie der Sohn die Einheit des Unendlichen und Endlichen, und der Unterschied des Vaters und Sohns kann daher nur so bestimmt werden, daß der Vater die Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen, der Sohn dagegen die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen ist, während in dem Begriffe des heiligen Geistes nur die Identität dieser beiden Formen der Einheit des Unendlichen und Endlichen ausgedrückt seyn kann. Hierin allein kann der speculative Gehalt der Bestimmungen, mit welchen die orthodoxen Kirchenlehrer die nicänische Lehre vorzutragen pflegen, gefunden werden. Es erhellt aber hieraus zugleich, daß, solange der Unterschied zwischen Vater und Sohn nicht anders bestimmt ist, als durch den unbestimmten Begriff der Zeugung, das in demselben enthaltene Moment der Endlichkeit ein blos ideelles bleibt, es kommt noch zu keinem realen Unterschied, was als Unterschied geltend gemacht wird, besteht noch aus so abstracten Bestimmungen, daß Vater und Sohn immer wieder im Begriff zusammenfallen, ihre Namen bezeichnen nur verschiedene Gesichtspuncte, unter welchen das an sich Eine absolute Wesen Gottes aufgefaßt wird. Es ist in lezter Beziehung immer nur wieder ein ideeller oder nomineller Unterschied, welchem zufolge es schlechthin unmöglich ist, den Begriff der Hypostasen in dem realen Sinne zu nehmen, in welchem die Kirchenlehrer von Vater, Sohn und Geist als drei concreten Personen zu reden pflegen.

Auf diese Weise stehen die beiden Momente, das der Einheit und das des Unterschieds, völlig unvermittelt neben einander: die Hypostasen sollen wirkliche Hypostasen seyn, und doch werden sie, so wenig auch die Kirchenlehrer die Absicht haben, das eine Moment dem andern aufzuopfern, zu bloßen ideellen Bestimmungen des Einen göttlichen Wesens. Das Wahre der Sache ist, die den Kirchenlehrern unläugbar zum Bewußtseyn gewordene, Nothwendigkeit, daß die beiden Momente in gleicher Bedeutung festgehalten wer-

den müſſen, wie wenig ihnen aber der Weg, auf welchem allein ihre wahre Vermittlung zu Stande kommen kann, noch klar geworden iſt, iſt am deutlichſten daraus zu erſehen, daß ſie die Aufgabe, um welche es ſich handelt, nicht etwa blos ungelöst laſſen, ſondern immer wieder in eine völlig falſche Löſung derſelben hineingerathen. Man mag von dem Momente der Einheit oder dem des Unterſchieds ausgehen, es bleibt für die Idee der Dreieinigkeit immer gleich weſentlich, daß Vater, Sohn und Geiſt, wie ſie in ihrem dreifachen Fürſichſeyn die gleiche Beziehung zur Einheit haben, in einem völlig coordinirten Verhältniß zu einander ſtehen, und keine Unterordnung irgend einer Art zwiſchen ihnen ſtattfindet. Daß jeder der drei, der Sohn und der Geiſt, wie der Vater, eine Totalität für ſich iſt, iſt der Grundgedanke der Dreieinigkeit, welche Wahrheit bliebe aber dieſem Gedanken, wenn der Sohn und der Geiſt doch wieder dem Vater untergeordnet gedacht werden müßten? Allein gerade dieß iſt es, worauf auch die Vertheidiger der nicäniſchen Homouſie immer wieder zurückkommen, auch ſie haben ſich von der von Anfang an vorherrſchenden Subordinations-Idee noch nicht losgemacht, und wenn ſchon, wenn die beiden Momente gegen einander abgewogen werden, das Uebergewicht immer wieder auf die Seite der Einheit fällt, ſo wird nun die Einheit näher ſo beſtimmt, daß der Vater ſelbſt die Eine abſolute Subſtanz iſt, zu welcher der Sohn und der Geiſt im Verhältniß der Abhängigkeit ſtehen. Sofehr es mit dem, zwiſchen Vater, Sohn und Geiſt angenommenen, Identitäts-Verhältniß im Widerſpruch ſteht, ſo wenig trägt doch Gregorius von Nazianz Bedenken, den Vater geradezu das Eine höchſte Princip zu nennen, zu welchem der Sohn und der Geiſt nur im Verhältniß der Abhängigkeit ſtehen. Nach ſeiner Meinung ſoll neben der Einheit des Willens, oder der Bewegung der Gottheit, und der Identität des Weſens die Einheit Gottes dadurch bewahrt werden, daß auf Eine Grund-

ursache sowohl der Sohn als der Geist zurückgeführt, jedoch nicht zusammengesezt oder vermischt werden [21]). Auf diese Weise will Gregorius, indem er an einem über die Zeit erhabenen, untrennbaren, unbeschränkten Urgrund der Gottheit festhält, sowohl den Urgrund ehren, als das, was aus dem Urgrund hervorgeht, jenen, weil er der Urgrund solcher göttlicher Personen ist, diese, weil sie auf solche Weise, und als solche und aus einem solchen hervorgegangen, und weder der Zeit, noch der Natur, noch der Würde nach von ihm verschieden sind, indem sie Eins sind in ihrem Unterschiede, und unterschieden in ihrer Einheit, wenn dieß auch auffallend klinge, und nicht weniger verehrungswürdig wegen ihres Verhältnisses zu einander, als wenn jedes für sich betrachtet und genommen wird, eine vollkommene Dreiheit aus drei Vollkommenen [22]). Es soll zwar hiemit nichts anders gesagt seyn, als was an sich schon in der Lehre von den *ἰδιότητες* liegt, allein das Eigene dieser Lehre ist eben dieß, daß, wenn die *ἰδιότης* des Vaters den Character der Absolutheit an sich trägt, durch die *ἰδιότητες* der beiden andern Personen nur ihre Abhängigkeit von dem Einen absoluten Princip ausgedrückt seyn kann, und die orthodoxe Lehre selbst macht es daher ganz begreiflich, wie die Arianer immer wieder auf die Haupteinwendung zurückkamen, daß die Ungezeugtheit des Vaters das substanzielle Wesen Gottes selbst sey. Was hilft es daher, zu sagen, es sey in den drei göttlichen Personen eine und dieselbe Natur, Gott, wenn damit sogleich die weitere Behauptung verbunden wird, der Grund der Einheit sey der Vater, sofern von ihm alles Andere ausgeht,

---

21) Or. XX. 7γ: *Τηροῖτο δ' ἄν, ὡς ὁ ἡμὸς λόγος, εἷς μὲν θεὸς, εἰς ἓν αἴτιον καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος ἀναφερομένων, οὐ συντιθεμένων οὔτε συναλειφομένων.*

22) Or. XXIII. 8.

und auf ihn ſich zurückbezieht [23])? Es ſind demnach zwar drei Perſonen, aber nicht in demſelben Sinn, und jede dieſer drei Perſonen wird zwar, wie die beiden andern, als Gott betrachtet, aber mit dem großen Unterſchied, daß der Eine abſolute Gott nur der Vater iſt, und der Grund der Gottheit der beiden andern nur in ihm liegt [24]). Gerade dasjenige alſo, was ſie allein zum wahren, abſoluten Gott machen kann, die Aſeität des göttlichen Weſens, kommt ihnen nicht zu, ſondern nur dem Vater, und das ſie vom Vater Unterſcheidende beſteht ſomit darin, daß, während nur er der Eine abſolute Gott iſt, ſie dagegen das Princip ihres göttlichen Seyns in ihm haben. Das Subordinations-Verhältniß iſt hiemit von den orthodoxen Kirchenlehrern ſelbſt ſo klar und deutlich ausgeſprochen, daß alle andere Beſtimmungen, durch welche ſie die Dreiheit der Perſonen mit der Einheit des Weſens zu vereinigen ſuchen, gegen dieſe Eine weſentliche Beſtimmung nothwendig zurücktreten müſſen. Und es iſt dieß ſo wenig etwa nur die minder vollkommene Darſtellung eines einzelnen Schriftſtellers, daß uns vielmehr dieſelbe Lehrweiſe auch bei den übrigen, in dieſelbe Claſſe gehörenden, Kirchenlehrern immer wieder begegnet. So hebt z. B. auch Gregorius von Nyſſa in der oben genannten Abhandlung als ein Moment, durch das ſich die heilige Trias von allen menſchlichen Perſönlichkeiten unterſcheide, hervor, daß die leztern nicht mit Einem Male von Einer und derſelben Perſon ihr Daſeyn haben, ſondern verſchiedenen Urſprungs

23) Or. XLII. 15.: φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία, θεὸς, ἕνωσις δὲ ὁ πατὴρ, ἐξ οὗ καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἐξῆς. — Οἷς δὲ ἁπλῆ φύσις καὶ τὸ εἶναι ταυτὸν, τέτοις καὶ τὸ ἓν κύριον.

24) Man dürfe, ſagt Gregor von Naz. Or. XX. 7., dem Vater nicht τὸ τῆς ἀρχῆς κατασμικρύνειν ἀξίωμα, τῆς ὡς πατρὸς καὶ γεννήτορος· μικρῶν γὰρ ἂν εἴη καὶ ἀναξίων ἀρχή, μὴ θεότητος ὢν αἴτιος τῆς ἐν υἱῷ καὶ πνεύματι θεωρημένης.

seyen und wieder verschiedene erzeugen. Bei der heiligen Trias aber sey dieß anders. Aus der Einen Person des Vaters sey der Sohn erzeugt und der heilige Geist hervorgegangen, deßhalb nennen wir auch vorzugsweise den Einen Urheber derer, die durch ihn, als ihre Ursache, geworden sind, den Einen Gott [25]). Der Eine absolute Gott ist daher in lezter Beziehung immer wieder nur der Vater, und wir sehen demnach hieraus, wie auch die Vertheidiger der nicänischen Trinitätslehre über das alte Subordinationssystem, in welchem die drei Personen nur insofern nicht drei Götter sind, sofern der Sohn und der Geist nur durch die Vermittlung des Vaters Gott sind, und die Ausgleichung der Einheit mit der Dreiheit nur darin gefunden wird, daß der Vater zum Sohn und Geist sich wie die Ursache zur Wirkung verhält, noch keineswegs hinwegzukommen im Stande waren [26]). Diese,

25) Πρὸς Ἕλληνας Opp. T. II. S. 85.: διὸ καὶ κυρίως τὸν ἕνα αἴτιον ὄντα τῶν αὐτῷ αἰτιατῶν ἕνα θεὸν φαμεν.

26) Es gibt keinen andern Punct, auf welchem das Mangelhafte der orthodoxen Trinitätslehre sich so klar ausspricht, wie in der so auffallenden Hinneigung zu einer Subordinationstheorie, nach welcher gerade der wesentlichste Begriff des absoluten Wesens der Gottheit ausschließlich nur dem Vater zukommt. Ist der Vater allein die absolute Causalität, oder die absolute Substanz, worin soll zulezt noch der Unterschied zwischen der orthodoxen und arianischen Lehre bestehen in Hinsicht des Verhältnisses des Sohns und Geistes zum Vater? Sind Sohn und Geist nicht die absolute Substanz selbst, so können sie nur endliche Bestimmungen an derselben seyn, und sind daher auch durch einen absoluten Unterschied vom Vater getrennt, oder das ganze Verhältniß kann nur sabellianisch gedacht werden, wie denn Basilius die ἰδιότητες der Hypostasen sogar mit den Farben des Regenbogens vergleicht: μία ἁπλῆ διὰ τῆς ἡλιακῆς ἀκτῖνος ἀναχλωμένη, τὸ δὲ ἄνθος τῷ φαινομένῳ (κατὰ τὴν Ἶριν) πολυειδές (Ep. 38, 5.). Sehr natürlich hängt daher die Tendenz, den Vater als das schlechthin Absolute zu betrachten,

auch in der nicäniſchen Homouſie noch enthaltene, Subordinations-Idee führt uns von ſelbſt auf die dritte Hauptform, in welcher die Trinitätslehre in der Periode des lebhafteſten Streits der verſchiedenen Meinungen hierüber aufgefaßt wurde.

---

mit der bei allen dieſen Kirchenlehrern, insbeſondere bei Baſilius und den beiden Gregorius, immer wiederkehrenden Behauptung zuſammen, daß das Weſen Gottes ſchlechthin unbegreiflich und für das menſchliche Vorſtellen und Erkennen völlig tranſcendent ſey. Iſt nur der Vater das Eine Abſolute, ſo ſchließt ſich in dem Sohn und Geiſt nicht das abſolute Weſen Gottes ſelbſt auf, ſondern der Vater iſt als die abſolute Gottheit nur die in ſich verſchloſſene, ſich ſelbſt gleiche, unterſchiedloſe Einheit, zu welcher ſich alles Endliche rein negativ verhält. Eine Einheit, zu deren Weſen es gehört, keinen Unterſchied in ſich zu haben, kann kein Gegenſtand der Erkenntniß ſeyn, indem alles, was ein Moment der Erkenntniß ſeyn könnte, nur auſſer ſie fallen kann, ſie widerſtrebt jedem, in ihr Weſen eindringenden, Begriff als unerreichbare Idee, und ſelbſt der Unterſchied von Vater, Sohn und Geiſt kann zuletzt nur für etwas Aeuſſerliches und Subjectives gehalten werden. Bemerkenswerth iſt in dieſer Hinſicht beſonders, wie ſich Baſilius (Epist. CLXXIX.) in einer ſpäter, in der Lehre vom heiligen Geiſt, anzuführenden Stelle über das Verhältniß der Namen Gottes zum Weſen Gottes ausdrückt. Iſt, wie Baſilius behauptet, der Name Gott keine Bezeichnung der Natur Gottes, drücken überhaupt alle Namen, alſo auch die Namen Vater, Sohn und Geiſt, nicht aus, was Gott an ſich iſt, welche objective Bedeutung kann die ganze orthodoxe Trinitätslehre haben? In demſelben Verhältniß, in welchem dieſe Begriffe als abſolute Beſtimmungen der abſoluten Idee Gottes erkannt werden, in dem abſoluten Weſen Gottes ſelbſt, als immanente Momente deſſelben, ihren feſten Halt und Beſtand gewinnen, muß man auch noch über die alte, auf dem noch unverſöhnten Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit, dem abſoluten Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen beruhende,

Viertes Kapitel.

Der semiarianische Lehrbegriff.

Die beiden bisher entwickelten Lehrbegriffe, der arianische und der athanasianische, bilden, wenn sie nur nach den sie unterscheidenden Lehrsäzen betrachtet werden, einen sehr strengen Gegensaz. Wie der eine den Sohn von dem Vater so viel möglich trennt, und den Sohn dem Vater auf jede Weise unterordnet, so will dagegen der Andere zwischen dem Vater und dem Sohn das vollkommenste Verhältniß der Identität feststellen. Während daher hier der Sohn in die Sphäre des zeitlichen Seyns und der endlichen Geschöpfe gesezt wird, wird dagegen dort als der adäquate Begriff des Sohns nur die absolute Ewigkeit des göttlichen Wesens selbst anerkannt, und der Schöpfung aus Nichts die ewige Zeugung aus dem Wesen des Vaters gegenübergestellt. So streng aber dieser Gegensaz war, so enthielt er doch selbst auch wieder vermittelnde Elemente in sich, und es lag ganz in der Natur der Sache, daß sich zwischen jenen beiden so weit auseinandergehenden Vorstellungen eine dritte bildete, welche so viel möglich die, beide Parteien versöhnende, Mitte zu behaupten suchte. Wie jeder der beiden einander entgegengesezten Lehrbegriffe in einem gewissen Puncte auch wieder den andern berührte, so lag auch auf beiden Seiten in der Consequenz derselben

---

Vorstellung von der Unbegreiflichkeit und der absoluten Jenseitigkeit Gottes hinwegkommen, und der richtige Gesichtspunct, aus welchem wir die Trinitätslehre dieser Kirchenlehrer aufzufassen haben, kann daher nur dieser seyn, daß wir eben dieses Schwanken zwischen dem Einen und dem Andern, diesen steten Uebergang von einer Trinitätslehre, nach welcher jedes Moment die absolute Totalität selbst ist, und einer Idee der Gottheit, welche alles Trinitarische in die allgemeine Einheit zerfließen läßt, als den eigentlichen Character dieser Theologie betrachten.

ein Extrem, von welchem man ſich fern halten mußte. Der Arianismus, ſo tief er den Sohn unter den Vater herabſezte, konnte ihn doch ſeiner göttlichen Würde nicht völlig entkleiden und ſeine Trennung von dem Weſen des Vaters nicht durchführen, ohne das Intereſſe des chriſtlichen Bewußtſeyns auf eine von ihm abſtoßende Weiſe zu verlezen. Ebenſo blieb dem nicäniſch-athanaſianiſchen Lehrbegriff ſeine Homouſie immer nur ein blos angeſtrebtes Ziel, von welchem er immer wieder in die alte Subordinations-Idee zurückfiel, und je größeres Gewicht man im Gegenſaz gegen den Arianismus auf den Begriff der Homouſie legte, deſto mehr wurde dadurch das Bedenken erregt, ſie führe entweder auf eine die perſönliche Subſiſtenz des Sohns aufhebende Identität mit dem Vater, oder auf einen materiellen körperlichen Begriff von dem Weſen der Gottheit. Dieß war es, was, wie ſchon gezeigt worden iſt, einen Euſebius von Cäſarea abhalten wollte, dem nicäniſchen Symbol ſeine Zuſtimmung zu geben. Obgleich er endlich die Formel unterſchrieb, ſo iſt er doch als der eigentliche Repräſentant der Partei derer anzuſehen, welche weder den arianiſchen noch den athanaſianiſchen Lehrbegriff annahmen, ſondern mit Vermeidung der characteriſtiſchen Beſtimmungen beider dem ſeit alten Zeiten vorherrſchenden Subordinationsſyſtem auch ferner getreu blieben. Im Gegenſaz gegen Arius mißbilligt Euſebius die Lehre, daß der Sohn aus Nichts geſchaffen ſey, und in Eine Claſſe mit den übrigen Geſchöpfen gehöre, der Sohn iſt ihm vielmehr Gott aus Gott, aus dem Weſen des Vaters hervorgegangen, aber dabei doch nur ein zwiſchen dem Einen abſoluten Gott und den Geſchöpfen in zweiter Ordnung ſtehendes mittleres Weſen [1]). Er iſt das Bild des unſichtbaren Gottes, aber

1) Demonstr. evang. V, 1.: οὐκ ἀκίνδυνον – ἁπλῶς ὅτως ἐξ οὐκ ὄντων γεννητὸν τὸν υἱὸν τοῖς λοιποῖς γεννητοῖς ὁμοίως ἀποφήνασθαι. Vgl. IV, 15. 3. 6. VI. prooem.

im Begriff des Bildes liegt sowohl der Unterschied als die Einheit. Daß der Sohn das Bild des Vaters ist, ist nicht blos ein äusserlich auf ihn übergetragenes, sondern ein immanentes Verhältniß, es ist in der Natur des Sohns gegründet, und er ist insofern von Natur Gott und der eingeborene Sohn, aber auf der andern Seite schließt das Bild, da es nicht sowohl wesentliche Identität, als vielmehr nur Aehnlichkeit voraussezt, die Vorstellung eines erst gewordenen Gottes in sich [2]). Am deutlichsten tritt das Verhältniß dieses vermittelnden Lehrbegriffs zum athanasianischen in der Art und Weise hervor, wie sich Eusebius über das von Athanasius so oft gebrauchte Bild erklärt [3]). Die bildliche Vergleichung mit dem Glanze des Lichts genügt ihm nicht, weil der Lichtglanz zugleich mit dem Lichte ist, als die Ergänzung desselben, so daß das Licht ohne seinen Glanz nicht gedacht werden kann. Der Vater dagegen ist vor dem Sohn, sofern er allein ungezeugt ist, und als Vater ist er für sich vollkommen und der absolut erste, und der Urheber der Subsistenz des Sohns, ohne daß er zur Ergänzung seiner Gottheit etwas vom Sohn empfienge. Der Sohn aber ist, da er den Vater als das Princip seines Daseyns zu seiner Voraussezung hat, erst nach demjenigen, dessen Sohn er ist. Auch darin findet Eusebius diese bildliche Vergleichung nicht adäquat, daß der Lichtglanz auf unfreiwillige Weise aus dem Lichte hervorstrahlt, als untrennbare Eigenschaft der Sub-

2) Θεοποιεῖται πρὸς αὐτὸν τὸν πατρὸς, sagt Eusebius vom Sohn Dem. ev. V, 4., sezt jedoch sogleich hinzu: οὕτω πεφυκὼς τὴν ἰδίαν, αὐτόθεν τε ἀπὸ πρώτης ὑπάρξεως φυσικὴν, ἀλλ' ἐκ ἐπίκτητον εἰκόνα τοῦ πατρὸς ἐπαγόμενος, διὸ καὶ φύσει θεὸς μονογενὴς υἱὸς ὢν τυγχάνει, ἐχὶ δὲ ὁμοίως τοῖς ἔξωθέν εἰσποιημένοις, ἐπισυμβεβηκός τε ἄξίωμα τῆς τοῦ θεοῦ προσηγορίας ἐπέχοι. Ebenso sagt er V, 1., der Sohn sey, als Bild des Vaters, αὐτουσία τῷ πατρὶ ἀφομοιούμενος.

3) Dem. ev. IV, 3.

ſtanz, der Sohn aber durch Vorſaz und freie Wahl das Bild des Vaters iſt. In dieſer leztern Beſtimmung tritt Euſebius daher entſchieden auf die Seite des Arius, wie er überhaupt ganz im Sinne des Arianismus die abſolute Erhabenheit des Vaters über den Sohn hervorhebt. Als der abſolute Gott iſt der Vater vor dem Sohn, und wenn man auch von dem Sohn nicht ſagen kann, daß er zu einer beſtimmten Zeit nicht war, ſo iſt er doch erſt nach dem Vater entſtanden, und nur inſofern mit dem Vater ſtets zuſammen, ſofern ſich kein Anfangspunct ſeines Daſeyns beſtimmen läßt [4]). Etwas mehr ſcheint ſich auf die Seite des nicäniſch-athanaſianiſchen Lehrbegriffs der Biſchof Cyrillus von Jeruſalem hinzuneigen, wenn er vom Sohn ſagt, er habe nicht in der Zeit das Seyn erhalten, ſondern ſey vor allen Aeonen auf ewige und unbegreifliche Weiſe von dem Vater erzeugt, mit dem Begriff des Vaters ſey zugleich auch der Begriff des Sohns gegeben, der Vater ſey ewig Vater des Eingebornen, ohne irgend eine Vermittlung der Zeit, da es ſich nicht denken laſſe, daß er, zuvor ohne Sohn, erſt nachher durch Berathung mit ſich ſelbſt Vater geworden ſey [5]). Allein auch Cyrillus will hiemit nicht die abſolute Ewigkeit des Sohns im Sinne der nicäniſchen Homouſie behaupten, ſondern nur die Vorſtellung des zeitlichen Entſtandenſeyns vom Sohn entfernen [6]). Die Hauptſache iſt ihm, die Extreme abzuſchneiden, die auf beiden Seiten zu vermeiden ſind, die Trennung der heiligen Trias und die Vermiſchung derſelben, das arianiſche ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, und die ſabelliani̇ſche υἱοπα-

4) Dem. ev. V, 1. IV, 3.

5) Catech. IV, 7. VII, 4. 5. XI, 7.

6) Οὐ γὰρ ἄπαις ὢν πρὸ τίτε, πατὴρ γέγονεν ὕστερον μεταβαλευσάμενος, ἀλλὰ πρὸ πάσης ὑποστάσεως, καὶ πρὸ πάσης αἰσθήσεως, πρὸ χρόνων τε καὶ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων τὸ πατρικὸν ἄξίωμα ἔχει ὁ θεός.

τομία; nur wer, weder rechts noch links abweichend, weder um den Sohn zu ehren, ihn Vater nenne, noch um den Vater zu ehren, den Sohn für ein Geschöpf halte, wandle auf dem königlichen Wege [7]). Wie Eusebius von Cäsarea, stellt auch Cyrillus von Jerusalem den Sohn unter den Gesichtspunkt derselben Emanations- und Subordinations-Idee, und der Sohn ist ihm Leben aus Leben, Licht aus Licht, und, wenn auch nicht gleiches Wesen mit dem Vater im Sinne der nicänischen Formel, doch wenigstens in Allem seinem Erzeuger gleich [8]). Der Lehrbegriff dieser beiden Kirchenlehrer hält sosehr die Mitte zwischen den eigentlichen Gegensäzen, auf die sich der dogmatische Streit bezog, daß wir ihn mit Recht als den Ausdruck der dogmatischen Ueberzeugung der überwiegenden Mehrheit betrachten können. Nur hieraus erklärt sich die auffallende Erscheinung, daß, ungeachtet des in Nicäa aufgestellten Glaubenssymbols, die meisten nach der nicänischen Synode gehaltenen Synoden nur zu demselben vermittelnden Lehrbegriff sich bekannten. So viele Synoden in dieser Periode des lebhaftesten Streits gehalten, und so viele Glaubensformeln, was dem Athanasius zu so großem Anstoß gereichte, auf ihnen immer wieder aufgesezt wurden, so scheint es doch immer nur um eine neue Modification des zwischen den Extremen sich haltenden Lehrbegriffs zu thun gewesen zu seyn. Die große Mehrheit der orientalischen Bischöfe konnte in der nicänischen Homousie, wie ja schon auf der Synode in Nicäa so manchen diese Bestimmung nur mit einem gewissen Widerstreben ihrer

---

7) XVI, 4. XI, 17.

8) IV, 7.: πίστευε εἰς τὸν υἱὸν τῦ θεῦ — τὸν ὅμοιον κατὰ πάντα τῷ γεννήσαντι (So ist zu lesen und nicht ὁμοούσιον τῷ γεννῶντι, wie öfters der Ausdruck ὁμοούσιος in den Hdschr. in die Catechesen Cyrills eingeschoben worden ist, vgl. Cölln in Münschers Lehrb. der D.G. I. S. 226. f.).

dogmatiſchen Ueberzeugung aufgedrungen worden war, nicht den adäquaten Ausdruck ihres dogmatiſchen Bewußtſeyns erkennen, aber eben ſo wenig wollten ſie nur Anhänger des Arius und Bekenner ſeiner Lehre ſeyn, da ja doch nicht erſt Arius die wahre, dem Glauben der Väter entſprechende, Lehrweiſe ans Licht gebracht haben konnte. Der entſtandene Streit wurde daher für die Mehrheit der Kirchenlehrer nur die Veranlaſſung, auf das überlieferte gemeinſame Bewußtſeyn zurückzugehen, um den Inhalt deſſelben, als den Ausdruck der wahren, nicht von der Auctorität einzelner Individuen oder zufälliger Beſtimmungen abhängigen, Lehre aufzufaſſen. Dieſer Standpunct der Sache ſpricht ſich ſehr beſtimmt in der Erklärung aus, mit welcher die orientaliſchen Biſchöfe, die Euſebianer, wie ſie nach dem an ihrer Spitze ſtehenden Biſchof Euſebius von Nicomedien genannt werden, auf der Synode in Antiochien im J. 341. zur Entwerfung einer neuen Glaubensformel, der erſten antiocheniſchen, zuſammentraten. Wir ſind, ſagten ſie [9]), um dem Vorwurf zu begegnen, welcher ihnen von der athanaſianiſchen Partei wegen der auf der Synode zu Jeruſalem im J. 335. geſchehenen Wiederaufnahme des Arius in die Kirchengemeinſchaft, und wegen ihres Einverſtändniſſes mit der Lehre deſſelben gemacht wurde, weder Anhänger des Arius geweſen, denn wie ſollten wir als Biſchöfe Anhänger eines Presbyters ſeyn? noch haben wir einen andern Glauben, als den von Anfang an überlieferten, angenommen. Ja wir haben vielmehr, nachdem wir ſeinen Glauben unterſucht und geprüft haben [10]),

---

9) Bei Athanaſius De synodis Arim. et Seleuc. c. 22.

10) Es iſt die Erklärung gemeint, welche Arius bei ſeiner Wiederaufnahme über ſeinen Glauben gab, über welche die Väter der jeruſalemiſchen Synode bei Athanaſius a. a. O. c. 31. ſagen, ὅτι μάλιστα τὰ τῆς ἐκθέσεως ὑπ' αὐτοῦ πίστεως ἀναμφήριστον οὖσα

ihn zu uns aufgenommen, als uns an ihn angeschlossen. Denn von Anfang an haben wir, sagen sie nun zur Darlegung ihres Glaubens, gelernt, an Einen Gott, den Gott des Alls, zu glauben, den Schöpfer und Regierer des Uebersinnlichen und Sinnlichen, und an Einen eingeborenen Sohn Gottes, welcher vor allen Aeonen mit dem Vater, der ihn erzeugt hat, zusammen ist u. s. w. Eine zweite ausführlichere, von denselben Vätern um dieselbe Zeit verfaßte Formel nennt den eingeborenen Sohn gemäß der evangelischen und apostolischen Tradition aus dem Vater erzeugt vor den Aeonen, Gott aus Gott, ganz aus dem Ganzen, einzig aus dem Einzigen, vollkommen aus dem Vollkommenen, König aus dem König, Herr aus dem Herrn, den lebendigen Logos, die lebendige Weisheit, das wahrhafte Licht, den Unwandelbaren und Unveränderlichen, das durchaus gleiche Bild der Gottheit, des Wesens, des Willens, der Macht und Herrlichkeit des Vaters u. s. w. Es sind drei der Hypostase nach, der Einstimmigkeit nach sind sie Eins. Zugleich anathematisirt die Formel diejenigen, welche gegen die richtige Lehre der Schrift behaupten, es sey irgend ein Zeitpunct gewesen, in welchem der Sohn noch nicht erzeugt war, oder von ihm sagt, er sey ein Geschöpf, wie eines der Geschöpfe, ein Erzeugtes, wie sonst ein Erzeugtes, oder ein Gemachtes, wie sonst ein Gemachtes. Als dritte antiochenische Formel gilt das von dem Bischof Theophronius von Tyana derselben Synode vorgelegte und von ihr bestätigte Glaubensbekenntniß, nach welchem der Sohn gezeugt ist aus dem Vater, vor allen Zeiten vollkommener Gott aus dem vollkommenen, und in eigener Hypostase bei Gott ist. In einer vierten Formel, welche dieselben Väter wenige Monate nachher entwarfen, und dem Kaiser Constans nach Gallien

---

τὴν παρὰ τῆς πάσης ὁμολογουμένην ἐποχολικὴν παράδοσιν τε καὶ διδασκαλίαν.

zuſchickten, wird der Sohn gleichfalls Gott aus Gott, Licht aus Licht genannt, und zum Schluſſe geſagt, daß die katholiſche Kirche die, welche ſagen, der Sohn ſey aus Nichts, oder aus einer andern Hypoſtaſe und nicht aus Gott, und es ſey einmal eine Zeit geweſen, in welcher er noch nicht war, nicht als die Ihrigen anerkenne. Drei Jahre nachher verſammelten ſich die Biſchöfe derſelben Partei aufs Neue in Antiochien, um eine neue ſehr ausführliche Glaubensformel (die ſogenannte **formula** μακρόστιχος), mit welcher ſie einige aus ihrer Mitte nach Italien ſchickten, aufzuſezen. Die Formel wiederholt in Anſehung des Sohns die hergebrachten Beſtimmungen, daß er vor allen Aeonen aus dem Vater gezeugt ſey, Gott aus Gott, Licht aus Licht u. ſ. w., legt ſodann aber das Hauptgewicht auf ihre antitheſiſchen Säze, in welchen ſie zuerſt diejenigen anathematiſirt, welche den Sohn nicht aus Gott, ſondern aus Nichts oder einer andern Hypoſtaſe entſtanden ſeyn laſſen, was man nicht mit Sicherheit behaupten könne, da es nirgends in der Schrift gelehrt werde. Ebenſo wenig könne man das ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν ohne das Zeugniß der Schrift von dem Sohne ſagen, da ſich vor dem Sohn, durch welchen die Zeiten und Aeonen erſt geworden, nichts denken laſſe, als der Vater, welcher ihn zeitlos erzeugt habe. Deswegen dürfe man aber den Sohn nicht für gleich anfangslos und ungezeugt mit dem Vater halten, weil dieß ſowohl mit dem Begriff des Vaters als des Sohnes ſtreiten würde. Drei Weſen oder drei Perſonen ſeyen nach der Schrift zu bekennen, Vater, Sohn und Geiſt, aus dieſen drei dürfe man aber nicht drei Götter machen, da wir nur den an ſich vollkommenen, ungezeugten, anfangsloſen, unſichtbaren Gott als den Einen Gott und Vater des Eingeborenen kennen, welcher allein aus ſich das Seyn hat, und es allein allen andern neidlos gewährt. Unter den übrigen Anathematismen, welche zunächſt gegen die Anhänger des Marcellus und Photinus gerichtet ſind,

ist besonders bemerkenswerth der Widerspruch gegen den athanasianischen Lehrsaz, daß der Vater den Sohn nicht mit Wissen und Willen gezeugt habe [11]). Wer dieß lehre, sagt die Formel, lege Gott eine unfreiwillige Nothwendigkeit auf, wie wenn er gegen seinen Willen den Sohn erzeugt hätte, was dem allgemeinen Gottesbewußtseyn ebenso zuwider sey, als dem Sinne der Schrift. Die fromme Lehre sey, daß Gott, als der sich selbst bestimmende Weltherrscher, mit eigenem freien Willen den Sohn gezeugt habe. Aber auch das sey gottlos und dem kirchlichen Glauben fremd, den Schöpfer mit den von ihm geschaffenen Geschöpfen zu vergleichen, und zu glauben, er sey auf dieselbe Weise, wie sie, entstanden, da nach der ächten und lautern Lehre der göttlichen Schrift der Eine eingeborene Sohn auch auf eine ganz einzige Weise gezeugt worden sey. Zulezt bestimmt die Formel das von ihr angenommene Subordinationsverhältniß näher so: Vater und Sohn seyen auf die unmittelbarste und untrennbarste Weise verbunden, so daß der ganze Vater den Sohn im Busen trage, und der ganze Sohn an dem Vater hänge, und mit ihm zusammengewachsen sey. In diesem Sinne, erklären die Väter, glauben sie an die vollkommene, heilige Trias, d. h. den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, und wenn sie den Vater Gott nennen und den Sohn Gott, so machen sie aus ihnen nicht zwei Götter, sondern bekennen Eine Würde der Gottheit, und Eine absolute Einheit der Herrschaft, so daß der Vater allein schlechthin über alles, auch über den Sohn herrscht, und der Sohn dem Vater unterworfen ist, mit Ausnahme des Vaters über alles von ihm Geschaffene herrscht, und die Gnade des heiligen Geistes nach dem Willen des Vaters den Heiligen in reichem Maaße schenkt. So werde nach der Lehre der heiligen Schrift [12])

11) *Οὐ βουλήσει δὲ θελήσει γεγεννῆσθαι τὸν υἱόν.*

12) Es ist bemerkenswerth, wie angelegentlich diese Formel sich

die auf Chriſtus ſich beziehende Monarchie aufrecht erhalten[13]). Die weiter folgenden arianiſchen Glaubensformeln, die erſte ſirmiſche, welche auf der im J. 351. gegen Photinus zu Sirmium gehaltenen Synode aufgeſezt wurde, und die zweite ſirmiſche, vom J. 357, wiederholen nur die ſchon bekannten Beſtimmungen, nur ſchärft die Leztere zugleich ein, da ſo viele an dem Ausdruck substantia[14]), griechiſch οὐσία, oder, um es deutlicher zu ſagen, an dem ὁμοούσιον und ὁμοιούσιον Anſtoß genommen haben, ſo ſolle man dieſe Ausdrücke auf ſich beruhen laſſen, da ſie ja auch in der heiligen Schrift ſich nicht finden, und die Zeugung des Sohns das menſchliche Wiſſen überſteige. Dieſelbe Erklärung gibt noch nachdrücklicher die dritte, im J. 358. entworfene, ſirmiſche Formel[15]): da das Wort οὐσία, von den Vätern ſchlechthin gebraucht, von den Laien aber nicht verſtanden, Anſtoß errege, wie es ja auch in der Schrift ſich nicht vorfinde, ſo halte man es für gut, daß es ganz beſeitigt werde, und in Beziehung auf Gott künftig von einer οὐσία gar nicht mehr die Rede ſey, weil in der göttlichen Schrift nirgends von einer οὐσία des Vaters und Sohns etwas geſagt werde. Aehnlich aber, erklären die Verfaſſer dieſer Formel, nennen wir den Sohn dem Vater in allem, wie auch die heilige Schrift

immer wieder auf das Zeugniß der theopneuſten göttlichen Schrift beruft. Es iſt auch dieß Gegenſaz gegen die athanaſianiſche Lehre, die ihren Hauptbegriff nur mittelbar aus der Schrift ableiten konnte, ſich aber dafür um ſo mehr auf ihre ſpeculative Dialektik ſtüzte.

13) Vgl. über alle dieſe Formeln Athanaſius De synodis etc. c. 22 — 26.

14) Die Formel iſt urſprünglich lateiniſch abgefaßt (vgl. Hilar. de syn. II. griech. überſezt bei Athanaſ. a. a. O. c. 28.). Sie ſpricht zugleich die Subordination des Sohns unter den Vater ſehr beſtimmt aus.

15) Athanaſius a. a. O. c. 8.

ſagt und lehrt. Die Verfaſſer dieſer Formel waren zwar die ſtreng arianiſch geſinnten Biſchöfe Urſacius und Valens mit ihren Anhängern, ſie hatten aber, um das nicäniſche Symbol zu verdrängen, die Formel abſichtlich ſo unbeſtimmt abgefaßt, daß ſie auch von den Gegnern der arianiſchen Lehre angenommen werden konnte. Die zu Ariminum im J. 359. verſammelten Biſchöfe verlangten jedoch, als ihnen die Formel vorgelegt wurde, auch die ausdrückliche Verdammung der arianiſchen Häreſe [16]), ſie mußten ſich aber gleichwohl zulezt zur Annahme der Formel verſtehen, nur mit der Modification, daß in Beziehung auf den Sohn ſtatt des Beſtimmteren κατὰ πάντα ὅμοιος blos das Allgemeinere ὅμοιος τῷ πατρί geſezt wurde. Die um dieſelbe Zeit zu Seleucia in Iſaurien verſammelten Biſchöfe trennten ſich in zwei Parteien. Die eine, an deren Spize Acacius, der Biſchof von Cäſarea in Paläſtina, ſtund, erklärte ſich ſchlechthin gegen das nicäniſche Symbol, die andere, zahlreichere, wollte nur das Wort ὁμοούσιος nicht annehmen, weil ſie mit demſelben keinen klaren Begriff zu verbinden wußte [17]). Die Synode wiederholte die zur Darlegung des authentiſchen Glaubens zu Antiochien aufgeſtellte Formel (die zweite der obigen Formeln), erklärte aber dabei zugleich, da das ὁμοούσιον und ὁμοιούσιον, wie ſchon früher, ſo auch iezt, ſo viele in Verwirrung ſeze, und von einigen ſogar das ἀνόμοιον des Sohns in Hinſicht ſeines Verhältniſſes zum Vater als Neuerung vorgebracht werde, ſo verwerfen ſie deßhalb ſowohl das ὁμοούσιον als das ὁμοιούσιον, als der Schrift fremd, und anathematiſiren das ἀνόμοιον, und betrachten alle, welche ſo denken, als ſolche, die nicht zur Kirche gehören. Daß aber der Sohn dem Vater ähnlich ſey, bekennen ſie klar, nach dem Apoſtel (Col. 1, 15.). Dieſe Aehnlichkeit wollen

16) Ath. a. a. O. c. 9.

17) ὡς ἐκ τῆς ἀπαφείας ὑποπτον, Ath. a. a. O. c. 12.

ſie jedoch nicht, wie die Anhänger des Acacius, nur auf den Willen, ſondern auf das Weſen bezogen wiſſen [18]). Als die Abgeordneten der Synode von Seleucia mit dieſem Glaubensbekenntniß nach Conſtantinopel kamen, wurde von ihnen, wie von den zu Ariminum verſammelten Biſchöfen, eine Formel unterzeichnet, deren weſentlicher Inhalt die dritte ſirmiſche war. Das Wort *ουσια* ſollte nicht mehr gebraucht werden, auch von einer Hypoſtaſe ſollte in Anſehung des Vaters, Sohnes und Geiſtes nicht die Rede ſeyn, ähnlich aber ſey der Sohn dem Vater nach der Lehre der Schrift zu nennen [19]).

Allen dieſen Formeln liegt, ſo verſchieden auch die Veranlaſſungen und Verhältniſſe waren, unter welchen ſie aufgeſtellt wurden, die ſichtbare Tendenz zu Grunde, ſich über das Verhältniß des Vaters und Sohns weder arianiſch noch athanaſianiſch auszuſprechen und überhaupt alle Beſtimmungen zu vermeiden, welche auf einem beſtimmten ſpeculativen Geſichtspunct beruhten. Daher iſt es immer wieder die unbeſtimmte Vorſtellung der Aehnlichkeit des Sohns mit dem Vater, auf welche ſie zurückgehen. Iſt der Sohn dem Vater nur ähnlich, ſo iſt er ihm untergeordnet, ohne von ihm getrennt zu ſeyn, und aufs innigſte mit ihm verbunden, ohne doch mit ihm weſentlich Eins zu ſeyn. Man kann daher dieſe Lehrweiſe, ſofern ſie zwar keineswegs arianiſch ſeyn will, aber, genau betrachtet, dem arianiſchen Lehrbegriff ungleich näher ſteht, als dem athanaſianiſchen, im Allgemeinen die ſemiarianiſche nennen. Seinem geſchichtlichen Urſprung nach aber kommt der Name der Semiarianer zunächſt derjenigen Partei der orientaliſchen Biſchöfe zu, an deren Spize im J. 358 die beiden Biſchöfe Baſilius von Ancyra und

18) Ath. a. a. O. c. 29. Sokr. H. E. II, 40.

19) Ath. a. a. O. c. 30.

Georgius von Laodicea sich stellten [20]). Diese Bischöfe nämlich traten, nicht sowohl im Gegensaz gegen Aetius und Eunomius, welche die arianische Lehre in ihrer strengsten Form offen vortrugen, als vielmehr zur Veranlassung jener sirmischen Formeln, welche offenbar in einem rein antinicänischen Interesse, um nach Verdrängung der nicänischen Formel für den eigentlichen Arianismus ein um so freieres Feld zu haben, alle auf die ὁμοία sich beziehenden Bestimmungen völlig

20) So gebraucht Epiphanius den Namen Ἡμίφρεια in der von denselben handelnden Haer. LXXIII. Οἱ περὶ Βασίλειον καὶ Γεώργιον ὡς τῆς Ἡμιφρείας ταύτης τῆς αἱρέσεως πρωτόται φασίν, ἃ λέγομεν ὁμοούσιον ἀλλὰ ὁμοιούσιον ἦσαν δὲ ἔτη οἱ ἀπὸ τῆς συνόδου διαφθέντες (d. h. als Gegner der nicänischen Synode) αὐτῆς τῆς Ἀρειομανίτιδος αἱρέσεως (so nennen auch sonst, vgl. oben S. 458., die Kirchenlehrer, die für das Sinnlose und Wahnsinnige des Arianismus nicht Ausdrücke genug finden können, diese Ketzerei, und machen sie so unbewußt, ohne Zweifel, aber ganz in ihrem Sinne, auch zu einer ahrimanischen) ἃ αὐτὸς Βασίλειος Ἀγκυρῶνος τούτου ἀρχηγὸς, καὶ Γεώργιος ὁ Λαοδικείας τῆς πρὸς Ἀντιόχειαν τῆς ἐπαρχίας, ἦγαν Κλῶδις Συρίας. Dieselben, sagt Epiphanius weiter c. 1., halten es auch in der Lehre vom heiligen Geist mit den Pneumatomachen, und wenn sie aus einer gewissen Scheu und Zurückhaltung, um den Sohn nicht geradezu ein Geschöpf zu nennen, obgleich sie so von ihm denken, durch den Begriff des ὁμοιούσιον den Sohn als Geschöpf von den übrigen Geschöpfen unterscheiden, so sagen sie dagegen vom Geist ohne allen Rückhalt, daß er ein Geschöpf sey und vom Vater und Sohn verschieden. Ursprünglich waren die Semiarianer wie die Arianer Pneumatomachen, jemehr man aber allmälig über den Sohn sich vereinigte, blieb von dem arianischen Gegensaz nur noch die Differenz in Ansehung des Geistes zurück, auf die sich eigentlich der Name der Pneumatomachen bezieht. Epiph. Haer. LXXIV, 1. Man vgl. über die Namen Semiarianer, Pneumatomachen, Macedonianer Gieseler Lehrb. der Kirchengesch. I. S. 355.

verhaunt wiſſen wollten [21]), mit der entſchiedenen Abſicht auf, die weſentliche Aehnlichkeit des Sohns mit dem Vater als das eigentliche Moment der kirchlichen Trinitätslehre geltend zu machen. Sie haben, ſagen die für dieſen Zweck im Jahr 358 kurz vor Oſtern zu Ancyra verſammelten Biſchöfe in ihrem Synodalſchreiben [22]), den Wunſch gehabt, nach der Feuerprobe, die der kirchliche Glaube in den Glaubensverfolgungen gegeben habe, nach den Verhandlungen gegen Marcellus in Conſtantinopel, und nach der Darlegung des Glaubens auf der Synode, die zu Antiochien bei der Einweihung der Kirche gehalten wurde [23]), ſo wie auch nach den Verhandlungen zu Sardica, wo der Glaube wieder aufblühte, und zu Sirmium gegen Photinus, in Ruhe und Frieden zu leben, da aber der Teufel immer wieder auf Neuerungen gegen den kirchlichen Glauben ſinne [24]), ſo haben ſie für nöthig erachtet, die zu Antiochien, Sardica und Sirmium dargelegte Lehre der katholiſchen Kirche von der heiligen Trias [25]) noch genauer zu beſtimmen. Sie glauben nun, erklären dieſe Biſchöfe, an Vater, Sohn und Geiſt, nicht an einen Schöpfer und ein Geſchöpf, denn etwas anderes ſey ein Schöpfer und ein Geſchöpf, etwas anders ein

21) Epiph. Haer. LXXIII, 15. Es ſey die Abſicht geweſen, ἀναιρεῖν τὸ ὄνομα τῆς οὐσίας, ἵνα τῷ σώματι μὴ λελημμένης οὐσίας λοιπὸν ἐκ τοῖς παιδίαις φωλεύσα ἡ αἵρεσις νέμηται.

22) Epiphanius Haer. LXXIII, 2.

23) Die Synode im J. 341, deren Glaubensformel auch auf der Synode zu Sardica im J. 344 beſtätigt wurde.

24) Ἓν μορφώσει τινὰς εὐσεβείας οἰκειώσασθαι καὶ βεβήλως καινοφωνίας δι' αὐτῶν ἐπινοῆσαι κατὰ τῆς εὐσεβοῦς γνησιότητος τῶ μονογενοῦς υἱῶ τοῦ θεοῦ (Epiph. a. a. O.), womit ohne Zweifel die zweite ſirmiſche Formel gemeint iſt.

25) Von der nicäniſchen Synode iſt hier, wie man ſieht, abſichtlich nirgends die Rede.

Vater und ein Sohn. Wenn man von dem Verhältniß des Vaters und Sohns alles Körperliche und Sinnliche entferne, so bleibe doch immer noch die Vorstellung eines der Substanz nach ähnlichen erzeugten Wesens zurück. Denn jeder Vater kann nur als Vater eines ihm ähnlichen Wesens gedacht werden. Wenn man aber mit dem Uebrigen, wovon man abstrahire, auch von der wesentlichen Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater abstrahire, so habe man nicht das Verhältniß zwischen Vater und Sohn, sondern nur zwischen Schöpfer und Geschöpf, Gott sey also nur Schöpfer, nicht aber Vater. Denn daß der Begriff des Vaters sich nicht auf die wirkende Thätigkeit, sondern auf das durch dieselbe hervorgebrachte, ihm ähnliche, Wesen beziehe, erhelle aus allem. Der Vater wirke auf verschiedene Weise als Schöpfer, sofern er den Himmel, die Erde und alles, was in diesen ist, und sodann auch das Unsichtbare geschaffen habe, sofern er aber Vater des Eingebornen sey, könne er nicht als Schöpfer, sondern nur als zeugender Vater gedacht werden. Wenn man aber, indem man sich körperliche Väter und Söhne vorstelle, die Besorgniß habe, der Unkörperliche möchte, sofern er zeugt, einer körperlichen Affection unterworfen seyn, oder das Erzeugte ein unvollkommenes seyn, und sonst etwas stattfinden, was bei einem körperlichen Vater und Sohn stattfindet, und wenn man in dieser Besorgniß den ächten Begriff des Vaters und Sohns aufhebe, so werde man doch, wie man auch den Sohn nennen möge, ihn nicht Sohn nennen können. Die Kirche dagegen glaube, daß Gott nicht blos Schöpfer der erschaffenen Dinge sey, was ja auch die Juden und Hellenen wissen, sondern daß er auch Vater eines Eingebornen sey, und nicht blos eine schöpferische Thätigkeit habe, vermöge welcher er als Schöpfer gedacht werde, sondern auch eine auf ganz besondere und eigenthümliche Weise zeugende, welche ihn zum Vater eines Eingebornen mache. Der Sohn Gottes sey daher Sohn im eigentlichen Sinne,

da er als der Eine aus dem Einen Vater dem Wesen nach ihm ähnlich, erzeugt sey, und nach Namen und Begriff sein Sohn sey[26]). Aus dem Begriffe des Vaters und Sohns und ihres gegenseitigen Verhältnisses leitet demnach diese Formel die wesentliche Aehnlichkeit des Sohns mit dem Vater ab, und verwirft daher alle arianischen Bestimmungen, welche die Aehnlichkeit des Sohns mit dem Vater nur im moralischen, nicht aber im physischen Sinne genommen wissen wollten, und statt der Aehnlichkeit des Sohns sogar geradezu die Unähnlichkeit behaupteten. Auf der andern Seite setzten aber die Kirchenlehrer dieser Partei den Begriff der Aehnlichkeit ebensosehr auch der nicänischen Homousie entgegen. Denn aus dem Begriffe der Aehnlichkeit, sagten sie, folgt nicht die Identität des Sohns mit dem Vater, sondern nur die Aehnlichkeit des Wesens und eine geheimnißvolle, auf leidenslose Weise in seinem Verhältniß zum Vater gegründete, Verwandtschaft. So wenig aus seiner Aehnlichkeit mit den Menschen und der Aehnlichkeit eines sündigen Fleisches (Röm. 8, 3.) seine Identität mit den Menschen folgt, sondern nur seine Aehnlichkeit mit der Substanz des Fleisches, ebensowenig schließt die wesentliche Aehnlichkeit des Sohns mit dem Vater, der ihn erzeugt hat, die Identität mit dem Vater in Hinsicht des Wesens in sich, sondern es findet nur ein Verhältniß der Aehnlichkeit statt. Ausdrücklich wird daher in den in dem weitern Inhalt des Synodalschreibens folgenden Anathematismen ein Anathema auch darauf gesetzt, wenn einer den Vater Vater des Sohns nenne vermöge der Macht und des Wesens (ἐξουσίᾳ καὶ οὐσίᾳ) und zugleich vom Sohne sage, daß er ὁμοούσιος oder ταυτοούσιος mit dem Vater sey, woraus deutlich zu sehen ist, daß die nicänische Homousie diesen Kirchenlehrern als eine die persönliche Subsistenz des Sohns aufhebende Identität galt[27]).

26) Epiph. a. a. O. c. 2—5.

27) Epiph. a. a. O. c. 12.

Es fällt von selbst in die Augen, daß die semiarianische Lehre in einem ganz andern Verhältniß zur nicänischen steht, als die arianische, und ihren vermittelnden Namen mit Recht verdient. Konnte man die nicänische Homousie mit dem dogmatischen Bewußtseyn, wie es durch Schrift und Tradition bestimmt werden sollte, nicht ganz vereinigen, so mußte der nächste Begriff, welchen man festzuhalten hatte, der Begriff der Wesensähnlichkeit seyn [28]. Dadurch war der wesentliche Unterschied zwischen dem Vater und Schöpfer festgestellt, und so viele von Seiten der orthodoxen Kirchenlehrer gegen den Arianismus vorgebrachten Argumente verloren ihre Beweiskraft, sobald man von beiden Seiten darüber einverstanden war, daß der Sohn nicht blos in einem äusserlichen, zufälligen, sondern immanenten, wesentlichen Verhältniß zum Vater stehe. Den Vertheidigern des nicänischen Symbols, so weit sie nicht, wie dieß bei Epiphanius der Fall war [29], der blinde Ketzerhaß solche Differenzen übersehen ließ, konnte dieß nicht entgehen, und selbst Athanasius war billig genug, dieß anzuerkennen. Es kann nur auf den Unterschied der

---

28) Oder der Begriff der Homöusie. Vgl. Epiph. a. a. O. c. 1.: *Τὸ ὁμοούσιον τέλεων ἐκβάλλουσιν, δῆθεν ὡς ἀλλότριον ὂν τῆς θείας γραφῆς· — ἵνα δὲ καὶ ὅμοιον τούτῳ ῥῆμα προβάλλοιντο, οἱ περὶ Βασίλειόν, φημὶ, καὶ Γεώργιον, ὡς τῆς Ἡμιαρείων ταύτης τῆς αἱρέσεως πρόσταται φασὶν, οὐ λέγομεν ὁμοούσιον, ἀλλὰ ὁμοιούσιον.*

29) Wie seine verworrene Polemik gegen die Semiarianer zeigt. Er vertheidigt selbst gegen die Arianer den Begriff der Wesensähnlichkeit (vgl. c. 14.: *ἡμεῖς οἱ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας — οὕτως ἔχομεν, ὅτι ὁ πατὴρ ὅμοιός ἐστιν ἑαυτοῦ υἱοῦ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς ὅμοιός ἐστι τοῦ πατρὸς, ἐξ οὗ πατρὸς νοεῖται υἱός*), und wirft doch die Semiarianer immer wieder mit den arianischen Häretikern zusammen. Er sieht in ihrer Differenz von den Arianern nur Heuchelei: *ἡμιαρείζουσι — προσχήματί τινι προσποιητῶς ἐπιπλασσόμενοι ἑαυτοῖς τὸ πρόσωπον ἠλλοιωμένον.*

ſemiarianiſchen und arianiſchen Lehre, wie er ſeit dem erwähnten Zeitpunct hervortrat, bezogen werden, wenn er in Beziehung auf diejenigen, welche das nicäniſche Symbol zwar ſeinem übrigen Inhalt nach annehmen, aber gegen das ὁμοούσιον Zweifel hegen, den Grundſaz aufſtellt, ſie ſeyen nicht als Feinde anzuſehen. Wir beſtreiten, ſagt Athanaſius [30]), ſolche nicht als Arelomaniten, noch als Widerſacher der Väter, ſondern reden mit ihnen wie Brüder mit Brüdern, welche ebenſo denken, wie wir und nur in Anſehung des Namens von uns verſchieden ſind. Denn indem ſie anerkennen, daß der Sohn aus dem Weſen des Vaters ſey, und nicht aus einer andern Hypoſtaſe, und daß er kein Geſchöpf ſey, noch etwas Gemachtes, ſondern ein ächtes und natürliches Erzeugniß, und daß er von Ewigkeit als Logos und Weisheit mit dem Vater verbunden ſey, ſind ſie ganz nahe daran, auch das Wort ὁμοούσιος anzunehmen. In die Claſſe dieſer Kirchenlehrer rechnet Athanaſius den Baſilius von Ancyra, als Verfaſſer jenes Glaubensbekenntniſſes, und erklärt ſich über das Verhältniß dieſer ſemiarianiſchen Lehre zur nicäniſchen weiter ſo: Wenn man den Sohn nur dem Weſen nach ähnlich nenne, ſo ſey dieß nicht ſo viel, als aus dem Weſen, wodurch, wie ſie ſelbſt ſagen, das innere Verwandtſchafts-Verhältniß zwiſchen Vater und Sohn noch mehr ausgedrückt werde. Denn das Zinn ſey ähnlich dem Silber, der Wolf dem Hunde, und das Meſſing dem ächten Gold, und doch ſey das Zinn nicht aus dem Silber und der Wolf könne nicht als Sohn des Hundes angeſehen werden. Wenn ſie aber vom Sohne ſagen, daß er aus dem Weſen und ὁμοούσιος ſey, was ſie damit anders ſagen können, als daß er ὁμοούσιος ſey? Denn wenn auch, wer nur ὁμοούσιος ſage, damit das ἐκ τῆς οὐσίας noch nicht beſtimmt ausdrücke, ſo drücke dagegen, wer ὁμοούσιος ſage, beides zugleich aus, das

30) De syn. Ar. et Sel. c. 41. f.

ὁμοούσιος und das ἐκ τῆς οὐσίας. Und indem sie diejenigen bestreiten, welche den Logos ein Geschöpf nennen und ihn nicht für einen ächten Sohn halten wollen, nehmen sie zwar ihre Beweise von menschlichen Vätern und Söhnen; jedoch mit der Einschränkung, daß Gott nicht ein Mensch sey, und daß man sich die Erzeugung des Sohns nicht menschlich, sondern nur Gottes würdig denken dürfe. Sie selbst nennen den Vater die Quelle der Weisheit und des Lebens und den Sohn den Abglanz des ewigen Lichts, und sagen von ihm, daß er das aus der Quelle Erzeugte, aus dem Lichte Hervorgestrahlte, der Sohn aus dem Vater sey, wie aber dieses Verhältniß passender bezeichnet werden könne, als durch ὁμοούσιος? Das semiarianische ὁμοιούσιον schließt also eigentlich das nicänische ὁμοούσιον in sich, ja, die Begriffe Wesen und Aehnlichkeit können, wie Athanasius weiter zu zeigen sucht, gar nicht auf diese Weise verbunden werden, sobald man auf den Begriff des Wesens zurückgeht, kann nur von Identität, nicht von Aehnlichkeit die Rede seyn. Denn das Aehnliche bezieht sich nicht auf die Substanzen, sondern nur auf Verhältnisse und Eigenschaften. Man sagt, ein Mensch sey einem andern ähnlich, nicht in Hinsicht der Substanz, sondern in Hinsicht seines Aeussern und seiner Gestalt. Wer von Aehnlichkeit des Wesens spricht, meint eine gewisse Theilnahme am Wesen [31]), denn die Aehnlichkeit ist eine Eigenschaft, die zum Wesen hinzukommt. Dieß findet bei den Geschöpfen statt, sofern sie durch Theilnahme Gott ähnlich werden, wie wir nach 1. Joh. 3, 2. dem Sohn ähnlich werden, nicht dem Wesen nach, sondern der Sohnschaft nach, sofern wir an ihr durch ihn theilnehmen. Wenn man nun in Beziehung auf den Sohn von einer bloßen Theilnahme (von einem υἱὸς ἐκ μετουσίας) spricht, so kann man ihn

31) A. a. O. c. 53.: ὁ λέγων ὅμοιος κατ' οὐσίαν, ἐκ μετουσίας τοῦτο λέγει ὅμοιον.

allerdings nur ὁμοούσιος nennen, als ſolcher aber iſt er nicht Wahrheit, nicht ganz Licht, nicht von Natur Gott. Denn was nur durch Theilnahme iſt, was es iſt, heißt nicht in Wahrheit, ſondern nur durch Aehnlichkeit mit der Wahrheit ähnlich, ſo daß die Theilnehmenden das, woran ſie theilnehmen, ebenſo gut auch verlieren können, wie dieß bei den Geſchöpfen der Fall iſt. Iſt es daher ungereimt, vom Sohn zu ſagen, daß er nur durch Theilnahme und nicht von Natur und in Wahrheit Sohn, Licht, Wahrheit, Gott iſt, ſo kann er auch nur ὁμοούσιος und nicht ὁμοούσιος genannt werden [32]). Anders kann auch auf dem Standpunct des Athanaſius nicht geurtheilt werden, denn was iſt die Weſens-Aehnlichkeit anders, als die populäre, in unbeſtimmter Mitte ſchwebende Vorſtellung, gegenüber der ſpeculativen Betrachtung, wie ſie hier in Arius und den ſtrengen Anhängern ſeiner Lehre dem Moment des Unterſchieds, dort in Athanaſius dem Moment der Einheit ſeine abſolute Geltung zu verſchaffen ſucht?

Fünftes Kapitel.

Die Lehre vom heiligen Geiſt.

Der heilige Geiſt mußte ſchon bisher öfters in Verbindung mit dem Vater und Sohn erwähnt werden, wie man aber ſein Verhältniß zu ihnen beſtimmte, kann jezt erſt näher unterſucht werden, und die ſemiarianiſche Lehre vom Sohn

32) Vgl. Baſilius Ep. VIII, 3. IX, 3. Baſilius meint, man könne den Sohn ebenſo wenig ähnlich als unähnlich nennen, denn Aehnlichkeit ſey eine Eigenſchaft, ποιότητος δὲ τὸ θεὸν ἐλεύθερον ταυτότητα δὲ τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες καὶ τὸ ὁμοιοῦσθαι ἐκδεχόμεθα, καὶ τὸ σύνθετον φεύγομεν. Eigenſchaften machen Gott zu einem zuſammengeſezten Weſen, weil die Eigenſchaft nicht ins Weſen ſelbſt iſt.

ſelbſt gibt die nächſte Veranlaſſung, von ihr auf die Lehre vom heiligen Geiſt überzugehen. Der heilige Geiſt galt als das dritte Moment des traditionellen chriſtlichen Gottesbewußtſeyns; man konnte vom Vater und Sohn nicht reden, ohne den heiligen Geiſt als das dritte Glied der göttlichen Trias zu betrachten, wie wenig man aber ſelbſt noch zu der Zeit, als über das Verhältniß des Sohnes zum Vater ſchon ſo lebhaft geſtritten worden war, eine beſtimmtere Vorſtellung über das Weſen des heiligen Geiſtes, und ſein trinitariſches Verhältniß hatte, iſt am deutlichſten aus dem nicäniſchen Symbol zu erſehen, das ſich in Anſehung des Geiſtes mit dem einfachen Zuſatz begnügte, daß man auch an den heiligen Geiſt glaube. Dieß war überhaupt bis auf jene Zeit der Stand dieſes Dogma. Man verband zwar den Glauben an den heiligen Geiſt mit dem Glauben an den Vater und Sohn, betrachtete aber die Lehre vom heiligen Geiſt als einen bloßen Anhang zu der Lehre vom Vater und Sohn. Nahm man, wie ja beinahe durchaus geſchah, zwiſchen Vater und Sohn ein Verhältniß der Subordination an, ſo ergab ſich hieraus von ſelbſt, daß man auf dieſelbe Weiſe, wie man den Sohn dem Vater unterordnete, den heiligen Geiſt als das dritte Glied dieſes abſtufenden Verhältniſſes betrachtete, und nur etwa darüber im Zweifel war, ob der heilige Geiſt auch ausdrücklich ein Geſchöpf des Sohnes zu nennen ſey, worgn man jedoch um ſo weniger Anſtoß nehmen konnte, je mehr man an den hergebrachten Subordinations-Vorſtellungen hing. Unter den vornicäniſchen Kirchenlehrern iſt es eigentlich nur Sabellius, in deſſen Trinitätstheorie die Anlage dazu vorhanden war, den heiligen Geiſt neben dem Vater und Sohn in höherer ſpeculativer Bedeutung aufzufaſſen, wovon der Grund nur darin lag, daß Sabellius zuerſt ſich über das alte Subordinationsſyſtem erhob, und Vater, Sohn und Geiſt als drei gleichberechtigte Momente neben einander ſtellte. Sobald dieß geſchehen war, konnte man

nicht blos dabei stehen bleiben, den heiligen Geist als ein Geschöpf des Sohns zu betrachten und das Trinitätsverhältniß auf diese Weise eigentlich schon mit dem Sohne abzuschließen; es mußte auch der Geist, wie der Vater und Sohn, unter den Gesichtspunkt der absoluten Idee gestellt werden. Am nächsten schließt sich in dieser Beziehung an Sabellius Athanasius an. Wie Sabellius Vater, Sohn und Geist als Momente desselben Verhältnisses einander gleichstellte, so ging das Hauptstreben des Athanasius von Anfang an wenigstens dahin, mit der Einen Ausnahme, die all sich in dem Unterschiede des Vaters und Sohns liegt, dasselbe, was vom Vater gilt, auch vom Sohn geltend zu machen. Der speculativste Gedanke der athanasianischen Trinitätslehre ist ja, daß der Sohn eine Totalität, wie der Vater, ist. Dasselbe mußte demnach, consequenter Weise, auch vom heiligen Geiste gelten. Allein der große Gegenstand des auch nach der Synode von Nicäa aufs neue sich erhebenden Streits, das Verhältniß des Sohnes zum Vater, war soselhr der ausschließende Inhalt des dogmatischen Bewußtseyns jener Zeit, daß selbst Athanasius, so ausführlich und gründlich er in einer Reihe dogmatischer Abhandlungen die arianische Lehre vom Sohne bestritt, noch nirgends in die Lehre vom heiligen Geist näher einging, und wenn er das Verhältniß des Vaters und Sohns immer wieder auf die bildliche Vergleichung mit dem Licht und Lichtglanz zurückführte, für den heiligen Geist neben dem Vater und Sohn sogar keine weitere Stelle offen zu lassen schien. Auf dieselbe Weise hatte auch für Arius die Lehre vom heiligen Geist noch kein näheres Interesse. Er konnte ihn nur für ein Geschöpf halten, es wurde aber damals weder von ihm selbst, noch von seinen Gegnern irgend ein Gewicht darauf gelegt [1]). In diesem Zustande blieb die

1) Was Ziegler, Geschichtsentw. des Dogma vom h. Geist (Theol. Abh. I. Bd. S. 154.), als Lehre des Arius angibt, die Vern-

Lehre vom heiligen Geiſt noch während des weiteren Verlaufs des arianiſchen Streits, bis endlich das entſchiedenere Hervortreten der ſemiarianiſchen Partei dieſer Lehre ein reelleres Moment gab. Die Semiarianer, wie ſie ſeit den ſirmiſchen Formeln den eigentlichen Arianern gegenüber ſich conſtituirten, waren von den Anhängern des nicäniſchen Symbols nur durch den Unterſchied des ὁμοιούσιον und ὁμοούσιον getrennt, und Athanaſius ſelbſt war bereit, in den Mitgliedern dieſer vermittelnden Partei nicht Feinde, ſondern Brüder zu ſehen. So nahe man ſich nun aber in Anſehung der Lehre vom Sohne ſtund, ſo bedeutend wurde dagegen das Hinderniß, das ſich in der Lehre vom heiligen Geiſt einer nähern Vereinigung dieſer beiden Parteien entgegenſtellte. Die Weſens-Aehnlichkeit, die das Characteriſtiſche der von den Arianern ſich trennenden ſemiarianiſchen Partei war, hatte ihren vermittelnden Character in dem Subordinations-Verhältniß, in das ſie den Sohn zum Vater ſezte. Der Sohn ſollte dem Vater nur ähnlich, nicht aber deſſelben Weſens mit ihm ſeyn, je entſchiedener nun aber die Semiarianer auf dieſer Weſens-Aehnlichkeit eben aus dieſem Grunde beſtunden, weil ihnen das Verhältniß des Vaters und Sohns ein weſentlich anderes zu ſeyn ſchien, als das des Schöpfers und Geſchöpfs, deſto weniger konnten ſie in Hinſicht des Geiſtes, ebendeswegen, weil er nur Geiſt, nicht Sohn war, ſomit auch das Verhältniß des Vaters und Sohns auf ihn keine Anwendung fand, etwas anderes annehmen, als daß er ein bloßes Geſchöpf ſey. Dadurch ſtieß die Bereitwilligkeit der nicäniſchen Partei, die Semiarianer für Brüder zu halten, auf einen

---

ſung auf Stellen, wie Joh. 1, 3. Amos 4, 13. und das Argument, was von einem Ort zum andern übergehe, wie der zum Schuz der Apoſtel geſendete Geiſt, könne keine Subſtanz ſeyn, iſt nur die Lehre der Arianer. Vgl. Petav. Theol. dogm. de trin. I. 14, 14., wo das Richtige hierüber bemerkt iſt.

neuen Stein des Anstoßes, und man sah sich nunmehr genöthigt, in bestimmtere Erwägung zu ziehen, welches Moment es habe, dasselbe, worüber man in Ansehung des Vaters und Sohns einverstanden war, auch in Beziehung auf den heiligen Geist geltend zu machen. Zuerst finden wir die Lehre vom heiligen Geist unter diesem Gesichtspunct in dem Schreiben aufgefaßt, in welchem der ägyptische Bischof Serapion von Thmuis dem in der Wüste sich aufhaltenden Athanasius über den damaligen Stand der Verhältnisse (zw. 358 u. 360) Nachricht gab. Serapion bedauerte es, daß Manche zwar die arianische Lehre vom Sohn Gottes verlassen, aber gleichwohl vom heiligen Geist nicht die richtige Vorstellung haben, indem sie ihn nicht blos ein Geschöpf nennen, sondern ihn auch in die Classe der dienenden Geister sezen, und zwischen ihm und den Engeln nur einen graduellen Unterschied annehmen [2]). Ohne Zweifel bezieht sich darauf auch der Name *Τροπικοὶ*, welchen Athanasius diesen Gegnern der Lehre vom heiligen Geist gibt, wie es scheint, deswegen, weil sie ihn nicht für ein, von den übrigen Geistern oder Engeln specifisch verschiedenes, Wesen hielten, sondern es blos für einen *τρόπος* erklärten, nur als eine Eigenthümlichkeit der Dar-

---

2) Athanasius in der Epist. ad Serap. I, 1. — *βαθμῷ μόνον αὐτὸ διαφέρειν τῶν ἀγγέλων.* Daß keine andere Partei gemeint ist, als die des Basilius von Ancyra, ist auch aus Epiph. Haer. LXXIII, 1. zu sehen: *οἱ δὲ αὐτοὶ* (Basilius und Georgius) *καὶ περὶ τῦ ἁγίυ πνεύματος ἴσως τοῖς πνευματομάχοις εἰσὶν ἔχοντες, ὑπέτι γὰρ ὡς μετὰ δυσωπήσεως ἢ μετὰ τινὸς δισταττικῦ λόγυ, ὡς περὶ τῦ υἱῦ — περὶ τῦ ἁγίυ πνεύματος ὁρμῶνται — ἀφειδῶς κτίσμα αὐτὸ παντάπασιν ὁρίζονται καὶ ὕτως διαβεβαιῦνται, καὶ ἀλλότριον πατρὸς υἱῦ ὑπάρχον.* Daß damals, als Serapion an Athanasius schrieb, die Sache erst in Bewegung kam, ist aus der Antwort des Athanasius klar. *Ἐν ἀθυμίᾳ γέγονα*, sagt er c. 1., *ὅτι πάλιν εὗρε παίζειν ὁ διάβολος ἐν τοῖς ὑποκρινομένοις τὴν μανίαν αὐτῦ.*

ſtellungsweiſe betrachteten, daß, wie von verſchiedenen Geiſtern, in verſchiedenem Sinne, ſo auch von einem heiligen Geiſte die Rede ſey [3]). Im Gegenſaz gegen dieſe, den Geiſt durch einen ſo großen Unterſchied vom Vater und Sohn trennende und in ein ganz anderes Gebiet des Gottesbewußtſeyns verſezende, Anſicht faßte Athanaſius ſogleich das wahre Moment der Sache auf, um daſſelbe abſolute Verhältniß, in welches die nicäniſche Lehre den Sohn zum Vater ſezte, auch für den heiligen Geiſt in Anſpruch zu nehmen. Aber auch nachdem Athanaſius den, dem nicäniſchen Dogma allein entſprechenden, Geſichtspunct für dieſe Lehre feſtgeſtellt hatte, fand nicht blos unter den verſchiedenen Parteien, ſondern auch unter den, auf der Seite des Athanaſius ſtehenden, Kirchenlehrern noch ein ſolches Schwanken der Vorſtellung ſtatt, daß ſelbſt Theologen, wie Gregorius von Nazianz und Baſilius der Große, hierin noch eine gewiſſe Nachſicht und Weite der Anſicht zugeben zu müſſen glaubten. Noch kurz vor der zweiten ökumeniſchen Synode ſchilderte Gregorius von Nazianz in ſeiner, um jene Zeit geſchriebenen, fünften theologiſchen Rede die Verſchiedenheit der über den heiligen Geiſt gangbaren Vorſtellungen auf folgende Weiſe: Von den Weiſen unter uns halten einige den heiligen Geiſt für eine Wirkung, andere für ein Geſchöpf, andere für Gott; andere

3) Vgl. Athanaſius a. a. O. c. 2.: *πρὸς δὲ τὸς περὶ τῦ πνεύματος ἀπατηθέντας τρόπῳ τινὶ, ὡς ἂν αὐτοὶ φαῖεν, προσήκει διεγκωῦντας εἰπεῖν.* c. 7.: *Ἁπλῶς ἐτολμήσατε τρόποις ἑαυτοῖς ἐπιτρεῖν, καὶ εἰπεῖν τὸ λεγόμενον πνεῦμα αὐτὸ εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καίτοι δυνάμενοι μαθεῖν καὶ παρὰ φιλολόγων ἀνδρῶν περὶ διαφορᾶς πνευμάτων.* Daher nun der Name *Τροπικοὶ* c. 10. 17. 21. 30. Da ſie den heiligen Geiſt in manchen Stellen nur in bildlichem, poëtiſchem, mythiſchem Sinne genommen zu haben ſcheinen, ſo ſpricht Athanaſius auch von einer *ἀλόγιστος μυθοπλασία Τροπικῶν* c. 32.

wissen nicht, wofür sie sich entscheiden sollen [4]), aus Ehrfurcht, wie sie sagen, vor der heiligen Schrift, weil sie nichts genaueres darüber bestimme, und daher verehren sie weder den heiligen Geist, noch schätzen sie ihn gering, indem sie in dieser Beziehung einen gewissen Mittelweg, oder vielmehr einen sehr schlimmen Weg einschlagen. Unter denen, welche ihn für Gott halten, sind einige nur in ihrem Innern rechtgläubig, andere scheuen sich auch nicht, mit den Lippen ihre fromme Gesinnung auszusprechen. Von Andern, die noch weiser seyn wollen, habe ich gehört, daß sie die Gottheit gleichsam messen, indem sie zwar, wie wir, bekennen, daß man drei denken müsse, dabei aber dieselben so weit von einander trennen, daß sie den Einen dem Wesen und der Macht nach unbeschränkt machen, den Andern zwar der Macht nach, aber nicht dem Wesen nach, und den Dritten weder dem Wesen noch der Macht nach, indem sie in anderer Weise diejenigen nachahmen, welche den einen Weltschöpfer, den andern Mitschöpfer, den dritten Diener nennen [5]). Der Grund, warum manche Kirchenlehrer in Ansehung des heiligen Geistes noch so großes Bedenken hatten, war, daß sie seine göttliche Würde und Natur in der heiligen Schrift nicht ebenso klar ausgesprochen finden konnten, wie die des Sohnes. Man hatte, wie Gregorius von Nazianz sagt, wenn man die Gottheit des heiligen Geistes behauptet, den Einwurf zu befürchten, daß man einen neuen, fremden und unschriftmäßigen Gott einführe [6]), wogegen Gregorius selbst nur

4) Wie z. B. Eustathius von Sebaste, welcher nach Sokrates H. E. II, 45. erklärte: ἐγὼ οὔτε θεὸν ὀνομάζειν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αἱρῆμαι, οὔτε κτίσμα καλεῖν τολμήσαιμι.

5) Orat. XXXI, 5.

6) Or. XXXI, 1.: πόθεν ἡμῖν εἰσάγεις ξένον θεὸν καὶ ἄγραφον; c. 3.: οἱ μὲν ἂν, ὡς ξένον τινὰ θεὸν καὶ παρέγγραπτον εἰσαγόντων ἡμῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, δυσχεραίνοντες u. s. w.

dieß zu erinnern weiß, daß man hier nicht ſo ſtreng am Buchſtaben der Schrift hängen müſſe, daß die Anhänglichkeit an den Buchſtaben der Schrift in dieſem Puncte bei ſo manchen nur eine Verhüllung ihrer gottloſen Denkweiſe ſey [7]): Da man, auch wenn man von der Sache ſelbſt überzeugt war, in jedem Falle die eigenthümlichen Schwierigkeiten des Schriftbeweiſes anerkennen mußte, ſo glaubte man bei dem Vortrag dieſer Lehre gegen ſich ſelbſt und gegen andere um ſo nachſichtiger ſeyn zu dürfen, und hielt es daher ſogar für eine Pflicht der Lehrklugheit, hierin keinen Anſtoß zu geben [8]). Auf dem Wege dieſer Oekonomie ſollte die Lehre von der Gottheit des heiligen Geiſtes oder ſeiner weſentlichen Gleichheit mit dem Vater und Sohn erſt allmälig in das gemeinſame chriſtliche Bewußtſeyn eingeführt werden, wie man ſich ja auch das Verhältniß der Schrift zum dogmatiſchen Bewußtſeyn der Zeit nur aus einer göttlichen Oekonomie erklären konnte.

---

7) Or. XXXI, 3.: ἔνδυμα τῆς ἀσεβείας ἐστὶν αὐτοῖς ἡ κλέος τὸ γράμματος.

8) In dieſem Sinne ſagt Gregor Or. XLI, 6.: Die, welche den heiligen Geiſt für Gott halten, ſind göttliche Männer, und von erleuchteter Erkenntniß, und die, welche ihn auch ſo nennen, wenn es vor wohlgeſinnten Zuhörern geſchieht, haben etwas Erhabenes, wenn vor niedrig geſinnten, ſo beſitzen ſie nicht die rechte Lehrweisheit, weil ſie die Perle in den Schlamm werfen, das ſchwache Auge mit Sonnenlicht blenden, und denen, die Milch bedürfen, ſchon kräftige Speiſe geben, ſtatt ſie allmälig emporzuführen und von einem Lichte zum andern zu leiten. Dieſen Grundſaz der Zurückhaltung und Vorſicht befolgte unter den Kirchenlehrern der nicäniſchen Partei keiner ſoſehr, wie Baſilius der Große, was von manchen als Zweideutigkeit getadelt, von Athanaſius ſelbſt aber als weiſe Oekonomie gerechtfertigt wurde. Vgl. Ullmann, Greg. von Naz. S. 382. f. Kloſe, Baſilius der Gr. S. 34. Garnier, Vita Basil. Opp. Basil. T. II. S. XCV. f.

Auf der einen Seite konnte man die in der Entwicklung des chriſtlichen Trinitätsbewußtſeyns liegende Conſequenz, nachdem die Homouſie des Sohns mit dem Vater als kirchliches Dogma ausgeſprochen war, dieſelbe Gleichſtellung auch auf den heiligen Geiſt auszudehnen, nicht verkennen. Auf der andern Seite aber konnten doch nicht alle Anhänger des nicäniſchen Symbols die Lehre von der Homouſie des Geiſtes mit dem Vater und Sohn mit derſelben Evidenz in der Schrift finden, wie dieß bei Athanaſius, welcher nirgends ein Bedenken dieſer Art äuſſert, der Fall geweſen zu ſeyn ſcheint. Gregorius von Nazianz und Baſilius der Große glaubten beides nur dadurch vereinigen zu können, daß ſie dieſe Vollendung des Trinitätsdogma als eine an ſich zwar der Schrift nicht fremde, aber doch zugleich über den ausdrücklichen Inhalt der Schrift hinausgehende Lehre betrachteten. Gregorius von Nazianz kann es ſich nicht anders denken, als daß dieſelben göttlichen Prädicate, die dem Vater und Sohn beigelegt werden, auch dem heiligen Geiſt zukommen [9]). Eine Trennung ſey hier nicht möglich. Gelte das ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν vom Vater, ſo müſſe es auch vom Sohne gelten, und wenn vom Sohne, dann auch vom heiligen Geiſt. Wenn aber nur Eines von Anfang an war, ſo ſeyen die drei von Anfang an, und wenn man nur Eins hinweg nehme, ſo ſeyen auch die beiden andern nicht. Eine unvollkommene Gottheit helfe nichts, unvollkommen aber ſey die Gottheit, wenn die Heiligkeit fehle, und die Heiligkeit könne nicht ſeyn, ohne das Princip der Heiligkeit, den heiligen Geiſt, ſey alſo Gott ohne den heiligen Geiſt, ſo werde er ins Unvollkommene, Endliche herabgeſezt. Demungeachtet ſteht Gregorius in der Lehre

9) Ἡμεῖς, ſagt er im Eingang der Orat. XXXI., τοσοῦτον διαλλάττομεν τῇ θεότητι τὸ πνεύματος, ὃ προσβεύομεν, ὥστε καὶ τῆς θεολογίας ἐντεῦθεν ἀρξόμεθα, τὰς αὐτὰς τῇ τριάδι φωνὰς ἐφαρμόζοντες, κἂν τισι δοκῇ τολμηρότερον.

vom heiligen Geist eine fortschreitende Stufenfolge [10]). Wie nämlich das alte Testament den Vater zwar deutlich, den Sohn aber dunkler verkündigt habe, so habe das neue den Sohn geoffenbart, die Gottheit des Geistes aber nur angedeutet. Jezt aber walte der Geist unter uns und gebe sich uns deutlicher zu erkennen. Es sey nämlich nicht rathsam gewesen, so lange die Gottheit des Vaters noch nicht anerkannt war, die des Sohnes zu verkündigen, und so lange die des Sohnes noch nicht angenommen war, die des Geistes, wenn man sich diesen kühneren Ausdruck erlauben dürfe, noch dazu aufzubürden, damit wir nicht, wie durch Speisen überladen oder von den Strahlen der Sonne geblendet, auch in Ansehung dessen, was wir wirklich vermögen, in Gefahr kommen. Deswegen rechnet Gregorius die Lehre vom heiligen Geist zu denjenigen Lehren, die von Jesus selbst noch nicht klar vorgetragen worden sind, deren volle Erkenntniß nach seiner Absicht erst allmälig zu Theil werden sollte, und es gibt demnach, nach Gregorius, ein christliches Gottesbewußtseyn, das zwar auf der Grundlage der Schrift sich entwickelt, aber auch ein von der Schrift unabhängiges objectives Wahrheitsprincip in sich enthalten muß. Dieses Princip kann, sofern es als ein das gemeinsame christliche Bewußtseyn bestimmendes gedacht wird, nur die kirchliche Tradition seyn. Es ist daher in der Hauptsache dasselbe, wenn Basilius der Große, um die Lehre vom heiligen Geist auf ihr Princip zurückzuführen, der Schrift die Tradition gegenüberstellt. Es gebe, sagt Basilius, in der Kirche sowohl Dogmen als Kerygmen, die einen enthalten die geschriebene Lehre, die andern haben wir aus der apostolischen Ueberlieferung auf geheime Weise erhalten, beide aber haben dieselbe religiöse Bedeutung, wie niemand läugnen könne, welcher die Satzungen der Kirche aus eigener Erfahrung kenne. Wenn

10) Eine τελείωσις διὰ τῶν προκοπῶν Orat. XXXI, 26.

wir die ungeschriebenen Gebräuche als minder bedeutend verwerfen, so werde uns bald der wesentliche Inhalt des Evangeliums selbst verloren gehen, und wir werden vom Kerygma nichts mehr haben, als den leeren Namen. Wo denn geschrieben stehe, daß die, welche ihre Hoffnung auf den Namen Christi sezen, mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnet werden sollen, oder daß wir uns beim Gebet nach Morgen zu wenden haben? Oder welcher der Heiligen uns die bei der Feier der Eucharistie gebräuchlichen Gebete geschrieben zurückgelassen habe? Wir halten uns dabei nicht blos an das in den apostolischen Schriften und in den Evangelien Erwähnte, sondern sezen vorher und nachher so manches hinzu, was für das Mysterium von großer Bedeutung sey, was wir aber doch nur aus der ungeschriebenen Lehre nehmen. Ebenso sey bei der Taufe so vieles gebräuchlich, was nur in der verschwiegenen mystischen Tradition der Väter, die das Heilige der Mysterien, um es nicht in dem geschriebenen Buchstaben dem Uneingeweihten kund werden zu lassen, geheim zu bewahren gewußt haben, auf uns gekommen sey. Das sey nun der Grund, warum es auch eine nicht geschriebene Ueberlieferung gebe, damit nemlich die Kenntniß der Dogmen nicht versäumt werde und durch Gewohnheit bei der Menge nicht in Verachtung komme. Denn etwas anderes sey das Dogma, etwas anderes das Kerygma. Das Dogma werde verschwiegen, die Kerygmen aber seyen die öffentlich vorgetragene Lehre. Eine Art von Stillschweigen sey auch die Undeutlichkeit, deren sich die Schrift bediene, um den Sinn der Dogmen mit Rücksicht auf den Nuzen derer, die sich mit der Schrift beschäftigen, schwer verständlich zu machen. Ja selbst das Bekenntniß des Glaubens an den Vater, Sohn und heiligen Geist haben wir nicht aus der Schrift. Wenn wir nun nach der Ueberlieferung der Taufe, der Frömmigkeit gemäß, wie wir getauft werden, so auch glauben sollen, und das Bekenntniß nach der Taufe sich richten muß,

so sollen uns die Gegner zugeben, daß nach derselben Consequenz auch die Verehrung nach dem Glauben sich richten muß. Wenn sie nun die Weise der Verehrung deswegen verwerfen, weil sie nicht in der Schrift sich findet, so sollen sie auch für das Glaubensbekenntniß und für anderes, was in der Kirche gebräuchlich ist, den Beweis aus der Schrift führen [11]). So wenig will also Basilius die Lehre vom heiligen Geist und seiner wesentlichen Gleichheit mit dem Vater und Sohn aus dem Grunde, weil sie nicht mit derselben Bestimmtheit in der Schrift enthalten sey, wie die Lehre von der Gottheit des Sohns, auf irgend eine Weise in Zweifel ziehen lassen. Da die Quelle der christlichen Wahrheit eine doppelte ist, Schrift und Tradition, so ist das dem Stillschweigen der Schrift in Hinsicht der Lehre vom heiligen Geist, sobald nur gewiß ist, daß sie wesentlich zum Inhalt des christlichen Bewußtseyns gehört, nur dieß zu schließen, daß sie um so gewisser zur Tradition zu rechnen ist. Basilius spricht hiemit im Grunde nur aus, was auch schon bei der Lehre von der Homousie des Sohns vorausgesezt werden muß. Geht die christliche Speculation über den ausdrücklichen Inhalt der Schrift hinaus, so kann ihr objectiver Zusammenhang mit dem Inhalt der Schrift nur dadurch nachgewiesen werden, daß sie in dem gemeinsamen christlichen Bewußtseyn einen festen Haltpunct für sich zu gewinnen weiß, und die Speculation ist so durch die Vermittlung der Tradition selbst nichts anderes, als das in seiner Entwicklung fortschreitende, sich immer mehr erweiternde und in sich selbst vertiefende Bewußtseyn von dem objectiven Inhalt der Schrift. Das Geheime der Tradition ist nur ihr an sich seyender, noch nicht ausgesprochener Inhalt. Dieses Verhältniß der Speculation zur Schrift sezt auch Athanasius überall voraus, indem er bei aller Freiheit der theologischen Speculation ebensosehr

11) Basilius De spiritu sancto c. 27.

nicht blos an der Grundlage der Schrift, ſondern auch an der Identität des traditionellen kirchlichen Bewußtſeyns feſthält.

Aber was iſt denn nun, müſſen wir fragen, das ſpeculative Intereſſe, daß die orthodoxen Kirchenlehrer in der Lehre vom heiligen Geiſte zu finden wußten? Daß der heilige Geiſt in dem traditionellen chriſtlichen Bewußtſeyn mit dem Vater und Sohn unmittelbar verbunden iſt, iſt nur das Gegebene, das erſt zum Gegenſtand der denkenden Betrachtung gemacht werden ſoll. Allein dieſe unmittelbare Verbindung des Geiſtes mit dem Vater und Sohn kann an ſich ſchon nur auf einem tiefern Grunde beruhen. Wie der Sohn wegen der Einheit des Logos mit dem Vater nichts Geſchaffenes ſeyn kann, ſo kann auch der Geiſt, der mit dem Sohn ebenſo Eins iſt, wie der Sohn mit dem Vater, kein Geſchöpf ſeyn. Wie die Einheit in der Gottheit nicht beſtehen kann, wenn man den Sohn vom Vater trennt, ſo iſt es nicht mehr dieſelbe, ſich ſelbſt gleiche Dreiheit, wenn man den Geiſt vom Logos trennt, ihn als ein der Gottheit fremdes und von ihr verſchiedenes Weſen in die Reihe der Geſchöpfe ſezt. Denn wie läßt ſich eine Theologie denken, die aus Schöpfer und Geſchöpf beſteht? Entweder iſt alſo keine Trias, ſondern eine Dyas, ſomit Geſchaffenes, Endliches, oder wenn eine Trias iſt, wie ſie denn wirklich iſt, ſo kann man, ohne die Trias zu trennen und aufzulöſen, den Geiſt der Trias nicht mit den Geſchöpfen, die erſt nach der Trias ſind, zuſammenſtellen [12]). Wäre alſo der Geiſt ein Geſchöpf, ſo könnte er nicht mit der Trias verbunden ſeyn, denn die ganze Trias iſt Ein Gott, und ſchon dieß genügt für unſere Erkenntniß, daß der Geiſt kein Geſchöpf ſeyn kann, weil die Trias untrennbar ſich ſelbſt gleich iſt, und daher nichts Fremdartiges in ſich begreifen kann [13]). Wie es daher zum

12) Athanaſius Ep. ad Serap. I, 2.

13) Athanaſius a. a. O. c. 17. 20.

abſoluten Character des Chriſtenthums gehört, daß der Sohn ebenſo, abſolut iſt, wie der Vater, ſo muß auch der Geiſt in demſelben abſoluten Verhältniß zum Sohn und Vater ſtehen [14]), und ſobald nur Ein Glied aus dieſem abſoluten Verhältniß herausgenommen iſt, hört für uns alle Wahrheit und Gewißheit auf [15]). Auf dieſelbe Weiſe argumentirt Baſilius [16]) aus der Verbindung, in welche der chriſtliche Glaube, der Lehre des Herrn zufolge, den heiligen Geiſt zu dem Vater und Sohn ſezt, um aus dieſer Verbindung den Schluß zu ziehen, daß dem heiligen Geiſt dieſelbe abſolute Würde und Natur zukommen müſſe, wie dem Vater und Sohn. Denn was überhaupt einmal verbunden iſt, ſagt Baſilius, muß auch in allen Beziehungen verbunden ſeyn, denn es iſt nicht in dem Einen verbunden, und in Anderem getrennt, ſondern in der lebendigmachenden Kraft, durch welche unſere Natur aus dem vergänglichen Leben zur Unſterblichkeit erhoben wird, wird die Macht des Geiſtes mit dem Vater und Sohn zuſammengefaßt, ſo auch in vielen andern Beziehungen, wie in dem Begriff der Güte, der Heiligkeit, der Ewigkeit, der Weisheit, und überhaupt iſt er unzertrennlich mit ihnen verbunden in allen auf das Höhere ſich beziehenden Namen. Darum nun, weil in ſo vielen erhabenen, Gott zukommenden,

14) Was Athanaſius Ep. ad Serap. II, 7. vom Sohne ſagt, εἰ ἑνόν καὶ ἐγλιτωίκον (οἱ αἱρετικοὶ) τὸν χαρακτῆρα τῆ Χριστιανισμῶ, ἐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δοξῆς ἔλεγον εἶναι κτίσμα, muß auch vom heiligen Geiſt gelten.

15) Ath. Ep. ad Ser. I, 30.: ὥκέτι μία πίστις ἐστὶν, οὐδὲ ἓν βάπτισμα, ἀλλὰ δύο, ἓν μὲν εἰς πατέρα καὶ υἱὸν, ἕτερον δὲ εἰς ἄγγελον, κτίσμα ὄντα, καὶ οὐδὲν λοιπὸν ἀσφαλὲς οὐδὲ ἔλπιδες, πόθα γὰρ κοινωνία γενητῶ καὶ δημιουργῶ, ἢ πόθα ἑνότης τοῖς κάτω κτίσμασι, καὶ τῶ ταῦτα δημιουργήσαντι λόγῳ. Vgl. Baſilius Hom. XXIV. contra Sabell. 7.

16) Epist. CLXXXIX.

Begriffen mit Vater und Sohn verbunden iſt, darf in keiner Hinſicht von ihm getrennt werden. Denn bei den die Idee der göttlichen Natur ausdrückenden Namen gibt es keinen Unterſchied des Beſſern und Schlechtern, ſo daß dem heiligen Geiſte das Schlechtere zuzuſchreiben wäre, während man ihn des Vorzüglicheren für unwürdig halten müßte; alle der Gottheit würdige Gedanken und Namen ſtehen in demſelben Verhältniß der Würdigkeit zu einander, weil ſie ſich auf daſſelbe Subject beziehen, und die Namen gut, weiſe, gerecht, führen immer wieder auf daſſelbe Weſen. Wenn man daher Gott ſagt, ſo bezeichnet man denſelben, welchen man unter den übrigen Namen verſteht. Wenn aber alle Namen, welche von dem göttlichen Weſen ausgeſagt werden, unter ſich gleich viel zur Bezeichnung des Subjects gelten, indem jeder auf ſeine Weiſe unſern Geiſt zu ihm führt, welchen Grund haben wir, andere Namen dem heiligen Geiſt gemeinſchaftlich mit Vater und Sohn einzuräumen und allein die Gottheit ihm abzuſprechen? Entweder muß man ihm auch in dieſem Namen Gemeinſchaft zugeſtehen, oder ſie ihm auch in den übrigen nicht einräumen, denn die übrigen Namen, welche Gott zukommen, ſind nicht geringer, als der Name Gott, welcher viel niedrigeren Weſen gegeben wird [17]). Der Einwendung, daß der Name Gott die Natur bezeichne, der Geiſt aber nicht dieſelbe Natur mit dem Vater und Sohn habe, alſo auch nicht den gemeinſchaftlichen Namen mit ihnen haben könne, ſtellt Baſilius die Frage entgegen, woraus man denn die Verſchiedenheit der Natur erkenne? Wenn die göttliche Natur an und für ſich geſchaut, und was ihr eigenthümlich oder fremd iſt, durch die Erſcheinung aufgefunden werden könnte, hätten wir Worte oder Zeichen zur Erkenntniß des Geſuchten

17) Wie z. B. dem Moſes 2 Moſ. 7, 1. Die Benennung Gott bezeichnet, wie Baſilius ſagt, nur eine ἔξωθεν τῆς οὐσίας ἐποπτικὴν ἀλλ᾽ ἐνεργητικήν.

nicht nöthig, weil sie aber erhabener sey, als daß sie von den Suchenden begriffen werden könne, so müsse man nothwendig durch die Wirksamkeit zur Erkenntniß der göttlichen Natur geführt werden. Wenn man daher erkennen würde, daß die Wirksamkeiten unter einander verschieden seyen, so würde man aus der Verschiedenheit der Wirksamkeiten auf die Verschiedenheit der wirkenden Naturen schliessen können, weil das der Natur nach Verschiedene unmöglich in der Art und Weise seines Wirkens zusammenstimmen könne, zeige sich dagegen Eine, in keiner Hinsicht verschiedene, Wirksamkeit des Vaters, Sohnes und Geistes, so müsse nothwendig aus der Identität der Wirksamkeit auf die Einheit der Naturen geschlossen werden. Nun heilige, erleuchte und tröste aber zugleich Vater, Sohn und Geist, denn niemand werde vorzugsweise dem heiligen Geist die Macht, zu heiligen, beilegen, wenn er den Erlöser wegen seiner Jünger im Evangelium zu dem Vater sagen höre: Vater, heilige sie in deinem Namen! (Joh. 17, 17.) So werde auch alles Uebrige in denen, die dessen würdig seyen, gewirkt vom Vater, Sohn und Geist, alle Gnade, Kraft, Leitung im Leben, Trost, die Verwandlung zur Unsterblichkeit, die Versezung in die Freiheit und jedes andere Gute, das uns vom Himmel gegeben werde. Auch die Regierung über uns, sowohl in der geistigen als in der sinnlichen Schöpfung, sey nicht ausgeschlossen von der Macht und Wirksamkeit des heiligen Geistes, indem ein jeder nach seiner Würdigkeit und seinem Bedürfniß Hülfe von ihm empfange. Diese Gleichheit der Wirksamkeit des Vaters, Sohnes und Geistes zeige deutlich das Identische der Natur an, so daß, wenn der Name der Gottheit die Natur bezeichne, in Wahrheit auch dem heiligen Geist dieser Name zukomme, und wie Eine Wirksamkeit des Vaters, Sohnes und Geistes, so auch Eine Gottheit sey, bezeichne aber, wie viele annehmen, der Name Gottheit die Natur, so sey, weil wir keinen Unterschied der Natur finden,

sich vermögend wäre [19]). Alles dieß dient nur dazu, den Begriff des Geistes, sofern er ein absolutes Princip ist, dar-

---

19) De spiritu sancto c. 9. Es ist dieß eine der Stellen, in welchen kürzlich A. Jahn (Basilius magnus, plotinizans. Bern 1838.) eine sehr auffallende Abhängigkeit des Basilius von den Enneaden Plotins entdeckt hat. Noch wörtlicher und in demselben Zusammenhang fortgehend ist die Uebereinstimmung zwischen dem, am Ende des fünften Buchs gegen Eunomius vom heiligen Geist handelnden, Abschnitt bei Garnier T. I. S. 320. und Ennead. V. Libr. I. c. 1. *Obstupui*, sagt Jahn in der Beschreibung der gemachten Entdeckung a. a. O. S. 5. *totam illam* περὶ τῦ πνεύματος *oratiunculam centonem plotinianum esse intellexi, id est consutam e Plotini disputatione* (a. a. O.) *et ita quidem, ut, quae Plotino de anima mundi deque mundo intelligibili disputantur, ea nonnullis hinc inde omissis, nonnullis etiam e doctrina ecclesiastica admixtis, ad argumentum de spiritu sancto translata sint.* Basilius beschreibt auch in dieser leztern Stelle hauptsächlich die Wirksamkeit des heiligen Geistes, sofern er ein absolutes, göttliches Princip ist. Wenn z. B. Plotin von der Seele sagt (Jahn a. a. O. S. 13.): οὐχ ἡ ψυχὴ οὕτως, οὐδὲ μέρει αὐτῆς ἑκάστῳ κατακερματισθεῖσα μορίῳ ψυχῆς ζῆν ποιεῖ, ἀλλὰ τὰ πάντα ζῇ τῇ ὅλῃ, καὶ πάρεστι πᾶσα πανταχῦ τῷ γεννήσαντι πατρὶ ὁμοιουμένη, καὶ κατὰ τὸ ἓν καὶ κατὰ τὸ πάντη — τὴν δὲ θεοῖς αἰτίαν τῦ θεοῖς εἶναι ἀνάγκη πρεσβυτέραν θεὸν αὐτῶν εἶναι u. s. w., so sezt Basilius dafür: οὐ τὸ πνεῦμα ἅτιος, οὐδὲ μέρος αὐτῦ ἑκάστῳ κατακερματισθὲν ζῆν ποιεῖ θείως, ἀλλὰ ἅπαντα ζῇ τῇ ὅλῃ αὐτῦ δυνάμει, καὶ πάρεστι πανταχῦ τῷ ἐκπέμποντι αὐτὸ θεῷ ὁμοιούμενον, καὶ κατὰ τὸ εἶναι καὶ κατὰ τὸ πανταχῦ καὶ ἐν πᾶσιν ὁμοίως εἶναι. — Ἀνάγκη δὲ τὸ θεοῖς αἴτιον τῦ θεὺς εἶναι (um die θεὺς beizubehalten, schiebt Basilius unmittelbar vorher die Stellen Ps. 82, 6. 50, 1. 84, 7. ein), ὡς γὰρ τὸ τοῖς καυστικοῖς αἴτιον τῦ καυστικὺς εἶναι, ἀνάγκη καυστικὸν εἶναι, καὶ τὸ ἁγίοις αἴτιον τῦ ἁγίους εἶναι, ἀνάγκη ἅγιον εἶναι, οὕτω καὶ τὸ θεοῖς αἴτιον τῦ θεὺς εἶναι, ἀνάγκη θεὸν εἶναι. Mag nun auch vielleicht das fünfte

zulegen. In derſelben Beziehung erinnert Athanaſius an das Unwandelbare und Unveränderliche des Geiſtes, woraus erhelle, daß er kein Geſchöpf ſey, und nicht zur Natur der gleichfalls veränderlichen Engel gehöre. Die Engel und übrigen Geſchöpfe nehmen am Geiſte Theil, und können, woran ſie theilnehmen, wieder verlieren. Der heilige Geiſt iſt immer derſelbe, und gehört nicht in die Claſſe der theilnehmenden Weſen, ſondern es nimmt vielmehr an ihm alles Theil, er iſt weſentlich Eins, während dagegen für die Geſchöpfe, und insbeſondere die Engel, die Vielheit der Zahl characteriſtiſch iſt. Er kann daher nur mit dem Logos, zu deſſen Weſen die Einheit gehört, und mit Gott, der an ſich Eins iſt, weſentlich zuſammengehören, und ſchon hieraus iſt zu ſehen, daß er ſeiner Natur und Subſtanz nach nichts mit den Geſchöpfen gemein hat, ſondern weſentlich von ihnen verſchieden iſt, und zur Subſtanz und Gottheit des Sohns und ebendeßwegen auch zur heiligen Trias gehört [20]).

Buch gegen Eunomius, wie das vierte, nicht von Baſilius verfaßt ſeyn (ſ. oben S. 365. u. vgl. Jahn a. a. O. S. 3.), merkwürdig bleibt immer, wie Kirchenlehrer dieſer Periode in ſolchen Stellen eines Neuplatonikers einen ihnen ſo zuſagenden Ausdruck ihres chriſtlich-religiöſen Bewußtſeyns finden konnten.

20) Athanaſ. a. a. O. c. 20.: ἓν ἐστι καὶ ἡ πολλὰ ἀδὲ ἐκ πολλῶν ἓν, ἀλλὰ μόνον αὐτὸ πνεῦμα. c. 27. vgl. Baſil. De spir. s. c. 18.: ἓν τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ αὐτὸ μοναδικῶς ἐξαγγελλόμενον δι' ἑνὸς υἱοῦ τῷ ἑνὶ πατρὶ συναπτόμενον καὶ δι' ἑαυτοῦ συμπληροῦν τὴν πολυύμνητον καὶ μακαρίαν τριάδα, ἣ τὴν πρὸς πατέρα καὶ υἱὸν οἰκείωσιν ἱκανῶς ἐμφαίνει τὸ μὴ ἐν τῷ πλήθει τῆς κτίσεως τετάχθαι, ἀλλὰ μοναχῶς ἐκφωνεῖσθαι, ἃ γὰρ ἓν τῶν πολλῶν ἐστιν, ἀλλ' ἓν ἐστι. — Τῆς μὲν οὖν κτιστῆς φύσεως τοσοῦτον ἀποκεχώρηκεν, ὅσον εἰκὸς τὸ μοναδικὸν τῶν συγκριματικῶν καὶ πληθυσμὸν ἐχόντων· πατρὶ δὲ καὶ υἱῷ κατὰ τοσοῦτον ἥνωται, καθόσον ἔχει μονὰς πρὸς μονάδα τὴν οἰκειότητα.

Es iſt jedoch auch dadurch die trinitariſche Bedeutung des heiligen Geiſtes noch nicht hinlänglich feſtgeſtellt. Iſt er ein abſolutes Princip, wie der Vater und Sohn, ſo folgt hieraus zunächſt nur ſeine Identität mit dieſen beiden, allein in dieſer Identität kommt auch wieder ſein Unterſchied von ihnen in Betracht. Der Unterſchied iſt, wie beim Sohne ſein Gezeugtſeyn, ſo beim Geiſte ſein Ausgang, und durch die eine Beſtimmung wie durch die andere wird in das an ſich unendliche göttliche Weſen das Moment des Endlichen geſezt. Dieſe Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt es, was den Sohn und Geiſt von dem Vater als dem ſchlechthin unendlichen Gott unterſcheidet, aber ebendeßwegen iſt es nun nicht genug, den heiligen Geiſt als abſolutes göttliches Princip aufzufaſſen, ſondern es kommt zugleich auch darauf an, nachzuweiſen, wie er in ſeiner Abſolutheit zugleich ein vom Vater und Sohn unterſchiedenes Princip iſt. Auch über dieſe Frage, deren Löſung das eigentliche Problem der Speculation iſt, fehlt es bei Athanaſius wenigſtens nicht an einzelnen ſpeculativen Andeutungen. Nach Athanaſius verhält ſich der Sohn zum Vater, wie der Lichtglanz zum Licht. Als der Abglanz des Vaters, iſt er mit dem Vater identiſch, ebenſo abſolut als der Vater und doch zugleich ein anderer als der Vater, deſſen Abglanz er iſt. Allein durch die beiden Momente des Lichts und Lichtglanzes ſcheint dieſes Verhältniß ſchon vollendet zu ſeyn und für ein weiteres Moment keine Stelle mehr übrig zu bleiben. Gleichwohl verſucht Athanaſius den Geiſt, als ein drittes Moment hinzuzuſezen, indem er ihn ebenſo als den Abglanz des Sohnes betrachtet, wie der Sohn ſelbſt der Abglanz des Vaters iſt. Der Geiſt verhält ſich überhaupt nach Athanaſius zum Sohne ebenſo, wie ſich der Sohn zum Vater [21]), wie daher der

21) Athanaſius a. a. O. c. 21.: τοιαύτην τάξιν καὶ φύσιν ἔχοντος τοῦ πνεύματος πρὸς υἱόν, οἵαν ὁ υἱὸς ἔχει πρὸς τὸν πατέρα u. ſ. w.

Sohn das Bild des Vaters iſt, ſo muß auch der Geiſt das Bild des Sohns ſeyn [22]). Auch dadurch ſind jedoch die drei Momente, um welche es ſich handelt, noch nicht in ein inneres und weſentliches Verhältniß zu einander gebracht, ſondern es ſteht nur äußerlich Bild neben Bild. Näher kommt daher Athanaſius dem wahren Begriff der Sache, wenn er (mit Rückſicht auf die Stelle Eph. 4, 6.) den dreieinigen Gott als den über alles, durch alles, und in allem ſeyenden beſtimmt, und die Vollkommenheit und Einheit der ſich ſelbſt gleichen, mit derſelben abſoluten ſchöpferiſchen Thätigkeit wirkenden Trias darin erkennt, daß der Vater durch den Logos im heiligen Geiſt alles wirkt. Ueber alles iſt Gott als Vater, als Princip und Urquelle, durch alles, durch den Logos, in allem, im heiligen Geiſt. Darin beſteht die Einheit der heiligen Trias, und ſo erſt iſt ſie nicht blos etwas Nominelles und Vorgeſtelltes, ſondern etwas Wahres und Wirkliches. Wie der Vater der Seyende iſt, ſo iſt auch ſein Logos der überall ſeyende Gott, und auch dem heiligen Geiſt fehlt es nicht an ſeiner eigenen Realität und Subſiſtenz [23]). Auch der heilige Geiſt iſt demnach eine Totalität für ſich, und der eigenthümliche Begriff dieſer in ihm ſich darſtellenden abſoluten Totalität iſt, daß alles, was vom Vater und Sohn ausgeht, in ihm gewirkt wird. Das iſt (in dieſem Saz faßt Athanaſius ſeine Erörterung der Lehre vom heiligen Geiſt in lezter Beziehung zuſammen) [24]) das ächt trini-

22) Ath. a. a. O. c. 20. 24.: *Εἰκὼν τῆ υἱῷ λέγεται καὶ ἐστι το πνεῦμα* (wofür ſich Athanaſius auf Röm. 8, 29. beruft) *ὅπολα ἂν εἴη ἡ εἰκὼν, τοιοῦτον ἀνάγκη καὶ τὸν ἧ ἐστιν ἡ εἰκὼν εἶναι.* Was vom Geiſt gilt, gilt auch vom Sohn, aber ebenſo auch umgekehrt.

23) Ath. a. a. O. c. 28.

24) Ath. a. a. O. c. 31.: *Οὐδέν ἐστιν, ὃ μὴ διὰ τῆ λόγη ἐν τῷ πνεύματι γίνεται καὶ ἐνεργεῖται.*

tariſche Verhältniß des Vaters, Sohns und Geiſtes, daß alles, was gegeben wird, in der Trinität gegeben wird, und von dem Einen Gott kommt, ſofern nichts geſchieht, was nicht durch das Wort und im Geiſt geſchieht. Um dieß näher zu beſtimmen, müſſen wir auf das Verhältniß des Sohns zum Vater zurückgehen. Als die Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt der Sohn der Erlöſer oder der Vermittler der Geſchöpfe mit dem Schöpfer nur dadurch, daß er in ſeiner Endlichkeit, als der von Ewigkeit gezeugte Sohn, auch der an ſich Unendliche, Abſolute iſt. Auch der Geiſt vermittelt auf dieſe Weiſe, er iſt, wie der Sohn, ein Princip der Lebensmittheilung für die Geſchöpfe, und kann ebendeßwegen nicht ſelbſt ein Geſchöpf ſeyn, weil er uns als Geſchöpf nicht mit Gott vermitteln und in Gemeinſchaft mit der göttlichen Natur bringen könnte [25]). Zugleich muß aber dieſe vermittelnde Thätigkeit des Geiſtes auch wieder eine andere ſeyn, als die des Sohns, ſie kann die des Sohns nur zu ihrer Vorausſezung haben, denn der Geiſt verknüpft ſelbſt erſt die Schöpfung mit dem Logos, im Geiſt verherrlicht der Logos die Schöpfung, und führt die Menſchen, indem er ſie zu Göttern und Söhnen macht, zum Vater, der Geiſt iſt die Salbung und das Siegel, womit der Logos alles ſalbt und verſiegelt [26]). Wie kann nun dieß anders genommen werden, als ſo, daß die an ſich noch objective Vermittlung des Sohns im Geiſt erſt zu einer wahrhaft ſubjectiven wird, die Thätigkeit des Geiſtes erſt die ſubjective

25) Ath. a. a. O. c. 23. 24.

26) Vgl. Athanaſius a. a. O. c. 23. 24. 25.: Ἐν τούτῳ ὁ λόγος τὴν κτίσιν δοξάζει, θεοποιῶν δὲ καὶ υἱοποιῶν προσάγει τῷ πατρί. Τὸ δὲ συνάπτον τῷ λόγῳ τὴν κτίσιν οὐκ ἂν εἴη αὐτὸ τῶν κτισμάτων — ἴδιον τῆς τοῦ πατρὸς θεότητος, ἐν ᾧ καὶ τὰ γεννητὰ ὁ λόγος θεοποιεῖ, ἐν ᾧ δὲ θεοποιεῖται ἡ κτίσις, οὐκ ἂν εἴη ἐκτὸς αὐτὸ τῆς τοῦ πατρὸς θεότητος.

Dispoſition in dem Menſchen bewirkt, durch welche er die Gnade der Erlöſung in ſich aufnehmen und ſich aneignen kann? Iſt daher der Vater das höchſte abſolute Princip, von welchem in lezter Beziehung alles ausgeht, ſo kann zwar alles, was ſich auf die Vermittlung der geſchaffenen Weſen mit dem Schöpfer bezieht, nur durch den Sohn geſchehen, aber im Geiſte erſt, in dem in das Selbſtbewußtſeyn der einzelnen Subjecte eingehenden und in ihnen wirkenden heiligen Geiſt, gelangt die vom Vater und Sohn ausgehende Thätigkeit zu dem Ziel, in welchem ſie ſich mit ihrem Anfangspunct zuſammenſchließt, und die Thätigkeit des Geiſtes iſt es ſo erſt, in welcher die göttliche Dreieinigkeit in ſich vollendet und die vollkommene Identität mit ſich ſelbſt iſt. In dieſem Sinne iſt es zu nehmen, wenn Athanaſius ſagt: Was der Geiſt an die Einzelnen vertheilt, wird vom Vater durch den Sohn gegeben, denn alles, was der Vater hat, hat der Sohn, weswegen, was vom Sohn im Geiſt gegeben wird, ein wahres Geſchenk des Vaters iſt. Ebenſo, wenn der Geiſt in uns iſt, iſt auch der Logos, von welchem wir den Geiſt empfangen, in uns, und ein Logos des Vaters. Denn wo das Licht iſt, iſt auch der Lichtglanz, und wo der Lichtglanz iſt, iſt auch ſeine Wirkung, die lichtglänzende Gnade, denn die Gnade wird trinitariſch gegeben, vom Vater, durch den Sohn und im heiligen Geiſt, und wie die Gnade vom Vater durch den Sohn gegeben wird, ſo kann keine Mittheilung ihres Geſchenks in uns ſtattfinden, außer im heiligen Geiſt. Daraus erhellt, daß die Wirkſamkeit der Trias eine und dieſelbe iſt [27]). Dieſe lebendige Auffaſſung des Trinitätsverhältniſſes, vermöge welchen das Verhältniß des Vaters, Sohns und Geiſtes nicht einzig nur durch den abſtracten Begriff der ἰδιότητες, durch welche die drei Perſonen ſich von einander unterſcheiden, ſondern zugleich nach

27) Ath. a. a. O. c. 30. 31.

den Thätigkeiten beſtimmt wird, durch welche ſie das Endliche, Creatürliche mit dem Abſoluten vermitteln, iſt das ächt Speculative der Lehre des Athanaſius. Das unzertrennliche Ineinanderſeyn der drei Perſonen wird dadurch zu einer lebendigen immanenten Bewegung, in deren Momenten der Eine abſolute Gott ſich mit ſich ſelbſt vermittelt, und die Einheit der drei Perſonen, das, was ſie zum dreieinigen Gott macht, iſt nichts anderes, als dieſe Vermittlung des Einen mit ſich ſelbſt, die Rückkehr aus den Momenten der Vermittlung zur Einheit mit ſich ſelbſt. Wie alſo der Sohn, nicht blos ſofern er vom Vater gezeugt iſt, ſondern auch ſofern er Schöpfer und Erlöſer iſt, in dieſer Einheit mit ſeinen Werken, der Schöpfung und Erlöſung, als das zweite Glied des trinitariſchen Verhältniſſes gedacht werden muß, ſo kann auch der heilige Geiſt von den Subjecten, in welchen er als der Vermittler der göttlichen Gnade wirkt, nicht getrennt werden, und nur dieß kann als der eigentliche Sinn jener Formel angeſehen werden, wenn das Characteriſtiſche des heiligen Geiſtes darin beſtehen ſoll, daß er der nicht blos durch alles, ſondern in allem ſeyende Gott iſt. In den Subjecten, in welchen der heilige Geiſt wirkt, wird alſo gleichſam der Eine abſolute Gott ſich ſelbſt ſubjectiv. Es iſt ja einer und derſelbe Gott, welcher über alles, durch alles und in allem iſt, und welche vielſagende Andeutung dieſer ſpeculativen Momente, deren entwickelteres Bewußtſeyn wir allerdings mit Unrecht bei Athanaſius und den übrigen Kirchenlehrern vorausſezen würden, liegt auch ſchon in dem Einen, daß der heilige Geiſt als die Vollendung des Trinitätsverhältniſſes betrachtet wird [28])? Denn wie kann er

28) Im Geiſte iſt, wie Athanaſius ſagt a. a. O. c. 25., die τελειοτης τελειοτα, ohne den Geiſt würde alſo dem Trinitäts-Verhältniß noch ein weſentliches Moment zu ſeiner Vollendung, der Einheit ſeines Begriffs, fehlen. Auch Gregor von Nazianz ſchreibt

das vollendende Princip des Trinitatsverhältniſſes ſeyn, wenn dieſes Verhältniß nicht als eine durch verſchiedene Momente

---

dem Geiſte das Moment der Vollendung zu Orat. XXXIV, 8.: θεὸς ἐν τρισὶ τοῖς μεγίστοις ἵσταται, αἰτίῳ καὶ δημιουργῷ καὶ τελειοποιῷ τῷ πατρὶ λέγω, καὶ τῷ υἱῷ, καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, wobei nur dieß mangelhaft iſt, daß der Sohn blos als Schöpfer und nicht zugleich als Erlöſer genommen wird. In einer andern Stelle faßt derſelbe Gregor das Trinitäts-Verhältniß als ein dreifaches Verhältniß des Geiſtes zu ſich ſelbſt auf. Unſere Sache iſt es, ſagt er Orat. XXIII, 11., μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἰδέναι φύσιν θεότητος, ἀνάρχῳ καὶ γεννήτει καὶ προόδῳ γνωριζομένην, ὡς τῷ νῷ ἐν ἡμῖν, καὶ λόγῳ καὶ πνεύματι. Wie man auch dieſes Verhältniß näher beſtimmen mag, ſo kann doch das πνεῦμα zum Unterſchied von dem Anſichſeyn des Geiſtes nur der ſelbſtbewußte für ſich ſeyende Geiſt ſeyn. Ebenſo ſagt Baſilius (De spir. s. c. 16.), die αἰτία προκαταρκτικὴ des Gewordenen ſey der Vater, die δημιουργικὴ der Sohn, die τελειωτικὴ der Geiſt; durch den Willen des Vaters exiſtiren die dienenden Geiſter, durch die Wirkſamkeit des Sohns werden ſie in das Seyn gebracht, und durch die Gegenwart des Geiſtes vollendet. Nicht drei ἀρχικαὶ ὑποστάσεις werden hiemit behauptet, noch die Wirkſamkeit unvollkommen genannt, denn Ein Princip des Seyenden ſey, das durch den Sohn ſchaffe und im Geiſt vollende, und weder der alles in allem wirkende Vater habe eine unvollkommene Wirkſamkeit, noch ſey die Schöpfung des Sohns mangelhaft, wenn ſie nicht vom Geiſt vollendet werde: wenn auch der durch den bloßen Willen ſchaffende Vater den Sohn nicht nöthig hätte, ſo wolle er doch durch den Sohn ſchaffen, wie auch der Sohn, ob er gleich keine Mitwirkung bedürfe, durch den Geiſt vollenden wolle. Der Vater befehle, der Logos ſchaffe, der Geiſt befeſtige. Daß der Vater die ἀρχὴ τῶν πάντων, der Sohn der δημιουργὸς τῆς κτίσεως, das πνεῦμα das τελειωτικὸν τῶν πάντων, hebt auch Gregor von Nyſſa (De baptismate Christi Op. T. III. S. 372.) hervor. Soſehr die ἀρχὴ des Vaters das Ueberwiegende iſt, ſo ſichtbar iſt das Bemühen, dem Sohn und Geiſt die Bedeutung ſelbſt-

sich bewegende Einheit gedacht wird, und worin anders kann diese Bewegung selbst bestehen, als in dem Fortgang vom Objectiven zum Subjectiven, d. h. zur Subjectivität der vom heiligen Geist erfüllten Subjecte, welche die Subjectivität des Geistes selbst ist, seine immanente Gegenwart im Selbstbewußtseyn des Subjects.

Nach dieser positiven Begründung der orthodoxen Lehre vom heiligen Geist können die von den Gegnern gemachten Einwendungen kaum noch in Betracht kommen, doch mögen sie hier nicht ganz unerwähnt bleiben, da in ihnen, so kleinlicht sie zu seyn scheinen, doch immer wieder das Moment, das das eigentliche Problem der Speculation ist, hervortritt. Das wichtigste Argument dieser Art, in welchem der Scharfsinn der Gegner die möglichen Einwendungen in ihrer äussersten Spize zusammenfaßte, ist folgendes: Wenn der Geist kein Geschöpf ist, noch einer der Engel, sondern vom Vater ausgeht, so muß auch er ein Sohn seyn, und es sind demnach in der göttlichen Trinität zwei Brüder, der Geist und der Logos. Ist aber der Geist der Bruder des Logos, wie kann der Logos der Eingeborene seyn, oder warum sind sie nicht gleich, indem der eine nach dem Vater, der andere nach dem Sohn ist? Und wenn er aus dem Vater ist, warum wird nicht auch von ihm gesagt, er sey gezeugt, und er sey Sohn, sondern nur, daß er der heilige Geist ist? Ist er aber der Geist des Sohns, so ist ja der Vater der Großvater des heiligen Geistes [29]). So

ständiger Momente zu geben. Was der Vater an sich ist, der Sohn im Realen, ist im Geist auf ideelle Weise: es vollendet sich in ihm die Reihe des Ganzen, weil es nicht blos ein objectiv Seyendes, sondern auch ein subjectiv Gewußtes ist. Dieß scheint der hier zu Grunde liegende, aber noch nicht weiter entwickelte, Gedanke zu seyn.

29) Athanasius a. a. O. c. 15. Dieselbe Einwendung, die überhaupt die Arianer und Semiarianer sehr häufig vorgebracht zu

äuſſerlich und nichtig ſolche Einwendungen ſind, ſo ſchwer ſind ſie doch zu widerlegen, ſobald man ſich nicht auf den ſpeculativen Standpunct zu ſtellen weiß. Denn wenn Athanaſius erwiedert, daß man menſchliche Verhältniſſe nicht auf die göttliche Natur übertragen dürfe, daß in der heiligen Trias nur Ein Vater ſey, und nur der Vater eines einzigen Sohns, daß der Vater nie Sohn, der Sohn nie Vater ſeyn könne, u. ſ. w., ſo iſt hiemit eigentlich nichts geſagt, und es iſt an ſich kein Grund davon einzuſehen, warum, wenn nun doch einmal, ſey es auch nur bildlich, menſchliche Verhältniſſe dieſer Art auf Gott angewendet werden, dieß nur gerade auf dieſe Weiſe geſchehen ſoll. Ebenſowenig kann genügen, was Gregorius von Nazianz den Gegnern entgegenhält [30]): Wir geben die Eintheilung zwiſchen dem Ungezeugten und Gezeugten, als ob es kein drittes mehr gebe, gar nicht zu, denn wo willſt du das, was die heilige Schrift das Ausgehende nennt, hinſezen, welches doch offenbar zwiſchen deiner Eintheilung in der Mitte liegt, und von einem gröſſern Theologen, als du biſt, nemlich von dem Erlöſer ſelbſt, eingeführt iſt, du müßteſt denn jene Stelle (Joh. 15, 26.) aus deinen Evangelien ausgeſtrichen haben. Der heilige Geiſt nun, ſofern er vom Vater ausgeht, iſt kein Geſchöpf, ſofern er nicht gezeugt iſt, nicht Sohn, und ſofern er zwi-

haben ſcheinen (vgl. Ath. Ep. ad Serap. IV, 1.), lautet bei Gregor von Naz. Orat. XXX, 7. ſo: Der heilige Geiſt iſt entweder ungezeugt, oder gezeugt, iſt er ungezeugt, ſo haben wir zwei anfangsloſe Weſen, iſt er aber gezeugt, ſo muß er es entweder vom Vater oder vom Sohn ſeyn, iſt er es vom Vater, ſo gibt es zwei Söhne Gottes und Brüder, oder du erdichteſt mir vielleicht gar Zwillinge, oder einen ältern und einen jüngern, da du ſo am Körperlichen hängſt, iſt er es aber vom Sohne, ſo haben wir ja offenbar, ſagſt du, auch einen Gott den Enkel.

30) Orat. XXXI, 7.

ſchen ungezeugt und gezeugt in der Mitte ſteht, Gott. Auch dadurch iſt die Sache nicht erledigt, ſondern nur weiter zurückgeſchoben. Geht man auf den Unterſchied der ἰδιότητες zurück, um den Grund, warum der Geiſt nicht auch Sohn iſt, darin zu finden, daß nur vom Sohne das Gezeugtſeyn, vom Geiſte aber das Ausgehen prädicirt wird, ſo fragt ſich ja vielmehr, ob dieſer Unterſchied mit Recht gemacht wird, ob nicht beides der Sache nach zuſammenfällt, und demnach der Geiſt ebenſo gut als Sohn anzuſehen iſt, wie der Sohn ſelbſt. Denn was fehlt, kann man mit den Gegnern weiter ſagen, dem heiligen Geiſt, um Sohn zu ſeyn? Würde ihm nicht etwas fehlen, ſo wäre er Sohn. Antwortet man mit Gregorius von Nazianz [21]): „wir ſagen nicht, daß ihm etwas fehle; denn Gott fehlt nichts, ſondern die Verſchiedenheit der Offenbarungsart und des wechſelſeitigen Verhältniſſes erzeugt auch eine verſchiedene Benennung: dem Sohn mangelt nichts, um Vater zu ſeyn, denn das Sohnſeyn iſt kein Mangel, aber er iſt deßhalb doch nicht Vater;“ ſo kommt demnach alles darauf an, dieſe Verſchiedenheit der Offenbarung des göttlichen Weſens im Vater, Sohn und Geiſt, und die Art und Weiſe ihres Wirkens näher zu beſtimmen, wie kann aber dieß anders geſchehen, als durch die angedeuteten ſpeculativen Momente? Iſt der Geiſt zwar derſelbe abſolute Gott wie der Sohn, aber in ſeiner Abſolutheit auch wieder vom Sohn unterſchieden, ſo kann dieß nur ſo gedacht werden, daß der Geiſt zwar wie der Sohn ein Moment der Vermittlung des abſoluten Gottes mit ſich ſelbſt iſt, der eine aber objectiv iſt, was der andere ſubjectiv iſt. Der Eine abſolute Gott iſt daher ſowohl Object als Subject, und ſo wenig der Unterſchied des Objectiven und Subjectiven aufgehoben werden kann, ſo wenig kann auch der Geiſt mit dem Sohn ſchlechthin Eins ſeyn. Auf dieſe Weiſe iſt zwar jeder

31) Orat. XXXI, 9.

als Moment eine Totalität für sich, aber gleichwohl auch wieder nur ein einzelnes bestimmtes Moment der erst in allen Momenten zusammen sich in sich selbst vollendenden absoluten Einheit, und der Unterschied des Einen vom Andern ist nicht ein Mangel, sondern nur der nothwendige Unterschied der Momente des in seiner immanenten Bewegung sich in sich selbst spaltenden, aber auch in allen seinen Momenten mit sich selbst identischen Begriffs.

Die Lehre der Gegner ergibt sich aus dem bisherigen von selbst. Die Arianer und Semiarianer stimmten darin zusammen, daß der Geist nur ein Geschöpf sey. Wie beide, als Gegner der Homousie, den Sohn vom Vater trennten, so hatten sie auch in Ansehung des Geistes das gleiche Interesse, nur den Unterschied festzuhalten und den Geist nicht blos dem Vater, sondern auch dem Sohn unterzuordnen. Daß der Geist in dem trinitarischen Verhältniß in jedem Fall der Ordnung nach der dritte ist, galt ihnen als ein Beweis dafür, daß er auch seiner Natur nach unter dem Vater und Sohn stehe [32]). Doch sollte er, obgleich nur ein Ge-

---

32) Nach Basilius De spir. s. c. 2. stellte Aëtius in einem seiner Briefe die Behauptung auf: τὰ ἀνόμοια κατὰ τὴν φύσιν ἀνομοίως προφέρεσθαι, καὶ ἀναπάλιν τὰ ἀνομοίως προφερόμενα ἀνόμοια εἶναι κατὰ τὴν φύσιν. Er berief sich dafür auf die Stelle 1 Cor. 8, 6.: ὡς ἂν ἔχεσιν αἱ φωναὶ πρὸς ἀλλήλας, οὕτως ἕξεσι, φησὶ, καὶ αἱ δι' αὐτῶν σημαινόμεναι φύσεις, ἀνόμοιον δὲ τῷ ἐξ οὗ τὸ δι' οὗ, ἀνόμοιος ἄρα καὶ τῷ πατρὶ ὁ υἱός. Dem heiligen Geist kommt das ἐν ᾧ zu. Das ἐξ οὗ bezeichne den Schöpfer, das δι' οὗ den Diener, oder das Organ, und das ἐν ᾧ die Zeit, oder den Ort, ἵνα μηδὲν μὲν ὀργάνου σεμνότερος ὁ δημιουργὸς τῶν ὅλων νοῆται, μηδὲν δὲ τῆς ἀπὸ τόπου ἢ χρόνου συνεισφορᾶς εἰς τὰ ὄντα πλεῖον φαίνηται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον παρεχόμενον. Vgl. c. 4.: Τῷ μὲν υἱῷ κατὰ τὴν ἐκείνων νομοθεσίαν τὴν τοῦ ὀργάνου προσηγορίαν τῷ δὲ πνεύματι τὴν τοῦ τόπου. Damit wollen sie sagen: ἄλλη φύσις αἰτίου, καὶ ἄλλη τόπου· ἀλλότριος ἄρα κατὰ τὴν φύσιν ὁ

ſchöpf des Sohns, auf den Befehl des Vaters hervorgebracht, wenigſtens das erſte der Geſchöpfe des Sohns ſeyn. Wenn ihm auch, ſagt Eunomius, die Gottheit fehle, und die ſchöpferiſche Kraft, ſo ſey er dagegen das Princip der Heiligung und der Lehre. Auch er ſey nur Einer und der Erſte und Einzige, und übertreffe alle Geſchöpfe des Sohns, dem Weſen und der weſentlichen Würde nach, als das erſte und trefflichſte, größte und ſchönſte Werk des Eingeborenen.

υἱὸς τῷ πατρὶ, ἐπειδὴ καὶ τὸ ὄργανον τῷ τεχνίτῃ, ἀλλάττων δὲ καὶ τὸ πνεῦμα, καθόσον κεχώρισται τόπος ἢ χρόνος τῆς τῶν ὀργάνων φύσεως ἢ τῆς τῶν μεταχειριζομένων αὐτά. Actius wollte, wie es ſcheint, durch dieſe Beſtimmung, der heilige Geiſt ſey der Ort, nur die Unterordnung deſſelben unter den Sohn und Vater ausdrücken. Daß ſich an ſich auch ein ganz richtiger, dem nicäniſchen Dogma entſprechender Sinn damit verbinden läßt, zeigt Baſilius De spir. s. c. 26.: ὁ δὲ παράδοξον μὲν εἰπεῖν, ἀληθὲς δὲ ἀδενὸς ἧττον, ὅτι καὶ ὡς χώρα τῶν ἁγιαζομένων πολλῆφις τὸ πνεῦμα λέγεται καὶ φανήσεται, ἅτε ἔτος ὁ τρόπος κατασμικρύνων τὸ πνεῦμα, ἀλλὰ μᾶλλον δοξάζων. Unmittelbar zuvor ſagt Baſilius: καὶ ὥς μέρη δὲ ἐν ὅλῳ οἱ καθ' ἕνα ἐσμὲν ἐν τῷ πνεύματι, ὅτι οἱ πάντες ἐν ἑνὶ σώματι εἰς ἓν πνεῦμα ἐβαπτίσθημεν. Der heilige Geiſt wäre demnach der Ort für die geiſtigen Subjecte, oder die Einheit derſelben. Eunomius ſagt in ſeinem Apologeticus c. 25. über den heiligen Geiſt: τρίτον ὄν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὴν τάξιν, ἐκ ἂν πρῶτον εἴη τὴν φύσιν, ὅπερ ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ πατήρ. Ἡ γὰρ ἂν εὐηθὲς καὶ περιττὸν, τὸν αὐτὸν ποτὲ μὲν πρώτην ποτὲ δὲ τρίτην ἔχειν χώραν ἔν τε ἄμφω εἶναι τό τε προσκυνούμενον καὶ ἐν ᾧ προσκυνεῖται. Deutlich habe der Erlöſer ihn von ſich unterſchieden, wenn er ſagte, er ſolle geſendet werden zur Belehrung und Erinnerung für die Apoſtel. Οὐδέτερον μὲν ἀριθμῷ παρὰ τὸν θεὸν, ἀγεννήτων δὲ, εἷς γὰρ καὶ μόνος ἀγέννητος, ἐξ οὗ τὰ πάντα γέγονεν, ἢ ἄλλο μὲν παρὰ τὸν υἱὸν, γέννημα δὲ, εἷς γὰρ καὶ μονογενὴς ὁ κύριος ἡμῶν, δι' οὗ τὰ πάντα, ἀλλὰ τρίτον καὶ φύσει καὶ τάξει, προστάγματι τοῦ πατρὸς, ἀναγγελέα δὲ τοῦ υἱοῦ γενόμενον.

Er wende alle Kraft und Lehre an, wie es dem Sohn gut ſcheine, denn er ſey von ihm geſandt, und empfange von ihm, und verkündige denen, die erzogen werden ſollen, und er ſey der Führer zur Wahrheit, heiligend die Heiligen, einweihend die zum Myſterium Hinzutretenden, mittheilend auf den Wink deſſen, welcher Gnade verleiht. Er unterſtüze die Glaubigen in der Erkenntniß und Betrachtung der Gebote, helfe den Betenden, leite zu dem, was nüzlich ſey, und ſtärke zur Frömmigkeit, erleuchte die Seele mit dem Lichte der Erkenntniß, reinige die Gedanken, vertreibe die Dämonen, heile die Kranken, ſtelle die Schwachen wieder her, führe die Irrenden zurück, tröſte die, die in Gefahr ſind, richte die Klagenden auf, erquicke die Leidenden, unterſtüze die Kämpfenden, ermuthige die Zagenden, ſorge für alle, und wende alle Sorgfalt und Vorſicht an zur Förderung der Wohlwollenden und zum Schuz der Glaubigen [33]). Auch Eunomius will demnach den heiligen Geiſt nicht zu tief unter den Vater und Sohn herabſezen. Bei aller Unterordnung unter den Sohn und bei aller Abhängigkeit von ihm ſollte er gleichwohl auch wieder ein auf eigenthümliche Weiſe wirkendes und in gewiſſem Sinne ſelbſtſtändiges Princip ſeyn. Allein es zeigt ſich uns auch hierin nur der der arianiſchen Lehre eigene Mangel an innerer Haltung. Auf der einen Seite ſollen Vater, Sohn und Geiſt mit aller Schärfe der logiſchen Unterſcheidung als weſentlich verſchiedene Naturen von einander getrennt, auf der andern als engverbundene Glieder eines und deſſelben trinitariſchen Verhältniſſes unter der Einheit deſſelben Begriffs zuſammengefaßt werden. Während ſo die ganze Tendenz des Syſtems dahin geht, den Sohn und Geiſt in das Verhältniß der ſtrengſten Unterordnung zu dem Vater zu ſezen, ſpricht ſich doch zugleich das entgegengeſezte Intereſſe aus, dem Sohn

33) Apolog. c. 25. Expos. fidei c. 3.

und Geist eine eigene, von der creatürlichen Welt verschiedene, Sphäre zu sichern. Hiemit wird aber in Hinsicht des Verhältnisses des Sohns und Geistes zum Vater ebensowohl zu viel als zu wenig behauptet, und es fehlt der ganzen Vorstellungsweise in der einen Beziehung wie in der andern die befriedigende Einheit des Begriffs. Gehört nicht blos der Sohn, sondern auch der heilige Geist, als ein dem Sohne untergeordnetes Geschöpf, gleichwohl mit dem Vater unzertrennlich zusammen, so läßt sich kein Grund davon denken, warum das Trinitätsverhältniß gerade mit dem heiligen Geiste begrenzt, und nicht vielmehr auch auf die unbestimmte Vielheit der übrigen Geister ausgedehnt werden soll. Das Gottesbewußtseyn verliert seinen bestimmten wesentlichen Inhalt, sobald der Unterschied des Endlichen und Unendlichen, des Geschaffenen und Ungeschaffenen, der zahllosen endlichen Geister und des Einen absoluten Geistes zu einem völlig fliessenden wird [34]). Wird dagegen von der arianischen und semiarianischen Lehre der wesentliche Unterschied geltend ge-

---

34) Diese ganz gegründete Einwendung macht Athanasius Ep. I. ad Serap. c. 29. gegen die arianische oder semiarianische Lehre: *Ποία ὑμῖν τόλμα καὶ ἀπροσεξία, ὅτι τὸν πατέρα καὶ τὸν τήτη λόγον εἰς τὰ κτίσματα κατάγετε, καὶ πάλιν τὸ κτίσμα συνεξισῶτε τῷ θεῷ; τῦτο γὰρ ποιεῖτε φανταζόμενοι περὶ τῦ πνεύματος ὡς κτίσματος καὶ συντάσσοντες αὐτὸ εἰς τὴν τριάδα. Τί δὲ καὶ τὸ μανιῶδες ὑμῶν, ὥςε φρονεῖν ἀδικίαν κατὰ τῦ θεῦ, ὅτι μὴ πάντες ἄγγελοι, ἢ πάντα τὰ κτίσματα, ἀλλ' εἷς ἐκ τύτων συναριθμεῖται τῷ θεῷ καὶ τῷ λόγῳ αὐτῦ; ἔδει γὰρ καθ' ὑμᾶς, ἅπαξ ἀγγέλυ καὶ κτίσματος ὄντος τῦ πνεύματος καὶ συντασσομένυ εἰς τριάδα, μὴ ἕνα ἀλλὰ πάντας τὺς κτισθέντας ἀγγέλυς συντάσσεσθαι ταύτῃ, καὶ μηκέτι τριάδα, ἀλλὰ πληθύν τινὰ θεότητος ἀναρίθμητον εἶναι, ἵνα καὶ ἡ ἐν τήτῳ πάλιν δοκῦσα τελείωσις ὑμῶν γίνεσθαι, διαιρυμένη ᾧδε κἀκεῖσε, ἀβέβαιος τῇ ποικιλίᾳ γένηται. Τοιαῦτα γὰρ τὰ τέλη ὑμῶν τε καὶ τῶν Ἀρειανῶν λογιζομένων κατὰ τῆς θεότητος καὶ τῇ κτίσει λατρευόντων παρὰ τὸν κτίσαντα τὰ πάντα θεόν.*

macht, welchen ſie zwiſchen Vater, Sohn und Geiſt feſtſezt, ſo muß man fragen, welches Intereſſe ſie überhaupt haben kann, ein Verhältniß, welchem ſie keine reelle Bedeutung zu geben im Stande iſt, gleichwohl dem Namen nach feſtzuhalten? Die im Begriffe des Trinitätsverhältniſſes liegende Einheit tritt auf dieſe Weiſe nothwendig zurück, und es fällt alles Gewicht nur auf die Seite des Unterſchieds. Die arianiſche Lehre vom heiligen Geiſt hat daher nur die Bedeutung, daß ſich an ihr die dem Arianismus überhaupt eigene dualiſtiſche Weltanſicht noch beſtimmter herausſtellt. Der heilige Geiſt ſoll zwar als Geſchöpf des Sohns von dem Sohn unterſchieden werden, aber welches Moment hat dieſer Unterſchied, wenn doch beide, der Sohn und der Geiſt, in demſelben Begriffe des Geſchöpfs wiederum zuſammenfallen? Und wenn die ſemiarianiſche Lehre den Vater vom Schöpfer unterſcheidet, um den Sohn auf den Begriff des Vaters, den Geiſt auf den Begriff des Schöpfers zu beziehen, und den Geiſt wegen der ihm fehlenden Weſensähnlichkeit dem erſtern nachzuſezen, ſo würde dieſe Unterſcheidung nur dann von Gewicht ſeyn, wenn ſie ſpeculativ begründet wäre, aber auf dieſem Wege müßte ſich zugleich ergeben, daß der Geiſt, ebendarum weil er Geiſt iſt, dem Vater als dem höchſten abſoluten Geiſt, nicht als ein ihm fremder, weſentlich von ihm verſchiedener, gegenübergeſtellt werden kann. Daher kann hier nur der von Athanaſius aufgeſtellte Grundſaz gelten, daß der Trinität, wofern anders ihr Begriff nicht völlig nichtig und inhaltsleer werden ſoll, nichts Fremdartiges beigemiſcht werden kann, daß ihr wahrer weſentlicher Begriff, die dem chriſtlichen Gottesbewußtſeyn allein entſprechende abſolute Idee, nur ihre weſentliche Identität mit ſich ſelbſt iſt [35]).

35) Athanaſius a. a. O. VI. 20.: Τίς οὗτω τολμηρὸς, ὡς εἰπεῖν ἀνό-

Dieſelbe innere Conſequenz der Sache, welche der nicäniſch-athanaſianiſchen Lehre von der Homouſie des Sohns zuletzt nothwendig den Sieg über die in ſich ſelbſt haltungsloſe, dem abſoluten Standpunct des chriſtlichen Bewußtſeyns widerſtreitende arianiſche Lehre verleihen mußte, führte auch in Anſehung der Lehre vom heiligen Geiſte von ſelbſt das Reſultat herbei, daß ſeine Homouſie mit dem Vater und Sohn als öffentlich ausgeſprochenes Dogma der Kirche ſanctionirt wurde. Es geſchah dieß zuerſt auf der von Athanaſius nach ſeiner Rückkehr aus der Verbannung im J. 362 zu Alexandrien gehaltenen Synode. Um denjenigen, welche die arianiſche Partei verlaſſen und zur nicäniſchen übertreten wollten, ihre Vereinigung mit derſelben zu erleichtern, wurde feſtgeſetzt, man ſolle von ihnen nichts weiter verlangen, als daß ſie die arianiſche Häreſe anathematiſiren und ſich zu dem von den Vätern in Nicäa bekannten Glauben bekennen, nur ſollten ſie zugleich das Anathema auch über diejenigen ausſprechen, welche ſagen, der heilige Geiſt ſey ein Geſchöpf und getrennt von dem Weſen Chriſti. Denn dann erſt ſage man ſich wahrhaft von der verabſcheuungswürdigen Häreſe der Arianer los, wenn man die heilige Trias nicht trenne, und nicht ſage, daß in ihr ein Geſchöpf ſey. Denn diejenigen, welche zwar den in Nicäa bekannten Glauben ausſprechen, aber ſich herausnehmen, vom heiligen Geiſte blasphemiſch zu reden, läugnen zwar den Worten nach die arianiſche Häreſe, halten ſie aber in ihrem Sinne feſt. Die Mitglieder jener Synode vereinigten ſich daher in der Erklärung, es ſey eine heilige Trias anzuerkennen und Eine Gottheit und Ein Princip, und der Sohn ſey gleichen Weſens mit dem Vater, wie die Väter gelehrt haben, und der heilige Geiſt ſey kein Geſchöpf und dem Weſen des Sohns

---

μοιον, καὶ ἑτεροφυῆ τὴν τριάδα πρὸς ἑαυτήν, ἢ ἀλλοτριούσιον τῶ πατρὸς τὸν υἱὸν, ἢ ξένον τὸ πνεῦμα τῶ υἱῶ;

und Vaters nicht fremd, ſondern unzertrennlich mit ihm verbunden [36]). Nachdem auch einige abendländiſchen Synoden (die unter dem römiſchen Biſchof Damaſus im J. 370 in Rom gehaltene und die illyriſche im J. 375) die Homouſie des Geiſtes mit dem Vater und Sohn ausgeſprochen hatten, fixirte die zweite ökumeniſche Synode zu Conſtantinopel im J. 381 die Lehre vom heiligen Geiſte durch den Zuſaz, welchen ſie zu den Worten des nicäniſchen Symbols: *καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα* machte: *τὸ κύριον, τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον, καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.*

Sechstes Kapitel.

Die Lehre des Marcellus und Photinus.

Während die beiden Hauptparteien des arianiſchen Streites, die Arianer und Athanaſianer, darüber ganz mit einander einverſtanden waren, daß der Sohn nicht als bloße Kraft und Eigenſchaft, ſondern nur als eigene Hypoſtaſe gedacht werden könne, und der Streit nur das Verhältniß des Sohns zum Vater betraf, ob es als Identität oder Unterordnung zu beſtimmen ſey, fand gleichwohl auch die früher durch Sabellius und Paulus von Samoſata repräſentirte Anſicht neue Vertheidiger in dem Biſchof Marcellus von Ancyra und dem Biſchof Photinus von Sirmium. Aber auch jezt wußte ſich dieſe Lehrweiſe, obgleich ſie aufs neue in der Geſtalt einer wohldurchdachten Theorie auftrat, nicht mit beſſerm Erfolg geltend zu machen. Die Perſönlichkeit des

36) Vgl. Athanasii Epist. ad Rufinianum in der Benedict. Ausg. der Werke des Athanaſ. T. I, 2. S. 963. und den Tomus ad Antiochenos a. a. O. S. 771. c. 3. 5.

Sohns ſtund im dogmatiſchen Bewußtſeyn der Zeit ſchon zu feſt, als daß hierüber auch nur ein weiter um ſich greifender Streit entſtehen konnte.

Marcellus [1], welcher ſich auf der Synode in Nicäa neben Athanaſius als eifriger Verfechter der Homouſie des Sohns ausgezeichnet hatte, ſchrieb bald nachher ein ausführliches Werk gegen den Arianer Aſterius, in welchem er eine Anſicht vortrug, die ihm nicht nur von Seiten der orientaliſchen Biſchöfe, die ſich im J. 336 zu Conſtantinopel verſammelten, das Abſezungsurtheil zuzog, ſondern auch von den Anhängern des nicäniſchen Symbols immer weniger als der wahre Ausdruck ihrer Lehre anerkannt wurde. In der That weicht ſie wenigſtens von dem athanaſianiſchen Lehrbegriff ſo bedeutend ab, daß ſich kaum glauben läßt, Marcellus habe blos im Eifer der Beſtreitung des Arianismus dieſe divergirende Richtung genommen. Gerade der Punct, welchen Athanaſius vor allem feſthält, um ſeine Lehre gegen die ihr vom Sabellianismus drohende Gefahr ſicher zu ſtellen, die Identität der beiden Begriffe Sohn und Logos, iſt von Marcellus völlig aufgegeben. Seine ganze Lehre beruht weſentlich darauf, daß er die beiden Begriffe Sohn und Logos trennte und für völlig verſchieden erklärte. Vor der Menſchwerdung, behauptete er, könne von keinem Sohn Gottes, ſondern nur von dem Logos die Rede ſeyn. An ſich ſey der Logos nur Logos, dieß nur iſt ſein eigentlichſter, der ſeinem ewigen Seyn allein adäquate Name [2]. So viele

1) Vgl. Kloſe, Geſchichte u. Lehre des Marcellus und Photinus. Hamb. 1837.

2) Euſebius Contra Marc. II, 1.: *μήτε εἶναι, μήτε προϋπεζάναι, μήτε ὅλως πώποτε υἱὸν ὑπάρξαι τῷ θεῷ πρὸ τῆ τεχθῆναι διὰ τῆς παρθένε δοξάζων, αὐτὸν δε μόνον λόγον φάσκων* u. ſ. w. II, 2.: *καὶ μανθανέτω τοίνυν θεῦ λόγον ἐληλυθέναι, ἢ λόγον κατα χρηστικῶς ὀνομασθέντα, ὡς αὐτοὶ φασιν, ἀλλ' ἀληθῶς ὄντα λόγον.* De eccles.

Namen auch Christus nach der Annahme des Fleisches habe, so müsse doch von allen andern als erster Name der Name Logos unterschieden werden, wie Johannes im Eingange seines Evangeliums sage, daß im Anfang der Logos war, nichts anderes also als Logos sey er ursprünglich gewesen [3]). Deswegen nenne sich auch Christus nicht Sohn Gottes, sondern Menschen-Sohn, um durch diese Benennung anzuzeigen, daß der von dem Logos angenommene Mensch erst durch diese Gemeinschaft mit ihm Sohn Gottes werde [4]). An sich ist also nur der Logos, und zwar ewig und ungezeugt. Die Ewigkeit des Logos ist ein Hauptpunct der Lehre des Marcellus, wofür er sich besonders auf den Eingang des Evangeliums des Johannes berief, welcher in seinen drei parallelen Sätzen, daß der Logos im Anfang war, daß er bei Gott war, und daß er Gott war, die Ewigkeit des Logos auf stärkste bezeuge [5]). Wie verhält sich aber diese

---

theol. 1, 18.: ὥστε παντα χόθεν ἐστὶ δῆλον, μηδὲν ἕτερον τῇ ἀϊδιότητι τῶ λόγω ἁρμόττειν ὄνομα, ἢ τοῦτο.

3) Eus. de eccl. theol. I, 18.

4) Eus. de eccl. theol. I, 16. — ἵνα διὰ τῆς τοιαύτης ὁμολογίας θέσει τὸν ἄνθρωπον διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν κοινωνίας υἱὸν θεῦ γενέσθαι κατασκευάσῃ.

5) C. Marc. II, 2.: Οὐ μιᾷ μαρτυρίᾳ χρώμενος τὴν ἀϊδιότητα τῶ λόγω σημαίνει. Doch fand er in diesen drei Sätzen auch wieder verschiedene Begriffe ausgedrückt: ἵνα ἐν μὲν τῷ φῆσαι· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, δεῖξῃ δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ τὸν λόγον (ἀρχὴ γὰρ ἁπάντων τῶν γεγονότων ὁ θεὸς, ἐξ οὗ τὰ πάντα) ἐν δὲ τῷ· καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν, ἐνεργείᾳ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι τὸν λόγον, πάντα γὰρ δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ἐν δὲ τῷ θεὸν εἶναι τὸν λόγον εἰρηκέναι, μὴ διαιρεῖν τὴν θεότητα, ἐπειδὴ ὁ λόγος τε ἦν αὐτῷ, καὶ ἦτος ἐν τῷ λόγῳ. ἐν ἐμοὶ γὰρ, φησὶν, ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί. Also der Logos als immanentes, als wirkendes, und insofern von Gott unterschiedenes und in diesem Unterschied mit Gott wieder identisches Princip.

Ewigkeit oder das Anſichſeyn des Logos zu dem abſoluten Weſen Gottes? Euſebius tadelt an Marcellus, daß er die Ewigkeit des Logos in einem Sinne gelehrt habe, welcher mit der Einheit des Princips ſtreite. Er habe nicht bedacht, daß, wenn der Logos ewig oder ungezeugt ſey und doch zugleich ein anderer als Gott, zwei ewige Weſen neben einander ſeyen, der Logos und Gott [6]). Dieſe Beſchuldigung iſt inſofern nicht ganz ungegründet, ſofern Marcellus wirklich von Gott und dem Logos als zwei verſchiedenen Weſen ſpricht, und den Logos auch in ſeinem Anſichſeyn als für ſich beſtehendes Subject Gott gegenüberſtellt [7]). Allein Marcellus hielt ſtreng an der Einheit Gottes feſt und die Ewigkeit des Logos ſollte nichts anders ſeyn, als das Ineinanderſeyn Gottes und des Logos. Der Logos iſt mit Gott auf ewige Weiſe zuſammen und in der Einheit des Weſens verbunden, ſo daß der Logos im Vater und der Vater im Logos iſt [8]). Schon dieſe Stellung des Logos zum Vater erlaubt nicht wohl, der gewöhnlichen Meinung beizuſtimmen, daß Marcellus den Sohn und den Geiſt nur als göttliche Kräfte betrachtet habe, noch weniger kann er ſich das Verhältniß des Vaters, Sohns und Geiſtes ſo gedacht haben, daß ſie als drei einander durchaus coordinirte Perſonen oder Hypoſtaſen die Monas ausmachen [9]). Ohne Zweifel wollte

6) Euſ. de eccles. theol. II, 12.

7) Wie z. B. wenn er von einer eigenen Herrlichkeit des Logos ſpricht: *εἶχεν ὃν τὴν οἰκείαν δόξαν ὁ λόγος, ἣν ἐν τῷ πατρί.* Euſ. c. Marc. II, 2.

8) Euſ. de eccl. theol. I, 5.: *θεὸν γὰρ ἕνα ὀρθῶς ὁριζόμενος τὸν αὐτὸν λόγον ἔχειν ἐν ἑαυτῷ ἡνωμένον καὶ συνημμένον αὐτῷ φησιν.* C. Marc. II, 1.: *αὐτὸν δὲ μόνον εἶναι λόγον φάσκων, συμφυῆ τῷ θεῷ, ἀϊδίως αὐτῷ συνόντα καὶ ἡνωμένον — ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί, ἵνα ἐν θεῷ μὲν ᾖ ὁ λόγος ὁ τοῦτο λέγων, ἐν δὲ τῷ λόγῳ ὁ πατήρ.*

9) Wie Kloſe behauptet a. a. O. S. 30.

er, wenn er von einem ewigen Zusammen- und Ineinanderseyn Gottes und des Logos sprach, Gott und den Logos wie Seyn und Denken, oder wie Seyn und Bewußtseyn unterscheiden, worauf auch dieß hinweist, daß er den Logos Gottes mit dem Logos in dem Menschen verglich. [10]). Der Logos ist demnach eigentlich das Selbstbewußtseyn Gottes, womit gut zusammenstimmt, daß er keinen andern Namen als den wesentlichen und ursprünglichen Namen des Logos betrachtet wissen wollte, als eben diesen. Es darf wohl mit Recht behauptet werden, daß die Immanenz des Seyns und Denkens, wie sie im Begriffe des Logos und seines Verhältnisses zum Vater liegt, von keinem andern Kirchenlehrer so bestimmt als das substanzielle Wesen der Gottheit ausgesprochen worden ist, wie von Marcellus, indem ja auch Athanasius den Logos, sofern er der Sohn ist, erst gezeugt werden läßt, somit den Logos doch wieder, ungeachtet seiner Ewigkeit, in ein secundäres Verhältniß zum Vater sezt. Marcellus aber hebt, indem er den Begriff des Sohns vom Begriffe des Logos trennt, ebendamit auch den Begriff der Zeugung auf. Er berief sich in dieser Hinsicht besonders darauf, daß Johannes nur von der Ewigkeit des Logos spreche, nicht aber von der Zeugung desselben [11]). Von einer Zeugung des Logos ist daher bei Marcellus auf keine Weise die Rede, sondern nur von einem Hervorgehen, und auch dieses bezieht sich nicht auf das Verhältniß des Logos zum Vater, sondern nur auf das Verhältniß des Logos zur Welt [12]).

10) Euf. c. Marc. II, 1.: Der Logos ist mit Gott Eins, ὡς ἂν εἴη ὁ ἐν ἀνθρώπῳ λόγος.

11) Euf. de eccl. theol. II, 8. c. Marc. II, 2.

12) Euf. de eccl. theol. II, 8.: τὸ γὰρ μὴ λόγον εἶναι φῆσαι τὸν ἐξ αὐτοῦ προελθόντα (καὶ τοῦτον εἶναι τὸν τῆς γεννήσεως ἀληθῆ τρόπον), ἀλλ' ἀληθῶς υἱὸν μόνον, ἔμφασίν τινα τοῖς ἀκούσιν ἀνθρωπίνης ὄψεως παρέχειν εἴωθε. Es schien ihm also eine zu sinnliche

dung ſich ſo ausdrückte, der Logos Gottes ſey durch die Jungfrau geboren und habe unſer Fleiſch angenommen, die ganze Gottheit habe körperlich im Fleiſche gewohnt, ſo iſt ihm doch das Vermittelnde der Menſchwerdung immer nur die ἐνέργεια δραστική, welche von ſelbſt den Begriff einer perſönlichen Vereinigung des Logos mit der menſchlichen Natur ausſchloß [17]). Vater iſt demnach Gott nur vermittelſt der ἐνέργεια δραστικὴ des Logos. Anders als auf dieſe Weiſe ſchien ihm die Vaterſchaft Gottes mit der abſoluten Untheilbarkeit des göttlichen Weſens nicht zuſammengedacht werden zu können, und er glaubte in der Vorſtellung einer Zeugung des Sohns aus dem Weſen Gottes nur eine Herabwürdigung der Idee Gottes zur thieriſchen Natur ſehen zu können [18]). Mit dieſer weſentlichen Beſtimmung iſt demnach hier erſt der Ort, wo in der Theorie des Marcellus der Begriff des Sohns ſeine Stelle findet. Vor noch nicht vierhundert Jahren erſt, behauptete Marcellus, wurde der Logos, als er das Fleiſch annahm, und die Offenbarung in der

---

τῷ θεῷ φαίνοιτο, εἰ δὲ ἡ κατὰ σάρκα προσθήκη ἐπὶ τῷ σωτῆρος ἐξετάζοιτο, ἐνεργείᾳ ἡ θεότης μόνῃ πλατύνεσθαι δοκεῖ, ὥστε εἰκότως μονὰς ἐστιν ἀδιαίρετος.

17) Euſ. de eccl. theol. III, 3. c. Marc. II, 4.: δραστικῇ γὰρ ἐνεργείᾳ μόνῃ τῇ σαρκὶ συνὼν, τὸ φαινὲν αὐτὴν καὶ πράττειν, ὅσα περ ἐν εὐαγγελίοις φέρεται, οὐσίᾳ τῷ θεῷ συνῆπτο, οἷα λόγος ὑπάρχων αὐτῷ ἀχώριστος καὶ ἀδιάστατος.

18) Euſ. c. Marc. I, 4.: ὡς ἀδιαίρετος ὢν καὶ ἀμέριστος υἱὸς γίνεται πατρὸς, ὁ προβαλὼν αὐτὸν, ὡς οἴονταί τινες, εἰ γὰρ προβολή ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς καὶ γεννᾷ μὲν ἐξ αὐτοῦ, ὁποῖα τὰ τῶν ζώων γεννήματα, ἀνάγκη σῶμα εἶναι τὸν προβάλλοντα καὶ τὸν προβεβλημένον. Wenn ihm die Zeugung aus dem Weſen Gottes ſchlechthin als προβολὴ galt, ſo konnte er die von Athanaſius immer wieder eingeſchärfte Cautel, daß die Zeugung ganz unkörperlich gedacht werden müſſe, nur für eine unvollziehbare Forderung halten.

Menschheit vollendete, zum Sohn Gottes, und erhielt den Namen Jesus Christus, und wurde zum König erklärt, und als das Bild des unsichtbaren Gottes, und als der Erstgeborene der ganzen Schöpfung, was er zuvor noch nicht war, dargestellt [19]). Diesen Begriff des Sohns suchte Marcellus hauptsächlich dadurch zu begründen, daß er zeigte, wie die wesentlichsten Prädicate, welche in der h. Schrift Christus beigelegt werden, ihre Anwendung nicht auf den mit dem Logos identischen, sondern nur auf den von ihm unterschiedenen Sohn finden. Daß der Logos oder der Sohn das Bild des Vaters sey, nahmen sowohl die Anhänger des nicänischen Symbols, als die Arianer ohne Bedenken an, indem die einen den Begriff des Bildes auf die wesentliche Identität, die andern auf die Aehnlichkeit des Sohns mit dem Vater bezogen. Marcellus aber tadelt den Asterius auch darüber, daß er den Logos Gottes das Bild des unsichtbaren Gottes nenne. Denn Bilder stellen das in sich dar, worauf sie sich als Bilder beziehen, so daß man auch den abwesenden Gegenstand des Bildes aus dem Bilde erkennen könne. Wenn nun aber der Logos des unsichtbaren Gottes selbst auch unsichtbar sey, so könne er nicht das Bild des unsichtbaren Gottes seyn, sondern es sey klar, daß der Logos erst nach der Annahme des Fleisches das Bild des unsichtbaren Gottes geworden sey. Unmöglich sey doch, daß das nicht Sichtbare durch das Unsichtbare zur Erscheinung komme, wenn daher der Apostel Christus das Bild des unsichtbaren Gottes nenne, so könne er den Begriff des Bildes nur auf das vom Logos angenommene Fleisch beziehen, denn das Fleisch sey deßwegen zum Logos Gottes hinzugekommen, damit durch das Sichtbare auch das Unsichtbare gesehen werden könne, und hieraus erkläre sich, warum ohne dieses Bild niemand den Logos und den Vater des

19) Euf. c. Marc. I, 1.

Logos erkennen könne. Etwas anderes ſey Gott und etwas anderes das Bild Gottes, wer Bild ſey, ſey nicht Herr oder Gott, ſondern nur das Bild Gottes und des Herrn, ſey er wahrhaft Herr und Gott, ſo könne er nicht das Bild Gottes und des Herrn ſeyn. Falſch ſey es daher, den Ausſpruch des Apoſtels auf die angebliche erſte Erſchaffung des Logos zu beziehen, während doch David (Pſ. 110.) deutlich von ſeiner Entſtehung im Fleiſch rede [20]). Auf dieſelbe Weiſe verhält es ſich mit dem Begriffe des Erſtgeborenen. Der Apoſtel nennt ihn ſo, nicht weil er, wie man meint, vor allen erſchaffen iſt, ſondern wegen ſeiner Erzeugung im Fleiſch. Der Erſtgeborene der ganzen Schöpfung heißt daher der heilige Logos, wie Marcellus behauptet, nicht vor ſeiner Menſchwerdung, denn wie kann der, der immer iſt, in irgend einer Beziehung der Erſtgeborene ſeyn, ſondern nur jener erſte neue Menſch, in welchem Gott alles wiederherſtellen wollte, wird in der heiligen Schrift der Erſtgeborene der ganzen Schöpfung genannt. Auch die vielbeſprochene Stelle Prov. 8, 22, bezog Marcellus nicht auf einen Anfang der Gottheit, ſondern nur auf die zweite Oekonomie im Fleiſche [21]).

Wie Marcellus den Logos erſt zum Sohn werden ließ, und zwar nicht ſchon bei der Weltſchöpfung, ſondern erſt bei der Annahme des Fleiſches, ſo ließ er die Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen, welche den

20) Euſ. c. Marc. I, 4. II, 3.

21) Deswegen heiße es auch Ἔκτισε. Διὰ καὶ κτίσεως μέμνηται προσφόρως τῆς ἀνθρωπίνης σαρκός. Οὐκοῦν ἡ κτίσις τῷ κατὰ ἄνθρωπον αὐτῷ διαφέρει πραγματείᾳ. Das Folgende erklärt Marcellus allegoriſch. Wenn es heiße: πρὸ τῆ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με, ſo ſey unter dem Grunde (1 Cor. 3, 11.) die vorausbeſtimmte Oekonomie im Fleiſche zu verſtehen, und zu den Worten: πρὸ τὲ τὴν γῆν ποιῆσαι, bemerkt Marcellus: γῆν πόλαν; ταύτην δηλονότι τὴν ἡμετέραν σάρκα, τὴν μετὰ τὴν παρακοὴν γῆν αὖθις γενομένην.

Logos zum Sohn macht, in einem bestimmten Zeitpunct auch wieder ein Ende nehmen. Es ist dieß ein Hauptpunct seiner Lehre, und die Schrift, in welcher er sie vortrug, handelte ebendeswegen mit Beziehung auf die von ihm hauptsächlich benüzte Stelle 1 Cor. 15, 28. de subjectione Domini Christi. Aus dem Anfang des Reichs schloß er auf das Ende. Wenn am Anfange des Reichs ein Mensch steht, welcher es vor noch nicht vollen vierhundert Jahren erhielt, so ist es ganz natürlich, daß der, der es vor so kurzer Zeit erhielt, es auch wieder an Gott, von welchem er, der Schrift zufolge zum König gemacht worden ist, zurückgibt. Nur der Thätigkeit nach, sagt Marcellus, und mit Rücksicht auf das Fleisch, ist er so lange vom Vater getrennt, bis der Zeitpunct des Gerichts erscheint, damit, wenn die, die ihn durchstochen, ihn, nach dem Ausspruch der Propheten, als den Durchstochenen gesehen haben, das, was noch übrig ist, zu seinem Ende komme. Wenn alles nach dem Gericht Christus unterworfen ist, wird Christus selbst dem sich unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, und wie der Logos das menschliche Fleisch um unserer willen vor noch nicht vollen vierhundert Jahren angenommen hat, so wird er es nicht über die Zeit des Gerichts hinaus haben. Nicht seinetwegen nahm der Logos Fleisch an, sondern, damit das Fleisch durch die Gemeinschaft mit dem Logos die Unsterblichkeit erlange, was selbst aus dem Ausspruche des Erlösers erhelle (Joh. 6, 61. f.). Wenn er bekennt, daß das Fleisch ihnen nichts nüze, wie sollte er denn einräumen, daß das aus der Erde Abstammende und nichts Nüzende auch in der zukünftigen Zeit als Nüzendes mit dem Logos vereinigt sey? Deßwegen scheint der Allmächtige zu ihm zu sprechen: sezе dich zu meiner Rechten, bis ich dir deine Feinde unter deine Füße gebe. Der Thätigkeit nach, des menschlichen Fleisches wegen, scheint er ihn von sich zu trennen, und ihm eine bestimmte Zeit zum Sizen zur Rechten zu geben. — Deßwegen sagt auch

die Apostelgeschichte über diesen Menschen, welchen der Logos Gottes annahm, und welchen annehmend er zur Rechten des Vaters sitzt (3, 21.)? welchen Menschen der Himmel aufnimmt bis zur Zeit der Wiederbringung. Es ist also auch hier eine bestimmte Zeit für die Vereinigung der menschlichen Oekonomie mit dem Logos festgesetzt. Und, wie sollte denn auch die Gestalt des Knechts, welche der Logos annahm, mit dem Logos vereinigt seyn können? Es ist klar, daß die irdische Oekonomie des Logos in Vergleichung mit der ihr vorangehenden und ihr nachfolgenden Zeit nur kurz um unserer willen dauern wird. Nicht um seiner, sondern um unserer willen hat er das Fleisch angenommen. Wenn er es aber um unserer willen angenommen hat, und wenn alles, was sich auf uns bezieht, durch seine Fürsorge und Thätigkeit in der Zeit des Gerichts ein Ende nehmen wird, so ist dann dieses Reich des Stückwerks nicht mehr nöthig [22]). Sagt aber nun jemand, deßhalb sey das menschliche Fleisch des Logos würdig, weil es durch die Auferstehung unsterblich gemacht sey, so wisse er, daß nicht alles, was unsterblich ist, deßhalb Gottes würdig ist, denn Gott ist größer, als die Unsterblichkeit, er, der durch seinen Willen das, was es nicht ist, unsterblich machen kann. Denn nicht alles Unsterbliche ist würdig, mit Gott vereinigt zu seyn, auch die Herrschaften, Mächte und Engel, obgleich sie unsterblich sind, sind nicht mit Gott vereinigt. Wenn mich aber Jemand fragt, über jenes Fleisch in dem Logos, das unsterblich geworden ist, so antworte ich ihm, daß ich mir nicht getraue, über das zu dogmatisiren, was wir aus der heiligen Schrift nicht genau wissen. Deßhalb kann ich über jenes göttliche und mit dem göttlichen Logos vereinigte Fleisch nicht bestimmt reden, ich glaube aber der heiligen Schrift, daß Ein Gott ist, und sein Logos aus dem Vater hervorging, damit alles

22) Οὐκέτι δὲ ταύτης τῆς ἐν μέρει βασιλείας ἐστὶ χρεία.

durch ihn werde, nach der Zeit des Gerichts aber, wenn alles wiederhergestellt ist, und alle feindliche Thätigkeit vernichtet, dann wird auch er unterworfen dem, der ihm alles unterworfen hat, dem Gott und Vater, so daß der Logos in Gott ist, wie er es zuvor war [23]). Marcellus näherte sich, wie wir hieraus ersehen, auch darin dem Lehrbegriff des Sabellius, daß er ein endliches Zurückgehen des Logos in die Gottheit annahm, oder vielmehr, da das immanente Verhältniß des Logos zu Gott stets dasselbe ist, der ἐνέργεια δραστική, welche das Vermittelnde zwischen dem Logos und dem Sohn ist. Das Characteristische seiner Lehre ist daher, daß er die ganze, durch die Menschwerdung des Logos begründete, menschliche Oekonomie des Sohns zu einer vorübergehenden Erscheinung macht, indem er die Sohnschaft des Logos, wie sie zu einer bestimmten Zeit ihren Anfang nimmt, so auch zu einer bestimmten Zeit wieder aufhören läßt. Allein gerade über diese beiden Hauptpuncte erklärte er sich in der Folge anders als früher. In seinem Schreiben an den römischen Bischof Julius und in dem in demselben enthaltenen Glaubensbekenntniß [24]) bekennt sich Marcellus, der Schrift zufolge, zu dem Glauben, daß Ein Gott sey, und dessen eingeborener Sohn, der Logos, der immer mit Gott ist, und niemals einen Anfang des Seyns hatte, der in Wahrheit aus Gott ist, nicht geschaffen und nicht ge-

23) Euf. c. Marc. II, 4. Vgl. II, 1., wo Eusebius sich über diese Lehre so ausspricht: τὸ παράδοξον τῆ λόγῳ, ἄρξασθαί γε ἀπὸ τετρακοσίων ὅδε ὅλων ἐτῶν τῶν ἁπάντων, καὶ πάλιν τοῦτον ἀθρόως παυθήσεσθαι μετὰ τὸν τῆς κρίσεως καιρόν, τῷ μὲν λόγῳ ἡνωμένῳ τῷ θεῷ, ὡς μηδὲν ἕτερον εἶναι πλὴν τῆ θεῆ, τῆς δὲ σαρκὸς, ἣν ἀνείληφεν, ἐρήμῳ καταλειφθησομένης ὑπὸ τῆ λόγῳ, ὡς μήτε τὸν υἱὸν τῷ θεῷ ποτε ὑφεξάναι, μήτε τὸν υἱὸν τῆ ἀνθρώπῳ, ὃν ἀνείληφεν.

24) Epiphanius Haer. LXXII, 2. Das Schreiben ist vom J. 341. Vgl. Athanasius Apolog. c. Arianos c. 21. f.

macht, ſondern der immer iſt, und immer herrſcht mit Gott, dem Vater, deſſen Reich nach dem Zeugniß der Apoſtel kein Ende haben wird. Dieſer Sohn, dieſer Menſch, dieſe Weisheit, dieſer eigene und wahre Logos Gottes, unſer Herr Jeſus Chriſtus, iſt die untheilbare Macht Gottes, durch welchen alles geſchaffen iſt, wie der Evangeliſt bezeugt (Joh. 1, 3.). Daß die Gottheit des Vaters und Sohns untheilbar ſey, ſagt Marcellus weiter, habe ich aus der Schrift gelernt, denn wenn einer den Sohn, d. h. den Logos, von dem allmächtigen Gott trennt, ſo muß er nothwendig entweder zwei Götter glauben, was der heiligen Lehre widerſpricht, oder er muß bekennen, der Logos ſey nicht Gott, was gleichfalls von dem heiligen Glauben abweicht. Ich habe genau gelernt, daß die untheilbare, untrennbare Macht des Vaters der Sohn iſt. So erklärte ſich Marcellus in dieſem Bekenntniſſe, das jedoch ſowohl nach den Verhältniſſen, in welchen ſich Marcellus damals befand, als auch nach der ganzen Faſſung ſeiner Worte, kaum einen Zweifel darüber zurücklaſſen kann, daß er das Characteriſtiſche ſeiner Lehre hier abſichtlich ſo viel möglich zu verbergen ſuchte. Es iſt nicht zu überſehen, wie er das Verhältniß des Sohns zum Vater immer nur durch den mit Gott identiſchen Logos vermittelt, und auch hier Bedenken trägt, die Ewigkeit des Reichs unmittelbar dem Sohn zuzuſchreiben. Ein ſo zweideutig gehaltenes Glaubensbekenntniß darf uns daher gewiß nicht beſtimmen, etwas anderes, als das zuvor Angegebene, für die wahre Lehre des Marcellus zu halten, ſondern es möchte vielmehr das hier ſich verrathende abſichtliche Bemühen, ſich dem nicäniſchen Lehrbegriff anzuſchließen, als ein Beweis davon anzuſehen ſeyn, daß Marcellus ſelbſt ſich ſeiner Differenz von demſelben gar wohl bewußt war. Nachdem er in der von Euſebius widerlegten Schrift den Sohn von dem Logos und dem Vater durch einen ſo großen Unterſchied getrennt hatte, kann das völlige Hinweggehen über

denselben in dem Schreiben an Julius nur als eine absichtliche Accommodation erscheinen.

Ueber den heiligen Geist hat sich Marcellus, soweit wir seine Lehre kennen, nicht näher erklärt, doch ist das Wenige, was hierüber sich findet, für die Kenntniß seiner Trinitätslehre nicht unwichtig. Wie er das Hervorgehen des Logos aus dem Vater eine Erweiterung der Monas nannte, so betrachtete er den heiligen Geist als die Erweiterung der Monas zur Trias, aber als eine solche, welche die unzertrennliche Einheit der Monas mit sich selbst auf keine Weise aufhebt [25]). Der Gesichtspunct, aus welchem er das Verhältniß des heiligen Geistes zum Vater und Sohn auffaßt, ist ihm nur die Einheit des Logos mit dem Vater. In dieser Beziehung argumentirte er so: Wenn der Logos vom Vater ausgeht, und der Geist gleichfalls, wie angenommen wird, vom Vater ausgeht, auf der andern Seite aber auch wieder der Erlöser vom Geist sagt, was er Joh. 16, 13. 14. sagt, so ist klar, daß sich hier ein verborgenes Geheimniß enthüllt. Denn wie kann der Geist, wenn er vom Vater ausgeht, vom Sohn verheißen und gesandt werden? Wären Vater und Sohn, wie Asterius behauptet, zwei getrennte Personen, so würde entweder der Geist, wenn er vom Vater ausgeht, nicht nöthig haben, der Diener des Sohns zu seyn, weil alles, was vom Vater ausgeht, vollkommen seyn muß, ohne der Hülfe von einem andern zu bedürfen, oder, wenn er vom Sohn seine Bestimmung erhält, und von der Macht desselben abhängt, hat er nicht nöthig, vom Vater auszugehen. Wie kann also der Geist, da er dem Evangelium zufolge (Joh. 20, 22.) vom Logos ausgeht, sowohl vom Logos als vom Vater ausgehen? Marcellus will hieraus die Folgerung ziehen, daß dieses gemeinsame Ausgehen des Gei-

25) Euſ. de eccles. theol. III, 4.: ἀκολούθως λόγῳ ἡ μονὰς φαίνεται πλατυνομένη μὲν εἰς τριάδα, διαιρεῖσθαι δὲ μηδαμῶς ὑπομένουσα.

ſtes vom Vater und Logos nur unter der Vorausſetzung der Einheit des Logos mit dem Vater ſich denken laſſe, und ſieht daher in dieſer Lehre vom heiligen Geiſt ein ſehr wichtiges Moment zur Widerlegung der arianiſchen Lehre, daß Vater, Sohn und Geiſt drei Hypoſtaſen ſeyen. Iſt der Logos in ſeinem Unterſchied vom Vater ſowohl als dem Sohn nur eine ἐνέργεια ὁραζική, ſo kann der vom Vater und Logos ausgehende heilige Geiſt noch weniger eine ſelbſtſtändige Realität haben, und nur eine Modification derſelben ἐνέργεια ὁραζική ſeyn, durch welche das Seyn des Logos auſſerhalb der Gottheit beſtimmt wird, was Theodoret [26]) anzudeuten ſcheint, wenn er, vielleicht nicht gerade mit dem von Marcellus ſelbſt gebrauchten Ausdrucke, unſtreitig aber ſeiner Lehre gemäß, von einer παρέκτασις τῆς ἐκτάσεως ſpricht, von einer Ausdehnung der Ausdehnung. Erweitert ſich die Monas zuerſt durch den nach auſſen wirkenden Logos zu der ἐνέργεια des Sohns, ſo geht ſodann dieſelbe ἐνέργεια, deren Gegenſtand und Träger der Sohn iſt, vom Sohn weiter zu den einzelnen Subjecten fort, in welchen der heilige Geiſt mit ſeinen Gnadengaben wirkt. Was alſo in der ἐνέργεια des Sohns noch als Einheit geſezt iſt, geht in der des heiligen Geiſtes in eine unendliche Vielheit von Wirkungen auseinander. An ſich iſt aber der heilige Geiſt mit dem ſubſtanziellen Weſen Gottes ebenſo identiſch, wie der Logos. Wie Marcellus ſich auf die Stelle Luc. 1, 35. zum Beweiſe dafür berief, daß das zur Menſchwerdung herabgekommene Princip, ſomit eben jene das Daſeyn des Sohns conſtituirende ἐνέργεια ὁραζική, vor der Menſchwerdung oder an ſich Geiſt ſey, ſo bewies er zugleich die Identität des Geiſtes mit Gott durch die Stelle Joh. 4, 24. [27]).

26) Haer. fab. II, 10.

27) Vgl. oben S. 531. De eccles. theol. I, 17.: Εἰ μὲν ἡ τὸ πνεύματος ἐξέτασις γέγονεν μόνη, ἓν καὶ ταὐτὸν εἰκότως

Πνεῦμα und *λόγος* sind nur verschiedene Ausdrücke, um das substanzielle Wesen Gottes zu bezeichnen. An sich also ist es immer dieselbe mit sich identische Monas, mag man das, was Gott oder der Vater seinem substanziellen Wesen nach ist, nach dem eigentlichen Begriff seines Wesens [28]), Logos oder Geist nennen. Denn unmöglich ist, behauptete Marcellus den Arianern, aber auch allen denen gegenüber, welche von drei Hypostasen sprechen und doch die Einheit Gottes festhalten wollten, daß die drei Hypostasen in der Monas vereinigt sind, wenn nicht zuvor die Trias von der Monas als ihrem Princip ausgeht [29]).

ἂν ὁ λόγος εἶναι τῷ θεῷ φαίνοιτο. Contra Marc. II, 2.: *Τὴν μὲν κατὰ σάρκα οἰκονομίαν τῷ ἀνθρώπῳ διαφέρειν γινώσκομεν, τὴν δὲ κατὰ πνεῦμα ἀϊδιότητα ἡνῶσθαι τῷ πατρὶ πεπιστεύκαμεν.* Das Ewige, Göttliche in Christus, das, worin er Eins ist mit Gott, ist das *πνεῦμα*.

28) Nur in diesem Sinne kann Marcellus den *λόγος* die *δύναμις* des Vaters nennen, wenn er bei Euſ. c. Marc. II, 2. sagt: *ἐν τῷ λόγῳ ὁ πατὴρ, ὅτι δύναμις τῆ πατρὸς ὁ λόγος.*

29) Dies scheint mir der Sinn der etwas dunkeln Stelle De eccles. theol. III, 4. zu seyn. Eusebius sagt, sabellianisch sey, zu sagen, *τὰ τρία εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα*, und fährt fort: *ὃ δὴ καὶ αὐτὸ Μάρκελλος ᾠδε δὴ ἀπεφαίνετο γράφων· ἀδύνατον γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις ἄσας ἡνῶσθαι μονάδι, εἰ μὴ πρότερον ἡ τριὰς τὴν ἀρχὴν ἀπὸ μονάδος ἔχοι.* Diese lezteren Worte können nur Worte des Marcellus seyn. Die Einwendung Möhlers (Athanaſ. II. S. 31.), daß dann Marcellus geradezu sagen würde, es seyen drey Hypostasen, was er doch nach Eusebius immer läugnete, fällt hinweg, wenn wir annehmen, daß Marcellus nur im Sinne seiner Gegner von Hypostasen rede. Es heißt dann in derselben Stelle weiter: *ἐκεῖνα γὰρ ἀνακεφαλαιοῦσθαι ἔφησε μονάδι ὁ ἱερὸς Παῦλος, ἃ μηδὲν τῇ ἑνότητι τῷ θεῷ διαφέρει, ἑνότητι γὰρ ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα τῷ θεῷ διαφέρει μόνῃ.* Auch dieß sind Worte des Marcellus. Gemeint ist die Stelle Eph. 1, 10., aber wie kann Marcellus in ihr

Zwiſchen der Lehre des Marcellus und der ſeines Schülers, des Biſchofs Photinus von Sirmium [30]), iſt kein weſentlicher Unterſchied. Wie Marcellus, ging auch Photinus von der ſtrengen Unterſcheidung der beiden Begriffe Logos und Sohn aus. Daß der Logos von Anfang an war, behauptete er, daß er aber der von Gott gezeugte Sohn ſey, läugnete er [31]). Die Stelle der Geneſis 1, 2. nahm er als Rede Gottes zu dem Logos, ſofern der Logos im Vater, aber nicht Sohn war [32]). Die Stelle Dan. 7, 13., in welcher der Prophet von einem als Menſchenſohn von den Wolken Herabkommenden ſpricht, galt ihm nur als eine prophetiſche Ankündigung, aus welcher nicht geſchloſſen werden

einen Beweis für ſeine Trinitätslehre finden? Der Apoſtel ſagt, in Chriſtus ſey alles im Himmel und auf Erden zu ſeiner Einheit zurückgebracht worden. Nun ſagt Marcellus, was in Chriſtus mit Gott, als der Monas, wahrhaft Eins ſey, ſey der mit Chriſtus durch die ἐνέργεια δραστική vereinigte Logos und das πνεῦμα, welche auf keine Weiſe in Hinſicht der Einheit mit Gott ſich von einander unterſcheiden, denn in Hinſicht der Einheit mit Gott unterſcheiden ſich nur der Logos und der Geiſt, nämlich von allem andern. Nur für den Logos und den Geiſt iſt das Charakteriſtiſche die Einheit mit Gott, nur ſie ſind alſo das wahre Princip des ἀνακεφαλαιοῦσθαι. Anders glaube ich die Stelle nicht nehmen zu können. So wie die beiden Sätze μηδὲν — διαφέρει und — διαφέρει μόνα lauten, widerſprechen ſie ſich eigentlich. Wenn daher nicht etwa in μηδὲν διαφέρει die Lesart verdorben iſt, ſo bleibt nichts übrig, als das doppelte διαφέρει in verſchiedenen Beziehungen zu nehmen.

30) Ueber die Geſchichte des Photinus vgl. Moſe a. a. O. S. 53. f.

31) Φημὶ, ſagt er bei Epiph. Haer. LXXI, 4., εἶναι τὸν λόγον ἀπερχῆς, ἀλλ' οὐχ υἱὸν θεοῦ γεγεννημένον.

32) Epiph. a. a. O. c. 2. Eben darauf beziehen ſich die Anathematismen der Synode zu Sirmium im J. 351. bei Athanaſius de synodis Ar. et Sel. c. 27. XIV—XVII. Hilar. de synodis 38. XIII—XVI.

dürfe, daß der Sohn schon damals gewesen sey, sondern sie gehe nur auf den, welcher nach seiner Geburt aus der Maria Sohn genannt werden sollte. Es werde daher nur dem Künftigen vorgegriffen [33]), wenn von Anfang an alles auf den von dem heiligen Geist und der Jungfrau gebornen Christus bezogen werde. Mit dem Begriffe des, dem Logos gleich ewigen Sohns mußte er auch den Begriff der Zeugung verwerfen, und zwar verwarf er jene Zeugung Gottes, weil, wie Vigilius von Tapsus [34]) ihn sagen läßt, der unverletzliche und unermeßliche Gott ebensowenig einen andern aus sich gezeugt hat, als er selbst je gezeugt worden ist, so daß er mit Recht einen Sohn von sich haben könnte, oder als sein eigener Sohn anzusehen wäre; als der schlechthin Eine sey er weder durch Zeugen dem Leiden unterworfen, noch vervielfältige er sich selbst durch Ausdehnung, noch komme ihm dadurch, daß er einen Theil von sich in die Jungfrau sende, eine Theilung seines Wesens zu. Die sich äussernde Thätigkeit des Logos nannte jedoch auch er eine Ausdehnung der Gottheit. Der ausgedehnte Gott ist der thätige, der Logos, durch welchen der Vater alles ebenso ausführt, wie der Mensch durch seinen Logos ausführt, was er will [35]). Der ruhende, sich in sich selbst sammelnde und zurückziehende

---

33) Προγραφικῶς, φησὶ, τὰ πάντα ἀναφέρεται εἰς αὐτὸν ὑπαρχῆς. Epiph. a. a. O. c. 4. Vgl. Athanasius de syn. 27. Der fünfte Anathematismus der sirmischen Synode: Εἴ τις κατὰ πρόγνωσιν προὸ Μαρίας λέγει τὸν υἱὸν εἶναι, καὶ μὴ πρὸ αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον πρὸς τὸν θεὸν εἶναι u. s. w. bezieht sich darauf.

34) Dialogus adv. Arianos Sabell. et Photin. Bibl. PP. Lugd. T. VIII. S. 754. Libr. I. c. 4.

35) Epiph. a. a. O. c. 4. Auch Photinus verglich den Logos in Gott mit dem menschlichen. Λόγος ἦν, sagte er c. 3., καθάπερ ἐν ἐμοὶ ὁ λόγος.

iſt der Logos in Gott. Dieſe Einheit des ruhenden und thätigen Gottes, oder Gottes und des Logos, die ihm im Eingang des Evangeliums des Johannes dadurch ausgedrückt zu ſeyn ſchien, daß der mit Gott identiſche Logos bald Gott, bald Logos genannt wird, ſoll er mit dem nach der Analogie des ſabellianiſchen *υἱοπάτωρ* gebildeten Namen *λογοπάτωρ* bezeichnet haben [36]). Er drückt das völlige Ineinanderſeyn des Logos und des Vaters aus, eine an ſich ſeyende, nicht erſt durch den Begriff der Zeugung vermittelte Einheit, wovon die Gegner auch Veranlaſſung zu dem entgegengeſezten Vorwurf nahmen, daß Photinus zwei ungezeugte Weſen lehre, den ungezeugten Vater und den ebenſo ungezeugten Logos [37]). So weit ſcheint Photinus mit Marcellus ganz übereingeſtimmt zu haben, allein der Hauptvorwurf, der ihm gemacht wird, betrifft nicht ſowohl die Trinitätslehre, als vielmehr die Chriſtologie, in Anſehung welcher er ganz mit Paulus von Samoſata zuſammengeſtellt wird. In der That ſcheint auch zwiſchen der Chriſtologie beider kein weſentlicher Unterſchied zu ſeyn und in dieſer Hinſicht zwiſchen Marcellus und Pho-

36) Dieß behauptet wenigſtens Neſtorius bei Marius Mercator (Ausg. von Baluze, Paris 1684.) Nestorii sermo IV. S. 80.: *Dicit verbum istud aliquando quidem patris nomine vocitari, aliquando autem verbi nomine nuncupari. Unde etiam hoc appellat* λογοπάτορα, *hoc est, verbum et pater, sive, si dici posset, verbipater, accipiens ad hoc — illud in evangelio Joh. 1, 1. — vides, inquiens, quia deum verbum aliquando deum, aliquando verbum appellat, tanquam extentum atque collectum.* Vgl. Athanaſius de synodis c. 27. V.: *Εἴ τις τῆς θείας τῶ θεῶ πλατύνεσθαι ἢ συστέλλεσθαι φύσεως α. ε.*

37) Athanaſius de synodis c. 27., wo der 26ſte Anathematismus der ſirmiſchen Synode heißt: *Εἴ τις ἀγέννητον καὶ ἄναρχον λέγει τὸν υἱὸν, ὡς δύο ἄναρχα καὶ δύο ἀγέννητα λέγων, καὶ δύο ποιῶν θεούς ἀ.*

tinus daſſelbe Verhältniß ſtattzufinden, wie zwiſchen Sabellius und Paulus von Samoſata. Während nämlich Marcellus vom ſabellianiſchen Standpunct aus den Sohn mit dem Logos, mit welchem er durch die Vermittlung der ἐνέργεια ὁραζική zur Einheit verbunden war, ſo ſehr als ein und daſſelbe Subject betrachtete, daß er die an ſich nur dem Logos zukommenden göttlichen Prädikate auch auf den Sohn übertragen konnte [38]), ließ dagegen Photinus, wie Paulus

38) Es erhellt dieß aus ſeiner Erklärung der Stelle Col. 1, 15. Es iſt nicht ganz richtig, was Neander (Allg. Geſch. der chr. Rel. u. Kirche. II. S. 842.) ſagt, Marcellus ſey der Erſte geweſen, welcher dieſe Stelle auf Jeſus, als Menſchen, bezog. Unter dem πρωτότοκος verſtund er allerdings den im Fleiſche geborenen Sohn, aber den weitern Inhalt der Stelle bezog er auf den mit dem Sohn zur Einheit des Subjects verbundenen Logos. Εἰκότως, ſagt Marcellus bei Euſebius c. Marc. II, 3., πρὸ τῆς παθόδου, ὅπερ καὶ πολλάκις, λόγος, μετὰ δὲ τὴν κάθοδον καὶ τὴν τῆς σαρκὸς ἀνάληψιν διαφόρως καὶ τῶν ἐπιγραφῶν τετύχηκεν. — Καὶ μὴ τοῦτο ἀπίθανον εἶναι νομιζέτω ὁ Ἀρέριος, εἰ νεώτερον ὂν αὐτῇ σώματος αὐτῆς τυχεῖν ἀρχαιότητος ἐδυνήθη (wenn der erſt durch die menſchliche Geburt in's Daſeyn Gekommene gleichwohl das Subject von Prädicaten iſt, welche ſich auf das vorzeitliche Seyn des Logos beziehen), ἀλλ' ἐννοείτω, καὶ ὅτι μᾶλλον τὴν ἀνθρωπίνην σάρκα νεωτέραν εἶναι συμβαίνει, ὅμως ὁ ταύτην ἀναλαβεῖν δεʼ ἀγνῆς ἀξιώσας παρθένου λόγος, ταύτῃ τὸ ἑαυτοῦ ἄξωσας, ὃ μόνον πρωτότοκον πάσης κτίσεως τὸν ἐν ἑαυτῷ ἄνθρωπον κτισθέντα ἀπεργάσατο, ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν ἁπάντων αὐτὸν εἶναι βάλεται, ὃ τῶν ἐπὶ γῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν οὐρανοῖς. Was alſo vom Logos gilt, daß er das höchſte Princip iſt, gilt auch von dem, zur Einheit des Subjects mit ihm verbundenen, Menſchen Jeſus. Nun ſagt Euſebius, unmittelbar nach jenen Worten führe Marcellus die Stelle Col. 1, 16. an, in welcher der Apoſtel τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ θεολογεῖ. Alles dieß beziehe Marcellus auf das Fleiſch, ἐκ ἑνὸς τοὺς τοιούτους τῷ Ἀποστόλῳ φωνὰς ἐπιλαμβάνων ἐπὶ τὴν σάρκα, während er

von Samoſata, Jeſum erſt von der Grundlage ſeiner menſchlichen Natur aus [39]), auf dem Wege der ſittlichen Vollkommenheit und des ſittlichen Verdienſtes, zur göttlichen Würde ſich erheben [40]). Jeſus iſt zwar auf übernatürliche Weiſe

---

doch ſelbſt auf die σάρξ das Wort des Erlöſers Joh. 6, 63. anwende, derſelbe, welcher von dem Fleiſch ſo rede, nenne es jezt das Bild Gottes, das vor allem geweſen und in welchem alles geſchaffen worden ſey; es iſt jedoch klar, daß Marcellus dieß nicht von dem Fleiſch, als ſolchem, oder dem Menſchen Jeſus in ſeinem reinen Fürſichſeyn ſagt, ſondern nur von dem Subject, das als der Geborene und der Erſtgeborene mit dem Logos Eins iſt. Er dachte ſich alſo eine ſo enge und unmittelbare Verbindung des Göttlichen und Menſchlichen in Jeſus, daß der Menſch Jeſus ebenſo mit Gott Eins iſt, wie der Logos mit Gott, was offenbar auf die ſabellianiſche Theorie führt, nach welcher das Göttliche das Subſtanzielle iſt.

39) Deswegen wurden, wie Marius Mercator Diss. de XII anath. Nest. a. a. O. S. 166. ſagt, *Photinus et ejus priores hujusmodi pravitatis Homuncionitae* genannt.

40) Bei Vigilius in dem Dial. adv. Ar. u. ſ. w. a. a. O. S. 754. beſtreitet Photinus den Sabellius: *impie Sabellius professus est Deum patrem per virginem natum, nescio quod protensionis vitium tantae ingerens majestati, ut per id, quod extensus est in virgine, ipse sibi pater ipse sit filius, quod nullus Christianorum ei concesserit.* Gott ſey als der *unicus et singularis nec generando passioni obnoxius, nec se ipsum protendendo cumulatus, nec suum in virgine portionem derivando divisioni subjectus.* Gleichwohl ſprach ja auch Photinus von einer Ausdehnung der Gottheit. Wie ſtimmt er alſo hierin mit ſich ſelbſt zuſammen, und wie verhält er ſich zu Marcellus, welcher ja gleichfalls ein πλατύνεσθαι der Gottheit vermittelſt der ἐνέργεια δρασική annahm? Wahrſcheinlich bezog Photinus, wie auch aus der oben angeführten Stelle ſelbſt zu erſehen iſt, die Ausdehnung der Gottheit nur auf das Verhältniß Gottes und des Logos. In dem Unterſchiede des Logos von Gott dehnt ſich die Gott-

geboren und vor andern Menschen durch das eigenthümliche Verhältniß, in welchem er zum göttlichen Logos stund,

heit gleichsam aus, sie theilt sich, obgleich das immanente Verhältniß Gottes und des Logos nur nach zwei verschiedenen Seiten betrachtet wird, gleichsam in sich selbst, eine aus sich herausgehende Erweiterung der Gottheit aber, wahrscheinlich auch schon ein πλατύνεσθαι vermittelst der ἐνέργεια δραστική, wie Marcellus annahm, sofern er auch von einem Zurückgehen derselben sprach, schien ihm eine der Gottheit unwürdige Vorstellung. *Unde*, behauptet er nun dagegen, *magis ego dico, Deum patrem filium habere dominum Jesum Christum ex Maria virgine initium sumentem* (ebenso sagt Cassianus De incarn. I, 2. von Photinus, daß er, *quamvis Jesum, qui ex virgine natus est, Deum dixerit, male tamen cum principio hominis principium esse Dei confinxit), qui per sanctae conversationis excellentissimum et inimitabile beatitudinis meritum a Deo patre in filium est adoptatus et eximio divinitatis honore est donatus.* Nach Marius Mercator Dissert. de XII anath. Nest. S. 164. läugnete Photinus nicht, *verbum Dei esse in substantia*, behauptete aber, *hoc extrinsecus in isto, qui ex Maria more communi conjugum natus est; Jesu inhabitasse peculiariter, et omnia illa per hunc egisse in terris miracula, quae in evangeliis legimus, — verbum — habitasse sane peculiariter vel adhaesisse Christo Jesu, de Joseph et Maria nato, nec quioquam tum plus fuisse, quam hominem — qui omnes omnino homines vitae merito anteverterit.* Dafür berief er sich auf Stellen, wie Phil. 2, 8. Matth. 28, 18. Apg. 2, 33. 3, 13. 4, 10. Hebr. 1, 4. Daß, wie Epiphanius behauptet (a. a. O. c. 5.), Photinus eine Verwandlung des Logos in das Fleisch annahm, ist durchaus undenkbar. Zwar sprach auch die, den Photinus verdammende, sirmische Synode das Anathema darüber aus, εἴ τις τὸ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ἁπλῶς τὸν λόγον εἰς σάρκα μεταβεβλῆσθαι νομίζει, ἢ τροπὴν ὑπομεμενηκότα ἐνειληφέναι τὴν σάρκα (Sokrates H. E. II, 29. Hilarius de syn. 38. XI.), allein es kann sich dieß, wie Klose richtig bemerkt (a. a. O. S. 78.), nur auf einen von

ausgezeichnet [41]), was er aber Göttliches in sich hat, hat er nicht von Natur, sondern es ist erst, als etwas Erworbenes, zu seiner Natur hinzugekommen. Wegen dieser göttlichen Würde ist Christus, ob er gleich von Natur nur Mensch ist, auf göttliche Weise zu verehren [42]). Ob auch Photinus, wie Marcellus, die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in der Person Jesu als eine sich wieder auflösende und das Reich Christi als ein endliches sich dachte, wissen wir nicht bestimmt, es ist aber doch wohl aus dem Stillschweigen der Schriftsteller eher zu schließen, daß er nicht ebenso dachte, und wir sind daher berechtigt, auch dieß auf die Verschiedenheit des beiderseitigen Standpuncts zu beziehen. Nur wenn man das Göttliche durch den Logos, sey es auch nur durch Vermittlung einer ἐνέργεια ὁραστική auf den Menschen Jesus herabkommen ließ, entsteht sehr natürlich der Gedanke, es auf demselben Wege, auf welchem es gekommen ist, in Gott wieder zurückkehren zu lassen, ist aber die göttliche Würde auf dem Wege des sittlichen Strebens erworben, welches Interesse könnte seyn, sie nur als eine für eine bestimmte Zeit fortdauernde anzusehen?

Ueber die Lehre des Photinus konnte man nicht im Zweifel seyn, daß sie ebenso verwerflich sey, wie die des

---

Photinus der katholischen Lehre gemachten Vorwurf beziehen. Ebenso verhält es sich mit dem Anathematismus bei Hilarius VII.: *si quis dilatatam substantiam Dei filium dicat facere, aut latitudinem substantiae ejus, sicut sibi videtur, filium nominat, a. s.* Das Anathema soll auch hier nur den, der katholischen Lehre gemachten, Vorwurf zurückweisen.

41) Nach Marius Mercator in der zuvor angeführten Stelle hätte Photinus die natürliche Entstehung Jesu behauptet, allein nach Epiph. a. a. O. c. 3. kann diese Angabe nicht richtig seyn.

42) Vincentius sagt in seinem Commonit. c. 17. von Photinus: *omnimodis dogmatizat, solam nos personam Dei patris et solum Christum hominem colere docere.*

Paulus von Samosata, in dessen Fußstapfen er trat. Deswegen fand auch das auf der sirmischen Synode im J. 356 über ihn ausgesprochene Verdammungsurtheil von keiner Seite Widerspruch. Anders verhält es sich mit Marcellus, über dessen Rechtgläubigkeit man von Anfang an sehr verschiedener Meinung war, wie auch jezt noch das Urtheil über ihn schwankt. Die Arianer und die orientalischen Bischöfe, deren große Mehrheit insbesondere Eusebius von Cäsarea repräsentirt, sahen auch in ihm nur eine Erneuerung der samosatenischen oder wenigstens sabellianischen Irrlehre, oder sogar eine Vermischung verschiedener häretischer Meinungen [43]). Im Auftrage der Synode zu Constantinopel, welche im J. 336 das Absezungsurtheil über Marcellus ausgesprochen hatte, schrieb Eusebius von Cäsarea seine beiden Schriften zur Widerlegung der Irrlehre des Marcellus [44]). Diese

43) Die Orientales apud Serdicam episcopi a parte Arianorum bei Hilarius in den Fragm. ex opere histor. fragm. 3. (d. h. die im J. 347. zu Philippopolis versammelten orientalischen Bischöfe) sagen von Marcellus c. 2.: *aperte manifesteque constitit haereticus. Affectiones suas quibusdam squaloribus miscens nunc falsitatibus Sabelli, nunc malitiae Pauli Samosatensis nunc blasphemiis Montani, haereticorum omnium ductis, aperte permiscens* (die Vergleichung mit Montanus bezieht sich wahrscheinlich auf die besonders anstößige Lehre des Marcellus, daß das Reich Christi ein Ende nehme) *unamque confusionem de supradictis faciens, ut imprudens Galata in aliud evangelium declinavit.* C. 4.: *mixta enim est omnium haereticorum sectis Marcelli extranea traditio.*

44) Die zwei Bücher: Contra Marcellum, und die drei Bücher: De ecclesiastica theologia. Ueber das Verhältniß der beiden Schriften zu einander sagt Eusebius im Vorwort zu der leztern: *ἐν δυσὶ τοῖς πρώτοις μόνῃ τῇ παραθέσει τῶν τοῦ ἀνδρὸς ῥημάτων χρησάμενοι, ὕλην πᾶσαν ἀντεξήλθομεν ἐξ αὐτῶν τῶν παρ' αὐτοῦ ἐλέγχον ἐποιούμενοι. Νυνὶ δὲ πρὸς ἑκείνῃ τῇ φορᾷ καὶ τὴν ἑναντεο-*

Anſicht hatte man im Orient allgemein von der Lehre des Marcellus, und die orientaliſchen Biſchöfe ſprachen ſie wiederholt aus. Im Occident aber dachte man günſtiger über Marcellus, und ſeitdem er ſich nach Rom begeben und an den römiſchen Biſchof Julius gewandt hatte, war ſeine Abſetzung, wie die des Athanaſius, einer der Differenzpuncte, über welche ſich der Orient und Occident nicht vereinigen konnten. Die zu Sardica im J. 347 verſammelten occidentaliſchen Biſchöfe ſagten in ihrem Synodalſchreiben über ihn, es ſey auch das Buch des Marcellus geleſen und die Bosheit des Euſebius (des Biſchofs von Nicomedien) und derer, die mit ihm waren, erkannt worden, denn was Marcellus nur fragend aufgeſtellt habe, haben ſie, als ob er es billigte, dargeſtellt. Es ſey daher geleſen worden, was der Frage vorausgeht und ihr folgt, und ſein Glaube als der rechte erfunden worden. Denn nicht von der heiligen Jungfrau, wie ſie erdichten, habe er dem Gott Logos den Anfang gegeben, noch geſchrieben, daß ſein Reich ein Ende haben werde, ſondern behauptet, daß es ohne Anfang und Ende ſey [45]). Es iſt ſchon gezeigt, wie wir dieſe günſtige Meinung von der Lehre des Marcellus anzuſehen haben. Mehr muß man ſich wundern, daß auch Athanaſius durch die zweideutigen Erklärungen des Marcellus ſich von einer ernſtern und entſchiedenern Misbilligung ſeiner Lehre zurückhalten ließ. Er ſoll zwar, als die der Lehre des Marcellus verwandte Irrlehre des Photinus Aufmerkſamkeit erregte, ſich von der

---

πην των αὐτων διὰ τριων τῶν ὑπαρξεων προσηγορίαν, und zwar in drei Büchern zur Ehre der heiligen Trias, wie dagegen Marcellus ſein weitläuftiges Werk in Einem Buche verfaßt hatte, um, wie er ſelbſt ſagte, ἵνα γνωρίζων ἕκαστος ἐν μιᾷ βίβλῳ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ χωρὶς διδιὸς ὑποστάσεως, διελὼν τὴν γραφήν.

45) Hilarius a. a. O. fragm. VII. c. 6. Athanaſius Apol. c. Arian. c. 47.

Gemeinschaft mit Marcellus zurückgezogen und auch sonst sein Urtheil über ihn nicht geheim gehalten haben [46]), in seinen Schriften jedoch spricht Athanasius immer mit Anerkennung von Marcellus. Ganz anders sprach sich dagegen unter den zur nicänischen Partei gehörenden orientalischen Bischöfen namentlich der Bischof Basilius von Cäsarea über Marcellus aus. In einem Schreiben an Athanasius selbst [47]), in welchem er denselben bat, dazu mitzuwirken, daß die Gemeinschaft zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche wieder hergestellt werde, erklärte er nach seiner und mehrerer anderer Meinung für nothwendig, auch die gefährliche, vom gesunden Glauben so sehr abweichende, Häreſe des Marcellus zu verdammen. Bis jezt habe man ohne Aufhören und nach allen Richtungen hin nur den Arius anathematisirt, den Marcellus aber, welcher in die gerade entgegengesezte Ketzerei verfallen sey, gegen das Fürsichseyn der Gottheit des Eingebornen frevle und den Namen des Logos schlecht auffasse, treffe kein Tadel, ihn, der den Eingeborenen zwar Logos nenne, aber behaupte, daß er nach Bedürfniß und auf einige Zeit hervorgehe, und dann wieder zurückkehre, woher er gekommen, und weder vor seinem Hervortreten, noch nach seiner Rückkehr für sich bestehe. Den Beweis dafür enthalte seine Schrift, dennoch aber scheine man ihn nicht zu tadeln, und zwar aus dem Grunde, weil man ihn anfangs aus Unkunde der Wahrheit in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen

46) Epiphanius erzählt Haer. LXXII, 4., er habe einmal den Athanasius über Marcellus befragt, wie es sich mit ihm verhalte. Athanasius habe ihn weder sehr in Schuz genommen, noch auch ihm viel zur Last gelegt, sondern nur lächelnd ihn als einen solchen bezeichnet, der von Verkehrtheit nicht weit entfernt gewesen sey, ihn jedoch als gerechtfertigt angesehen. (ὡς ἀπολογησάμενον εἶχε).

47) Ep. LXIX.

habt. Daß seiner auch Erwähnung geschehe, fordern die gegenwärtigen Umstände, damit die, welche Gelegenheit suchen, sie finden, und der gesunde Theil der Kirche sich an Athanasius anschließe. Unter den Neueren haben Möhler und Neander gleichfalls den Marcellus von der gegen ihn erhobenen Anklage freisprechen zu müssen geglaubt. Nur Eusebius, behauptet Möhler [48]), habe die Lehre des Marcellus, so gedeutet, daß der Logos eine unpersönliche Kraft des Vaters sey. Die Monas sey dem Marcellus der Eine in Vater, Sohn und Geist bestehende Gott, aber keineswegs stehe nach ihm über den Dreien eine Monas; da er ja ausdrücklich sage, vom Vater gehe der Logos und von beiden der Geist aus. Marcellus habe also drei Personen, der katholischen Lehre zufolge, gelehrt, doch habe er bedeutende Schwächen gehabt. Er hätte die traditionelle Lehre von der Identität der Ausdrücke Sohn Gottes und Logos nicht aufgeben sollen. Dann wäre es nicht so leicht gewesen, ihm nachzusagen, er halte diesen für eine unpersönliche Kraft Gottes und hebe die Zeugung auf. Ohnedieß scheine es seltsam, daß er den Logos als solchen nicht Sohn habe nennen wollen, obschon er vom Logos sage, daß er gezeugt sey, was doch nichts anderes heiße, als er sey Sohn. Wahrscheinlich habe er aber durch diese Unterscheidung den Vorwürfen begegnen wollen, daß der Annahme der Zeugung des Sohns aus dem Wesen des Vaters etwas Materielles zu Grunde liege, blos von der Zeugung des Logos sprechend habe er eine solche Einwendung nicht für möglich gehalten. Hätte Marcellus wirklich von einer Zeugung des Logos gesprochen, so könnte wenigstens eher noch ein Zweifel darüber seyn, welchen Begriff Marcellus mit dem Sohn verband, dieß ist jedoch keineswegs der Fall, sondern die hier versuchte Rechtfertigung beruht nur auf der falschen Auffassung einer Stelle,

48) Athanasius der Gr. II. S. 30. f.

in welcher Marcellus nur im Sinne der Gegner den Logos als Herr und Gott gezeugt nennt [49]). Was hätte ihn denn auch bestimmen können, die beiden Begriffe Sohn Gottes und Logos wenigstens für den dogmatischen Sprachgebrauch so streng zu scheiden, wenn diese Unterscheidung bei ihm nicht zugleich auch einen dogmatischen Grund gehabt hätte, dieser Grund selbst aber kann nur in der Voraussezung gelegen seyn, daß der Logos, sobald er als Sohn und als gezeugt gedacht wird, der reinen Idee Gottes widerstreitet und die

49) Möhler beruft sich auf die Stelle bei Eusebius c Marc. I, 4., in welcher Marcellus sagt: ἄλλος μὲν γὰρ, φησὶν (nämlich Asterius) ἐστὶν ὁ πατὴρ ὁ γεννήσας ἐξ αὐτοῦ τὸν μονογενῆ λόγον καὶ πρωτότοκον πάσης κτίσεως, μόνος μόνον, τέλειος τέλειον, βασιλεὺς βασιλέα, κύριος κύριον, θεὸς θεὸν, ὡσία τε καὶ βηλὴς καὶ δόξης καὶ δυνάμεως ἀπαραλλακτον εἰκόνα. Ταῦτα τὰ ῥητὰ σαφῶς τὴν φαύλην αὐτοῦ πρὸς θεότητος ἐλέγχει δόξαν· πῶς γὰρ ὁ κύριος γεννηθεὶς καὶ ὁ θεὸς, ὡς αὐτὸς προλαβὼν ἔφη, δύναται εἰκὼν θεοῦ εἶναι; Es ist klar, daß hier Marcellus nur den Widerspruch hervorhebt, der darin liege, daß Asterius von dem κύριος γεννηθεὶς καὶ θεὸς zugleich sage, er sey das Bild Gottes, der κύριος γεννηθεὶς καὶ θεὸς somit nicht seiner eigenen Lehre, sondern nur der seines Gegners angehört. Andere Beweise hat Möhler selbst nicht vorzubringen vermocht. Seine gute Meinung von der Rechtgläubigkeit des Marcellus beruht eigentlich nur auf dem Vorurtheil, das Möhler überall gegen Eusebius von Cäsarea an den Tag legt. Auf die Berichte des Eusebius in den Angelegenheiten der Kirche, den Arianern gegenüber, behauptet Möhler, sey überhaupt kein Gewicht zu legen. Welch einen elenden Bericht von der Synode von Nicäa gebe er nicht in seiner Vita Constantini! Möhler kann es dem Vater der Kirchengeschichte nicht verzeihen, daß er in seiner Darstellung des Gangs der Verhandlungen zu Nicäa, besonders in Betreff des Wortes ὁμούσιος, mit Athanasius nicht ganz zusammenstimmt. Darum also ist auch seine Darstellung der Lehre des Marcellus nur eine Entstellung derselben.

Identität der Gottheit mit ſich ſelbſt dadurch aufhebt, daß in das abſolute Weſen derſelben zugleich auch das Moment des Endlichen geſezt wird. Indem er nun aber, um in dem als Sohn gezeugten Logos ein ſolches Moment ſeines Unterſchieds vom abſoluten Gott nicht vorausſezen zu müſſen, die Zeugung und Sohnſchaft des Logos beſtritt und läugnete, mußte ihm auch der Unterſchied Gottes und des Logos ein rein ideeller werden. Mag nun auch Marcellus, wie Neander meint [50]), nur um in ſeinem Werke gegen Aſterius den Gegenſaz gegen den Arianismus recht auf die Spize zu treiben, wie es leicht bei antithetiſchen Uebertreibungen zu geſchehen pflege, der monarchiſchen Läugnung des perſönlichen Unterſchieds in der Trias ſich verdächtig gemacht, mag er, um das ihm theure Homouſion auf die höchſte Spize zu treiben, ſich gegen ſein Wiſſen und Wollen zur ſabellianiſchen oder ſamoſateniſchen Theorie ſich hingeneigt haben, ſo iſt dieß für die Frage, um die es ſich hier handelt, völlig gleichgültig, indem die eigentliche Frage nur dieſe ſeyn kann, was Marcellus wirklich lehrte, ob zwiſchen ſeiner Lehre und der nicäniſch-athanaſianiſchen ein weſentlicher Unterſchied iſt oder nicht. Daß kein Unterſchied war, ſcheint auch Neander nicht behaupten zu wollen. Denn wenn Marcellus, wie Neander ſagt, jede Art von Subordinatianismus, die ſich dem Homouſion entgegenſtellte, für Arianismus hielt, das ihm theure Homouſion auf die höchſte Spize trieb, ſo iſt damit nichts anders geſagt, als daß er über das Homouſion im nicäniſchen Sinne hinausging, und es iſt daher auch nicht einzuſehen, warum dem Marcellus ſeine Liebe zum Homouſion [51])

50) Allg. Geſch. der chr. Rel. u. Kirche. II. S. 841 f.

51) Genau betrachtet iſt uns ſelbſt über dieſe Liebe des Marcellus zum Homouſion nichts Näheres bekannt. Was wir wiſſen, iſt nur, daß Marcellus in Nicäa die Arianer ſehr eifrig bekämpfte, ob aber gerade im athanaſianiſchen Sinn des Homouſion, iſt eine bloße Vorausſezung.

so hoch angerechnet werden soll, daß er, wenn auch als Häretiker, doch nur als ein Häretiker besserer Art zu betrachten wäre, indem doch auch von Andern, welche ohne Bedenken in die Classe der Häretiker gesezt werden, nicht schlechthin vorauszusezen ist, daß sie nur aus Liebe zum Falschen und Irrigen in ihre Häresen verfallen sind. Soll der wahre geschichtliche Stand der Sache nicht verrückt und ins Unklare und Zweideutige gezogen werden, was an sich klar genug vor Augen liegt, so kann kein Zweifel darüber seyn, daß Marcellus auf der Seite der sabellianischen Theorie steht, nur ist seine Trinitätslehre jene schlechte Form des Sabellianismus, bei welcher die Monas nicht, wie von Sabellius selbst geschah, vom Vater unterschieden, sondern mit dem Vater identificirt wird. Was nun aber das speculative Moment der Lehre des Marcellus betrifft, so ist in der That bemerkenswerth, wie Marcellus bei allem Eifer, mit welchem er die Arianer bekämpfte und ihre Lehre zu widerlegen suchte, doch auf der andern Seite ganz dasselbe speculative Interesse mit ihnen theilte. Denn was ist die eigentliche speculative Tendenz der Lehre des Marcellus? Unläugbar dieselbe Trennung Gottes und der Welt, derselbe abstracte Gegensaz des Endlichen und Unendlichen, worin wir das Charakteristische des Arianismus finden müssen. Um den Vater, als den absoluten Gott, rein in sich abzuschließen und in seiner reinen Identität mit sich selbst festzuhalten, darf der mit dem absoluten Gott gleich ewige und mit ihm identische Logos nicht als der vom Vater gezeugte Sohn betrachtet werden, sondern alles, was sich auf das Verhältniß des Sohns zum Vater und auf den Begriff der Zeugung bezieht, gehört einer ganz andern Sphäre an, es fällt nur auf die Seite der endlichen Welt. Der Sohn, wie die Welt, ist nur außerhalb Gottes, weil zwischen dem Endlichen und Unendlichen kein wesentliches Band der Einheit bestehen kann, und wie beide, Gott und Welt, Vater und Sohn nur äußerlich zusammenhängen, das

Vermittelnde zwiſchen ihnen nur die nach auſſen gehende Thätigkeit des Logos iſt, durch welche ebendeswegen auch nur eine äuſſere Gemeinſchaft angeknüpft werden kann, ſo iſt dieſe äuſſere Gemeinſchaft auch nur eine zeitliche und vorübergehende. Denn ſobald die ἐνέργεια ὁραστή, durch welche der Logos die Welt und den Menſchen zum Gegenſtand ſeiner Thätigkeit macht, in den an ſich ſeyenden Logos und das mit ihm identiſche Weſen Gottes wieder zurückgeht, bleibt auch wieder beides reell für ſich, wie es von Anfang an war, Gott und die Welt, der Logos und das mit ihm auf kurze Zeit verbundene Fleiſch, und es iſt ſchwer zu ſagen, welches bleibende Reſultat durch dieſe momentane Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen bewirkt werden ſoll. Iſt der Logos, wie Marcellus ſagt, dazu herabgekommen und durch die Annahme des Fleiſches Menſch geworden, damit das Fleiſch durch die Gemeinſchaft mit dem Logos Unſterblichkeit erlange, ſo kann doch dieſer Zweck nur dadurch erreicht werden, daß die Gemeinſchaft des Fleiſches mit dem Logos eine bleibende iſt. Die Fortdauer dieſer Gemeinſchaft iſt es ja aber gerade, welche Marcellus läugnet, wenn er den mit dem Fleiſche verbundenen Logos nach einer beſtimmten Zeit ſich wieder in ſich ſelbſt zurückziehen läßt. So betrachtet erſcheint die Lehre des Marcellus für das ſpeculative Intereſſe noch unbefriedigender, als der Arianismus, welcher doch wenigſtens die durch die Menſchwerdung des Logos geknüpfte Einheit des Göttlichen und Menſchlichen nicht durch einen beſtimmten Zeitpunct begrenzt und der an ſich ſeyenden natürlichen Abſolutheit des göttlichen Weſens die Unendlichkeit des ſittlichen Strebens gegenüber ſtellt. Mit Recht ſehen wir gewiß die Lehre des Marcellus von der Endlichkeit des Reiches Chriſti oder, was daſſelbe iſt, von dem endlichen Zurückgehen des Logos in ſich ſelbſt, nicht blos als einen Nebenpunct ſeiner Theorie an. Je mehr wir dieſelbe in ihrem innern Zuſammenhange aufzufaſſen ſuchen, deſto mehr werden wir uns auch davon über-

zeugen müssen, wie hierin die eigentlichste Tendenz seiner Lehre nur vollends zu ihrem unmittelbaren Ausdruck kommt, das Streben, Gott und Welt so sehr als möglich auseinander zu halten und in ihrem reinen Fürsichseyn einander gegenüber zu stellen. Stellen wir uns daher auf den Standpunct des athanasianischen Systems, um von diesem aus die verschiedenen hier in Betracht kommenden Theorien zu classificiren, so müssen wir die Lehre des Marcellus noch unter den Arianismus stellen. Der Einheit des Endlichen und Unendlichen gegenüber, welche das Wesentliche der athanasianischen Lehre ist, hält Marcellus mit den Arianern den abstracten Gegensaz des Endlichen und Unendlichen fest, und der eigentliche Differenzpunct zwischen beiden kann daher nur noch die Frage über die persönliche Subsistenz des Logos seyn. Diese Frage für sich jedoch hat durchaus kein speculatives Interesse, sondern sie erhält ein solches erst durch die Beziehung auf das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen, wie es speculativ zu bestimmen ist. Stehen Gott und Welt, oder Endliches und Unendliches, in einem so abstracten Gegensaz zu einander, wie Marcellus und die Arianer annehmen, so ist es an sich völlig gleichgültig, ob dieser Gegensaz dadurch bewirkt wird, daß der Logos aus seinem immanenten Verhältniß zu Gott nicht heraustritt, um in eine reelle Gemeinschaft zur Welt und zum Menschen zu treten, oder, wenn er als persönliches Wesen ausserhalb Gott subsistirt, von dem absoluten Gott schlechthin getrennt ist. Nur ist freilich der als persönliches Wesen ausser Gott gedachte göttliche Logos schon der Anfangspunct, um die Idee der Einheit des Endlichen und Unendlichen vom Endlichen aus, d. h. auf dem Wege des sittlichen Strebens zu realisiren. Allein auch die Lehre des Marcellus kann sich in jenem abstracten Gegensaz nicht abschliessen, und es liegt daher ganz in der Natur der Sache, daß eine Theorie, wie die des Marcellus ist, zu jener andern Form fortschreitet, die sich uns in der Lehre des Photinus

darſtellte. Dieſe leztere ſteht zu der Lehre des Marcellus in demſelben Verhältniß, in welchem der Arianismus in ſeiner urſprünglichen Geſtalt, als die Lehre des Arius ſelbſt, zu dem Lehrbegriff der ſpätern Arianer ſteht, ſofern bei den leztern die von Arius ſelbſt mit ſichtbarem Intereſſe aufgefaßte Idee der ſittlichen Vergöttlichung des endlichen Subjects völlig wieder zurücktritt, und der Streit nur um die an ſich bedeutungsloſe Frage ſich bewegt, ob der in jedem Fall vom Vater abſolut verſchiedene Sohn zu ihm in dem Verhältniß der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit ſtehe.

Dritter Abſchnitt.

Von der zweiten ökumeniſchen Synode in Conſtantinopel im J. 381 bis zur ökumeniſchen Synode in Chalcedon im J. 451.

Erſtes Kapitel.

Erſte Bewegung des Dogma von der Homouſie des Sohns mit der Menſchheit. Zuſammenhang mit dem arianiſchen Streit.

Die Homouſie des Sohns mit dem Vater, oder dem abſoluten Gott, iſt das große Reſultat, das durch den arianiſchen Streit, nachdem die Lehre der Arianer in allen ihren Formen und Wendungen in ihrer Unhaltbarkeit und ihrem Widerſpruch gegen den abſoluten Standpunct des chriſtlichen Bewußtſeyns erſchienen war, für die chriſtlich theologiſche Speculation gewonnen wurde. Der vom Vater gezeugte Sohn iſt, ſpeculativ betrachtet, die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Sofern er gezeugt iſt, hat der Sohn auch das Moment der Endlichkeit in ſich, dieſes Moment der Endlichkeit iſt aber ſogleich dadurch wieder aufgehoben, daß der Sohn von Ewigkeit gezeugt wird, und ungeachtet ſeines Unterſchieds vom Vater mit ihm weſentlich Eins iſt. So lange der Sohn aber nur von Ewigkeit gezeugt, alſo ebenſowohl gezeugt als nicht gezeugt iſt, hat das im Begriffe

der Zeugung enthaltene Moment der Endlichkeit auch nur erſt eine ideelle Bedeutung, und der Begriff des Sohns muß erſt noch zu ſeiner wahren Realität gelangen, was nur dadurch geſchehen kann, daß die ewige Zeugung auch eine zeitliche wird, und der vom Vater Gezeugte ein menſchlich Geborener. Die Homouſie des Sohns mit dem Vater oder der Gottheit iſt daher nur die eine Seite ſeines Weſens, zu welcher nothwendig noch die andere, die Homouſie des Sohns mit der Menſchheit hinzukommen muß, wenn der Sohn den wahren Begriff ſeines Weſens, die Einheit des Endlichen und Unendlichen, auf die adäquate Weiſe in ſich darſtellen ſoll. Dadurch entſteht nun aber eine neue ebenſo wichtige als ſchwierige Aufgabe für die Speculation. Die Einheit des Endlichen und Unendlichen, wie ſie der weſentliche Inhalt der Trinitäts-Idee iſt, wird zur Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, und die Frage iſt daher nicht blos, wie ſich Gott als Vater zum Vater des Sohns beſtimmt, ſondern wie Gott Menſch wird, oder wie er als Gottmenſch wahrer wirklicher Menſch und doch zugleich Gott iſt. Sobald in der erwachenden chriſtlichen Speculation die ſpeculative Bedeutung dieſer Frage zum Bewußtſeyn zu kommen begann, handelte es ſich der Reihe nach um die verſchiedenen zum ſubſtanziellen Weſen des Menſchen gehörenden Elemente, um das eine nach dem andern als weſentliche Beſtimmung des Sohns oder des Gottmenſchen zu begreifen. Gegen die Gnoſtiker, welche den höhern Aeon, der in ihren Syſtemen an der Stelle des Sohns ſtand, als Chriſtus zwar in die Welt der ſinnlichen Erſcheinung herabkommen ließen, aber die Annahme eines natürlichen menſchlichen Leibs mit ihrem Dualismus nicht vereinigen konnten, und den Gegenſaz zwiſchen Geiſt und Materie nicht reell, ſondern nur doketiſch durch die Vorſtellung eines das menſchliche Daſeyn nur bildlich in ſich reflectirenden Phantasma vermittelten, mußte vor allem die Realität der menſchlichen Natur durch das

einfache sich von selbst darbietende Moment festgestellt werden, daß der Erlöser ohne einen wahren und wirklichen Menschenleib auch kein wahrhaft menschliches Daseyn hätte, und ebendeßwegen auch der ganze Inhalt des christlichen Bewußtseyns sich in leeren täuschenden Schein verwandeln müßte [1]). Von der Realität des menschlichen Leibs mußte man auf gleiche Weise zur Realität der menschlichen Seele fortgehen. Auch dazu gab die Polemik gegen die Gnostiker die erste Veranlassung. Durch den gnostischen Doketismus wurde man sich zuerst bewußt, daß Christus, wie er ohne einen menschlichen Leib als Erlöser keine objective menschliche Realität hätte, auf dieselbe Weise auch eine wahrhaft menschliche Seele haben müsse. Die Valentinianer schrieben zwar Christus eine Seele zu, verstunden aber unter der Seele, oder dem psychischen Element, mit welchem sie Christus in der Sinnenwelt erscheinen ließen, eine feine ätherische Substanz, welche er in die Gestalt eines sinnlich wahrnehmbaren Körpers verwandeln konnte, was sie also Seele nannten, vertrat bei ihnen vielmehr die Stelle des Fleisches, weßwegen ihnen Tertullian zum Vorwurf macht, daß sie, wenn sie eine **caro animalis** in Christus annehmen, die Seele selbst zum Fleische machen, und die beiden Begriffe Seele und Fleisch völlig vermengen, indem es, wie eine **caro animalis**, so auch eine **anima carnalis** geben müsse [2]). Dagegen zeigt nun Tertul-

1) Vgl. die chr. Gnosis S. 485. f.

2) *Convertor*, sagt Tertullian in der ganz hieher gehörenden Schrift de carne Christi c. 10., nachdem er zuvor den marcionitischen Doketismus widerlegt hat, *ad illos aeque sibi prudentes* (d. h. die Anhänger Valentins, *qui carnem Christi putativam introduxit* c. 1.), *qui carnem Christi animalem affirmant, quod anima caro sit facta, ergo et caro anima. Et sicut caro animalis, ita et anima carnalis.*

lian, daß Christus, wenn er als Erlöser der Menschen die menschliche Seele erlösen sollte, auch eine menschliche Seele derselben Natur haben mußte, wie die Menschen, weil er, wenn er eine fleischliche Seele hatte, unsere Seelen nicht erlöst hätte, und wenn er unsere Seelen nicht erlöst hätte, auch nicht unser Erlöser wäre [3]), wie wir denn auch wirklich in Christus dieselben beiden Substanzen, welche das

3) *Et hic itaque*, fährt Tertullian a. a. O. fort, *causas requiro, si, ut animam salvam faceret, in semetipso suscepit animam Christus: quia salva non esset nisi per ipsum, dum in ipso, non video, cur eam carnem fecerit animalem, induendo carnem, quasi aliter animam salvam facere non posset, nisi carneam factam. Cum enim nostras animas non tantum non carneas, sed etiam in carne defunctas salvas praestet, quanto magis illam, quam ipse suscepit, etiam non carneam redigere potuit in salutem. Item cum praesumant non carnis, sed animae nostrae solius liberandae causa processisse Christum, primo quam absurdum est, ut animam solam liberaturus, id genus corporis eam fecerit, quod non erat liberaturus. Deinde si animas nostras per illam, quam gestavit, liberare susceperat, illam quoque, quam gestavit, nostram gestasse debuerat, id est nostrae formae, cujuscunque formae est in occulto anima nostra, non tamen carneae. Caeterum non nostram animam liberavit, si carneam habuit, nostra enim carnea non est. Porro si non nostram liberavit, quia carneam liberavit, nihil ad nos: quia non nostram liberavit. Sed nec liberanda erat, quae non erat nostra, ut scilicet carnea, non enim periclitabatur, si non erat nostra, id est, non* (dieses *non* kann dem Sinn nach nicht in den Text gehören) *carnea, sed liberatam constat illam. Ergo non fuit carnea, et fuit nostra, si ea fuit, quae liberaretur, quoniam periclitabatur. Jam ergo si anima non fuit carnalis in Christo, nec caro potest animalis fuisse.*

Wesen des Menschen ausmachen, Seele und Leib, in ihrem bestimmten Unterschied, der evangelischen Geschichte zufolge, finden. Auch Christus besteht demnach, wie der Mensch, aus denselben beiden Substanzen [4]). Auf die weitere unmittelbar daran sich anschliessende Frage, wie Christus als ein aus Seele und Leib bestehender, somit wahrer und wirklicher Mensch, zugleich auch Gott seyn könne, hat sich Tertullian nicht eingelassen, ja er scheint sogar seine eigene Behauptung, daß Christus nicht blos einen menschlichen Leib, sondern auch eine menschliche Seele gehabt habe, dadurch selbst wieder zurückzunehmen, daß er das Menschliche und Göttliche in Christus auch wieder als Fleisch und Geist unterscheidet, und ohne einer menschlichen Seele zu erwähnen, den mit dem Fleisch verbundenen Geist, den Geist Gottes, als das Göttliche in ihm betrachtet [5]). Doch ist dieß viel-

4) Tert. a. a. O. c. 13.: *In Christo invenimus animam et carnem simplicibus et nudis vocabulis editas, id est, animam animam et carnem carnem, nusquam animam carnem, aut carnem animam, quando ita nominari debuissent, si ita fuissent; sed etiam sibi quamque substantiam divise pronuntiatus ab ipso, utique pro duarum qualitatum distinctione seorsum animam et seorsum carnem.* Tertullian führt die beiden Stellen Matth. 26, 38. Joh. 6, 61. an. *Cum dividit species, carnem et animam, duo ostendit. Si duo, jam non unum, si non unum, jam nec anima carnalis, nec caro animalis. — Salvus est numerus duarum substantiarum, in suo genere distantium, excludens carneae animae unicam speciem.* Vgl. c. Prax. c. 16. De resurr. carnis c. 34.

5) *Aliter*, sagt Tertullian de carne Chr. c. 5., *non diceretur homo Christus sine carne, nec hominis filius sine aliquo parente homine, sicut nec Deus sine spiritu Dei, nec Dei filius sine Deo patre. Ita utriusque substantiae census hominem et Deum exhibuit, hinc natum, inde non natum, hinc carneum, inde spiritalem, hinc infir-*

leicht nur ſo zu verſtehen, daß er, wie er ja Seele und Geiſt nicht als zwei verſchiedene Principien, ſondern den Geiſt nur als die höhere Potenz der Seele betrachtete [6]), ſo auch in Chriſtus eben dieſe, der Seele immanente, geiſtige Potenz als den Anknüpfungspunct und das receptive Organ für das höhere göttliche Princip, das ſich mit dem von ihm

---

mum, inde praefortem, hinc mortientem, inde viventem. Quae proprietas conditionum divinae et humanae aequa utique naturae veritate disjuncta est, eadem fide spiritus et caro, virtutes spiritum Dei, passiones carnem hominis probaverunt. Si virtutes non sine spiritu, proinde et passiones non sine carne. Vgl. c. Prax. c. 27.: *Invenimus illum directo et Deum et hominem expositum — usquequaque filium Dei et filium hominis, cum Deum et hominem, sine dubio secundum utramque substantiam, in sua proprietate distantem, quia neque sermo aliud, quam Deus, neque caro aliud, quam homo. — Videmus duplicem statum, non confusum sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum. De Christo autem dissero. Et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est, virtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit, esuriens sub diabolo, sitiens sub Samaritide, flens Lazarum, anxia usque ad mortem, denique et mortua est. — Substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant. — Neque caro spiritus fit, neque spiritus caro, in uno plane esse possunt. Ex his Jesus constitit, ex carne homo, ex spiritu Deus.* Es iſt dieß daſſelbe Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen, wie bei Praxeas, und den apoſtoliſchen Vätern, Hermas, Barnabas (ſ. oben S. 246.), auch dem römiſchen Clemens in dem zweiten Brief an die Cor. c. 8. (ὁ κύριος ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ).

6) De anima c. 10.: *Cum de anima et spiritu agitur, ipsa erit anima spiritus, sicut ipsa dies lux. Ipsum est enim quid, per quod est quid.*

angenommenen Fleische verband, angesehen wissen wollte [7]). Die menschliche Seele würde demnach durch die natürliche Receptivität, die sie vermöge ihres geistigen Elements für das Göttliche hat, der in Christus verwirklichten Einheit des Göttlichen und Menschlichen auf die gleiche Weise entgegenstreben, wie nach einer andern Idee Tertullians Christus, solange er nur Logos, noch nicht der menschgewordene Logos ist, noch eine bloße, ihrer Realisirung erst entgegengehende, Idee ist, durch deren Realisirung in der Menschwerdung das ideelle Bild, nach welchem der Mensch ursprünglich geschaffen wurde, selbst erst seine Realität erhielt, in der durch die Menschwerdung des Logos oder des Sohns gleichsam erst vollendeten Schöpfung des Menschen [8]). Dieß sind Keime einer Theorie, welche bei Tertullian noch zerstreut und unentwickelt umherliegen, aber gleichwohl als Andeutungen und Ahnungen der Möglichkeit, Göttliches und Menschliches sich als wesentlich Eins zu denken, schon hier bemerkt zu werden verdienen. Wie Tertullian durch den Gegensaz gegen die

---

7) Vgl. De resurr. carnis c. 53.: *ex substantia pariant inter se Christus et Adam scilicet ex carne, licet et ex anima* (die Seele wäre demnach nicht ausgeschlossen, wenn Tertullian sie auch nicht ausdrücklich neben der *caro* nennt). *Sed carnis nomine homo uterque sunt. Prior enim caro homo, ex illa et ordinem admittere potuerunt, ut alter primus, alter novissimus homo, id est, Adam deputarentur. — De substantia carnis primus et novissimus dicti sunt, sicut et rursus primus homo de terra, et secundus de coelo. Quia etsi de coelo secundum spiritum, sed homo secundum carnem. Itaque cum carni conveniat ordo in utroque Adam non animae, ut primus homo in animam vivam, novissimus in spiritum vivificantem distincti sint etc.*

8) Vgl. die chr. Lehre von der Versöhnung in ihrer gesch. Entw. S. 40.

Gnostiker bestimmt wurde, Seele und Leib als die wesentlichen Elemente der menschlichen Natur Christi genauer zu unterscheiden, so lag bei Origenes der Grund der Bedeutung, welche er der Seele Christi gab, in dem eigenthümlichen Character seines Systems. Ein System, das die Freiheit des Subjects so hoch stellt und sie im Grunde zum Mittelpunct macht, um welchen es sich bewegt, mußte auch Christus, sofern er Mensch seyn sollte, als freies sich selbst bestimmendes Subject auffassen. Das Band, durch welches das Göttliche und das Menschliche zur Einheit verknüpft werden, kann nur die Freiheit seyn, die freie, durch die Kraft des sittlichen Willens sich selbst bestimmende, Seele. Eine vernünftige Seele derselben Art, wie sie der Mensch als freies vernünftiges Wesen hat, muß daher der Erlöser haben, weil sich unter dieser Voraussezung allein die Möglichkeit der zum Begriff des Erlösers gehörenden gottmenschlichen Natur denken läßt. Nur aus der sittlichen Freiheit des Willens, aus der Receptivität der Seele für das Göttliche und ihrer Spontaneität, dem ihr wesentlich zukommenden Vermögen, sich selbst zu bestimmen, somit auch dem Göttlichen sich rein und unbedingt hinzugeben, läßt es sich erklären, wie der Mensch mit Gott Eins seyn kann. Ebendamit ist aber die Erscheinung des Gottmenschen in die sittliche Freiheit des Subjects gestellt, sie ist nur als eine gegebene Thatsache anzusehen, und auf einen tiefer liegenden Grund der Nothwendigkeit des gottmenschlichen Daseyns des Erlösers kann man nicht zurückgehen, ohne den Grund, auf welchen diese Theorie beruht, die sittliche Willensfreiheit, selbst wieder aufzuheben. Hieraus erhellt, wie eng die Lehre von einer menschlichen Seele des Erlösers mit der ganzen Eigenthümlichkeit des Systems des Origenes zusammenhängt, weswegen auch nur hierin der Grund liegen kann, warum ungeachtet des Gewichts, das Origenes auf diese Lehre gelegt hatte, die auf ihn folgenden Lehrer die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der

Person des Erlösers sich ohne die Vermittlung einer menschlichen Seele dachten. Es ist auffallend, wie wenig selbst noch im arianischen Streit das dogmatische Moment dieser Lehre hervortritt, obgleich die Arianer durch ihre mit so großem Eifer bestrittene Lehre vom Logos, oder Sohn Gottes, Veranlassung genug gaben, sich desselben bestimmter bewußt zu werden. Je mehr man den Sohn dem Vater unterordnete, und je geringer die Vorstellung war, die man von der Gottheit des Sohns hatte, desto geneigter mußte man seyn, sich das Göttliche in der Person Christi in demselben Verhältniß zu dem Menschlichen zu denken, in welchem in dem Menschen Seele und Leib zu einander stehen. Wie der Logos, oder Sohn Gottes, selbst nur in die Classe der Geschöpfe gehört, ein geschaffener Geist derselben Art ist, wie die Seelen der Menschen, so findet bei der Person Christi nur der Unterschied statt, daß der, den von Christus angenommenen menschlichen Leib beseelende, Logos auf einer höhern Stufe steht, als die Seelen der Menschen. Dieß ist der Gesichtspunct, aus welchem die arianische Theorie von der Person Christi zu betrachten ist, und wir sehen demnach hier sogleich wie die Arianer auf die Seite derer zu stehen kommen, welche das Menschliche in der Person Christi zur substanziellen Grundlage derselben machen. Der göttliche Logos tritt in ihm von selbst an die Stelle der menschlichen Seele, und das Menschliche ist so wenig in Gefahr, zu einem doketischen Scheinbild, zu einem verschwindenden Moment des Göttlichen zu werden, daß vielmehr das Göttliche selbst nur als eine Modification des Menschlichen, als ein Accidens desselben, betrachtet werden kann. So geschah es, daß die Arianer alle jene Stellen der evangelischen Geschichte, in welchen Christus als ein menschlichen Affectionen unterworfenes Wesen erscheint, geradezu als Beweise dafür nahmen, daß der Logos in ihm nicht den absoluten Character der an sich seyenden Gottheit an sich trage, sondern nur ein von dem Vater völlig

verschiedenes, wesentlich geringeres Wesen seyn könne. Dieser Argumentationsweise hätten sie sich auf keine Weise bedienen können, wenn sie die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus durch eine vom Logos verschiedene menschliche Seele vermittelt gedacht hätten, allein die Voraussezung einer Seele war durch ihre ganze Vorstellung vom Logos, oder Sohn Gottes, sosehr von selbst ausgeschlossen, daß sie sich kein anderes Subject aller jener mit dem absoluten Begriffe Gottes unvereinbarer Zustände denken konnten, als den göttlichen Logos selbst, welchem sie ja nicht die unwandelbare und unveränderliche Natur der Gottheit, sondern nur die wandelbare und veränderliche eines Geschöpfs zuschrieben. Die Läugnung einer menschlichen Seele des Erlösers ist daher ein Hauptpunct der arianischen Lehre. Ohne Bedenken schreiben sie ihm alles Menschliche zu, nur keine menschliche Seele, um, wie die alten Schriftsteller selbst richtig bemerken [9]), aus seinen menschlichen Zuständen und Bedürfnissen

9) Epiphanius Haer. LXIX, 19.: Ἀρνοῦνται ψυχὴν αὐτὸν ἀνθρωπείαν εἰληφέναι, αὐτὸ τοῦτο προκατασκευάζοντες· σάρκα γὰρ ὁμολογοῦσιν ἀληθινὴν ἀπὸ Μαρίας αὐτὸν ἐσχηκότα, καὶ πάντα ὅσα ἐστὶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, χωρὶς ψυχῆς, ἵνα ὅταν ἀκούσῃς περὶ πείνης ἢ δίψης, ἢ καμάτου, ἢ ὁδοιπορίας, ἢ ἱδρῶτος, ἢ ὕπνου, ἢ ἐμβριμήσεως, καὶ εἴπῃς, ὅτι διὰ τὴν ἐνανθρώπησιν τούτων ἐπεδέετο, λέξουσί σοι ὕστερον, ὅτι σάρξ καθ' ἑαυτὴν ταῦτα οὐκ ἐνεργεῖ, ἐὰν μὴ ἔχῃ τὴν ψυχὴν· καὶ γὰρ τῷ μὲν ὄντι οὕτως ἐστί. Τί οὖν ἐστι, φασὶν, ἄλλο τι ἢ θεότης αὐτοῦ ἐπεδέετο, ἵνα ὅτι εἴπωσι τὴν θεότητα αὐτοῦ ἐπιδεομένην, ξένον ἀποφάνωσιν αὐτὸν, καὶ ἀλλότριον τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας τε καὶ φύσεως ἀληθινῆς. Dasselbe sagt Eustathius von Antiochien in einem bei Theodoret Dial. III. ed. Schulz. IV. S. 233. erhaltenen Fragment: διατί δὲ περὶ πολλοῦ ποιοῦνται δεικνύναι τὸν Χριστὸν ἄψυχον ἀνειληφέναι σῶμα, γεώδεις πλάττοντες ἀπάτας; ἵνα εἰ δυνηθεῖεν ὑποφθεῖραί τινας, ταῦθ' ὅτως ἔχειν ὁρίζεσθαι, τηνικαῦτα τὰς τῶν παθῶν ἀλλοιώσεις τῷ θείῳ περιάψαντες πνεύματι, ῥᾳδίως ἀναπείσωσιν αὐτοὺς, ὡς οὐκ ἔστι τὸ τρεπτὸν ἐκ τῆς ἀτρέπτου φύσεως γεννηθέν. Selbst in sein Glaubensbekenntniß hat Eunomius

auf das Mangelhafte seiner Gottheit zu schließen. In der Reihe der neutestamentlichen Stellen, aus welchen sie die Inferiorität des Sohns zu beweisen suchten, waren nicht nur solche, in welchen von dem Vater als dem Gebenden, und von dem Sohn als dem Empfangenden, die Rede ist, (wie Matth. 28, 18. Joh. 5, 22. 3, 35. 6, 37. Luc. 10, 22.), sondern insbesondere auch Stellen, wie Joh. 12, 27. Matth. 26, 39., Joh. 13, 31. Wäre er die absolute Macht gewesen, argumentirten sie, hätte er sich nicht gefürchtet, sondern vielmehr andern Macht verliehen, und wie kann, wenn er von Natur die wahre und eigene Weisheit des Vaters war, in der Schrift (Luc. 2, 52.) gesagt werden, daß Jesus an Weisheit zugenommen habe [10])? Wir können hierin nur die

---

diese Bestimmung aufgenommen c. 2.: ὁμολογῶμεν — τὸν γενόμενον — ἐν σαρκὶ — γενόμενον ἄνθρωπον — ὃν ἀναλαβόντα τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἄνθρωπον (daß ὃν in den Text gehört, hat Rettberg Marcelliana S. 157. nachgewiesen, besonders aus Gregors von Nyssa zweitem Buch gegen Eunomius, in welchem auch diese Behauptung der Arianer widerlegt wird). Welches Gewicht die Arianer darauf legten, ist auch daraus zu ersehen, daß der Arianer Eudoxius eine Oratio de incarnatione dei verbi schrieb, deren Hauptsaz war, ὅτι οἱ Ἀρειανοὶ σαρκωθῆναι λέγουσι τὸν θεὸν λόγον, ἀλλ' οὐκ ἐνανθρωπῆσαι, οὐδὲ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀναληφθῆναι φασὶ, καὶ ὅτι ἡ θεὸς φύσις (vgl. die Excerpte bei Cave Hist. scr. eccl. lit. I. S. 138.). Athanasius c. Apollin. II, 4. schreibt diese Behauptung dem Arius selbst zu: Ἄρειος σάρκα μόνην πρὸς ἀποκρυπὴν τῆς θεότητος ὁμολογεῖ, ἀντὶ δὲ τοῦ ἔσωθεν ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου, τουτέστι τῆς ψυχῆς, τὸν λόγον ἐν τῇ σαρκὶ λέγει γεγονέναι, τὴν τοῦ πάθος νόησιν, καὶ τὴν ἐξ ἅδου ἀνάσασιν τῇ θεότητι προσάγειν τολμῶν, und nach Epiph. Ancor. c. 33. ist sie auf Lucian zurückzuführen: Λουκανὸς γὰρ καὶ πάντες Λουκιανισταὶ ἀρνοῦνται τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ψυχὴν εἰληφέναι, σάρκα μὲν μόνον φάσκων ἐσχηκέναι, ἵνα δῆθεν προσάψωσι τῷ θεῷ λόγῳ ἀνθρώπινον πάθος. Vgl. oben S. 348.

10) Athanasius Or. c. Ar. III, 26. f.

innere Conſequenz des Arianismus erblicken, welcher, wie er von Anfang an aus einer der Lehre des Paulus von Samoſata verwandten Richtung hervorging, ſo auch in der Chriſtologie beſonders mit ihr ſehr nahe zuſammentreffen mußte. Denn welcher Unterſchied iſt zwiſchen einer durch die Einwirkung des Logos höher gehobenen menſchlichen Seele und einem Logos, der als Geſchöpf tief genug ſteht, die Stelle der menſchlichen Seele einnehmen zu können? Je mehr ſich uns nun aber in der Läugnung einer menſchlichen Seele des Erlöſers und der damit zuſammenhängenden Chriſtologie überhaupt ein ſehr weſentliches Moment des Arianismus zu erkennen gibt, deſto mehr ſollte man bei den Gegnern des Arianismus auch hierin die gerade entgegengeſezte Behauptung erwarten. Glaubten die Arianer in allen jenen Zuſtänden in dem Leben des Erlöſers, die nur aus der Vorausſezung einer menſchlichen Seele erklärt werden zu können ſcheinen, den ſprechendſten Beweis für ihre Vorſtellung von dem Verhältniß des Logos zum Vater zu finden, wie konnten alle dieſe Argumente einfacher und unmittelbarer beſeitigt werden, als durch die Widerlegung des Hauptſazes, von welchem die Arianer ausgingen, daß Chriſtus keine menſchliche Seele gehabt habe? Allein dieß war auch den Vertheidigern der nicäniſchen Lehre noch keineswegs klar geworden, und ſelbſt Athanaſius ſpricht, ſoſehr er durch ſeine ganze Polemik von ſelbſt darauf hingedrängt wurde, nie von einer menſchlichen Seele, ſondern nur einem menſchlichen Leibe, welchen der Erlöſer angenommen habe, um nicht blos Gott, ſondern auch Menſch zu ſeyn [11]). Wie er als Logos von Ewigkeit Gott und Sohn iſt, ſo iſt er durch Annahme

11) Dieß iſt durchaus die Lehrweiſe des Athanaſius in ſeinen Streitſchriften gegen die Arianer. Man vgl. Or. c. Ar. I, 45. 47. II, 61. III, 26. f. 51. 54. 56. 57.

des Fleisches aus der Jungfrau, der Gottesgebärerin Maria [12]), auch Mensch geworden. Er wurde Mensch dadurch, daß er sich mit einem eigenen Leibe verband, dessen er sich als seines Organs bediente [13]). Daher wird ihm nun das Eigenthümliche des Fleisches zugeschrieben, weil er im Fleisch war, und es kommt ihm zu, zu hungern, zu dürsten, zu leiden, müde zu werden, und was sonst noch Eigenschaft des Fleisches ist, und die eigenthümlichen Werke des Logos, wie Todte zu erwecken, Blinde wieder sehend zu machen, Kranke zu heilen, verrichtete er durch seinen eigenen Leib. Die Schwachheiten des Fleisches trug der Logos als seine eigenen, weil es sein Fleisch war, und das Fleisch hinwiederum leistete seinen Dienst zu den Werken der Gottheit, weil sie in ihm war, denn es war der Leib Gottes. Dieß ist die Ursache, daß auch das Leiden das Leiden des Logos ist, weil, als das Fleisch litt, der Logos nicht ausserhalb des Fleisches war. Und ebenso war, als er die Werke des Vaters auf göttliche Weise verrichtete, das Fleisch nicht ausser ihm, sondern er verrichtete sie im Leibe. Dieser Leib ist nicht blos ein scheinbarer, sondern ein wahrer wirklicher. Wie er menschliches Fleisch annahm, so mußte er dasselbe auch mit allen Affectionen des Fleisches annehmen, so daß, wie der Leib sein eigener Leib ist, auch alle Affectionen des Leibes seine Affectionen sind, wenn er auch gleich in Ansehung seiner Gottheit davon nicht berührt wurde. Daß es nicht anders seyn konnte, daß der Logos auf dieselbe

12) Θεοτόκος nennt Athanasius die Maria öfters, wie z. B. Or. c. Ar. III, 14. 29.

13) Or. c. Ar. III, 31.: γέγονεν ἄνθρωπος, καὶ σωματικῶς, ὡς φησιν ὁ ἀπόστολος (Col. 2, 9.) κατῴκησεν ἡ θεότης ἐν τῇ σαρκὶ, ἴσον τῷ φάναι, θεὸς ὢν, ἴδιον ἴσχε σῶμα, καὶ τούτῳ χρώμενος ὀργάνῳ γέγονεν ἄνθρωπος. Man vgl. über das Folgende eben diese Hauptstelle Or. c. Ar. III, 29—44.

Weiſe, wie er das Fleiſch angenommen hat, auch das wahre und eigentliche Subject aller Affectionen des Fleiſches ſeyn mußte, weist Athanaſius aus dem Zwecke der Menſchwerdung oder dem Begriffe der Erlöſung nach. Wären nicht die Werke der Gottheit des Logos durch den Leib geſchehen, ſo wäre der Menſch nicht göttlich geworden, und ebenſo hinwiederum, wenn nicht das Eigenthümliche des Fleiſches vom Logos prädicirt würde, wäre der Menſch nicht vollkommen davon befreit worden, ſondern, wenn hierin auch nur etwas gefehlt hätte, wäre Sünde und Vergänglichkeit, wie zuvor, im Menſchen geblieben. Heilige, von allen Sünden reine, Menſchen hat es ja auch ſchon vor Chriſtus gegeben (Jerem. 1, 3., Luc. 1, 44.), und doch blieben die Menſchen ſterblich und vergänglich, und Affectionen ihrer Natur unterworfen. Seitdem aber der Logos Menſch geworden, und alles, was dem Fleiſch gehört, ſich angeeignet hat, berührt alles dieß den Leib nicht mehr, weil ſich der Logos mit ihm verbunden hat, ſondern es iſt in ihm aufgehoben, und die Menſchen bleiben nun nicht mehr, was ſie für ſich ſelbſt ſind, ſündhaft und todt; durch die Kraft des Logos ſtehen ſie auf und ſind ſtets unſterblich und unvergänglich. Durch die Geburt des Fleiſches aus der Gottesgebärerin Maria iſt er ſelbſt geboren, um allen andern die Geburt zum Seyn zu geben, damit er unſer Werden auf ſich übertrage und wir nicht mehr als bloße Erde zur Erde zurückkehren, ſondern durch unſere Verbindung mit dem Logos vom Himmel in den Himmel erhoben werden. Darum hat er nun ebenſo auch alle Affectionen des Leibes auf ſich übergetragen, damit wir als ſolche, die nicht mehr bloße Menſchen ſind, ſondern dem Logos Angehörende, das ewige Leben erlangen. Unſere ſterbliche Geburt in Adam, alle Schwachheit des Fleiſches, der Fluch der Sünde iſt aufgehoben, und wie wir unſerm irdiſchen Urſprung nach in Adam ſterben, ſo werden wir von oben herab aus Waſſer und Geiſt wiedergeboren und leben alle in Chriſtus,

indem das Fleisch nicht mehr irdisch, sondern logisch geworden ist [14]), durch den Logos Gottes, der um unserer willen Fleisch wurde. So eng hängt also die Wahrheit der Erlösung mit der Wahrheit der Menschwerdung des Logos zusammen, aber nur um so größeres Bedenken müssen ebendeswegen die Schwierigkeiten erregen, die sich schon hier nicht verbergen. Obgleich die Menschwerdung des Logos nur in der Annahme des Fleisches besteht, so soll doch der von dem Logos angenommene Leib ein wirklicher, menschlicher Leib gewesen seyn, wie äusserlich bleibt aber dem Logos alles Menschliche, wenn er bei aller Aneignung desselben gleichwohl in Ansehung seiner Gottheit, wie Athanasius ausdrücklich sagt [15]), davon nicht berührt wird? Wird der Logos in Ansehung der Gottheit nicht davon berührt, so wird er gar nicht davon berührt, da er an sich, seinem Wesen nach, nur Gott ist, und er ist demnach auch nicht das wahre und eigentliche Subject der von dem Fleische auf ihn übergehenden menschlichen Affectionen, und doch ist auf der andern Seite ebenso wenig zu begreifen, welchem andern Subject sie zugeschrieben werden sollen, da das mit keiner menschlichen Seele verbundene Fleisch auch nicht als das Subject derselben betrachtet werden kann. Es fehlt also noch das eigentliche Subject für sie, wenn der Logos, von ihnen nicht berührt, sie auch nur äusserlich sich gegenüber halten kann. Diese Aeusserlichkeit des Menschlichen stellt sich bei Athanasius noch von einer andern Seite dar. Um noch genauer darzuthun, daß der Logos seiner Natur nach nicht leiden könne, und die Schwachheiten des Fleisches nur des Fleisches wegen von ihm ausgesagt werden, geht er von der Stelle 1. Petr. 4, 1. aus. Was hier der Apostel von Christus sage,

14) λογωθείσης τῆς σαρκὸς διὰ τὸν τῆ θεῆ λόγον.

15) Τὰ τὸ σώματος πάθη ἴδια μόνον αὐτὸ λέγεται, εἰ καὶ μὴ ἥπτετο κατὰ τὴν θεότητα αὐτὸ. Or. c. Ar. III, 32.

daß er im Fleiſche für uns gelitten habe, gelte von allem andern. Wenn alſo Chriſtus Hunger und Durſt hatte, wenn er ſchlief, weinte, müde wurde, Schläge erduldete, um Abwendung des Kelches bat, ebenſo, wenn er erhöht, geboren wurde, wuchs, oder wenn er ſich fürchtete, verbarg, ſeine Unwiſſenheit bekannte u. ſ. w., ſo muß man ſich bei allem dieſem hinzudenken, daß es im Fleiſche um unſerer willen geſchehen ſey, und es kann daher niemand an allem dieſem Menſchlichen, das dem Logos nicht an ſich zukommt, ſondern nur wegen des Fleiſches, das er angenommen hat, Anſtoß nehmen. Wie er an ſich leidenslos iſt, ſo wird er von allen mit dem menſchlichen Leibe verbundenen Affectionen ſo wenig berührt, daß er ſie vielmehr aufhebt und vernichtet, und die Menſchen ebendadurch, daß ihre Affectionen die ſeinigen werden, von ihnen befreit, und es gibt daher einen einſtigen Zuſtand, in welchem das an ſich irdiſche und ſterbliche Fleiſch, wenn es wieder auflebt, nicht mehr hungert und dürſtet, nicht mehr leidet und ſterblich iſt, ſondern alles Natürliche dieſer Art abgelegt hat. Iſt dieſer künftige Zuſtand der Menſchen eine Folge und Wirkung der Menſchwerdung des Logos, ſo muß der Logos, ſchon als er Menſch wurde, das Fleiſch in dieſes Verhältniß zu ſich verſetzt haben. Iſt aber das Fleiſch ſchon dadurch, daß er Menſch wurde und im Fleiſche war, vergöttlicht und ſeiner natürlichen Eigenſchaften enthoben [16]), ſo iſt der Logos nicht wahrhaft Menſch geworden, er iſt nur ſcheinbar ein Menſch, wie andere Menſchen. Noch auffallender tritt der Doketismus, welcher ſchon hier ſich nicht verkennen läßt, in ſolchen Fällen hervor, in welchen die Aneignung des Menſchlichen in Chriſtus ſo erſcheint, daß er zugleich ſelbſt der Behauptung, er ſey davon nicht berührt worden, widerſpricht, d. h. in allen jenen Fällen, in welchen er ſelbſt eine Unwiſſenheit von ſich ausſagte. Athanaſius

16) Ἐν σαρκὶ ὢν ἐθεοποίει τὴν σάρκα. A. a. O. c. 38.

schließt aus der Stelle Joh. 6, 6., daß Jesus in solchen Fällen, in welchen er aus Unwissenheit zu fragen scheine, nicht wirklich unwissend, sondern wissend gefragt habe, wie ja derjenige, welcher frage, das, worüber er frage, nicht nothwendig nicht wissen müsse. Wenn man aber darauf bestehe, daß Jesus so oft gefragt habe (wie Joh. 11, 34. Matth. 16, 13. 20, 32. Marc. 6, 38.), so sey zu bedenken, daß Unwissenheit in keinem Falle der Gottheit zukommen könne, sondern nur Sache des Fleisches sey. Ist nun aber von selbst klar, daß das Fleisch für sich, ohne eine menschliche Seele, nicht das Subject der Unwissenheit seyn kann, so fragt sich, ob alle jene Fälle einer von Jesus selbst ausgesprochenen Unwissenheit in die Kategorie einer auf erlaubte Weise vorgegebenen Unwissenheit gehören. Darüber muß die Stelle Marc. 13, 32. entscheiden, nach welcher Jesus bekannte, daß Tag und Stunde des Gerichts selbst der Sohn nicht wisse. Während die Arianer in dieser Stelle den sprechendsten Beweis für ihre Lehre fanden, erklärte es Athanasius für den größten Widerspruch, anzunehmen, daß der Herr des Himmels und der Erde, der Logos, welcher, wie überhaupt alles, so auch Zeiten und Tage geschaffen habe, in Ansehung seines eigenen Werks unwissend gewesen sey. Auch widerlege ja diese Voraussezung die Sache selbst. Habe Jesus alles jenem Tage Vorangehende gewußt (Matth. 24, 3.), so habe ihm auch Tag und Stunde selbst nicht unbekannt seyn können. Um nun aber zu erklären, wie Christus gleichwohl sagen konnte, daß nicht einmal der Sohn Tag und Stunde wisse, sagt Athanasius, nur des Fleisches wegen, als Mensch, habe er so gesprochen. Man dürfe nicht übersehen, daß er nicht vor seiner Menschwerdung, sondern als das fleischgewordene Wort jenen Ausspruch gethan habe. Als Mensch habe er wegen der Unwissenheit des Fleisches sich nicht geschämt, jene Unwissenheit von sich auszusprechen, um zu zeigen, daß er als wissender Gott fleischlich unwissend sey.

In dieſer Hinſicht findet es Athanaſius ſogar bemerkenswerth, daß er nicht geſagt habe, der Sohn Gottes wiſſe es nicht, ſondern nur ſchlechthin, der Sohn, damit die Unwiſſenheit nur dem aus dem Menſchen geborenen Sohn zufalle. Möhler [17]) nennt dieß eine meiſterhafte Beſeitigung des arianiſchen Einwurfs, ſezt aber, was im offenbarſten Widerſpruch mit den ſchon angeführten, keinen Zweifel übrig laſſenden, Erklärungen des Athanaſius ſteht, voraus, daß er unter dem, von dem Logos angenommenen, Fleiſch eine vollſtändige menſchliche Natur verſtanden habe. Iſt nun dieß keineswegs, und kann daher auch das Subject jener Unwiſſenheit nicht das Fleiſch für ſich, ſondern nur der Logos ſeyn, welcher, ungeachtet ſeiner göttlichen Allwiſſenheit, jene Unwiſſenheit von ſich ausſagte; ſo kann ſie auch nur eine ſcheinbare geweſen ſeyn. Athanaſius ſelbſt ſieht ſich daher zulezt zu der Annahme genöthigt, nur um ſeiner Jünger willen habe Jeſus wegen der Unwiſſenheit des Fleiſches geſagt, er wiſſe es nicht, um weitere Fragen abzuſchneiden, damit er ſeine Jünger nicht betrübe, wenn er es ihnen nicht ſage, oder, wenn er es ſage, nicht ihrem und unſerm Beſten zuwider handle. Nur um unſerer willen habe er alſo geſagt, nicht einmal der Sohn wiſſe es [18]). Das ſey aber, meint Athanaſius, keine Lüge, denn nur auf menſchliche Weiſe, als Menſch, habe er geſagt, er wiſſe es nicht. Dem wahren Sinne ſeiner Worte nach habe er nur dieß ſagen wollen; ich weiß es, aber es iſt für euch und für alle nicht gut, es zu wiſſen. Athanaſius ſelbſt kann daher, ob er gleich immer wieder den vergeblichen Verſuch macht, jenes σαρκικῶς εἰπεῖν nur auf die Rechnung der σάρξ, als eines von dem Logos verſchiedenen Subjects, zu bringen, nicht in Abrede ziehen, daß jene Unwiſſenheit nur eine, aus Accommodation angenommene, blos

17) Athanaſius der Gr. I. S. 293.
18) Or. c. Ar. III, 48. f.

scheinbare war. Wie nahe aber eine solche Accommodation mit dem Doketismus zusammengrenzt, fällt von selbst in die Augen. Hat Christus auch nur in einem einzelnen Fall dieser Art blos accommodationsweise sich als Menschen gezeigt, ohne eine wirkliche menschliche Natur an sich zu tragen, was steht der Voraussezung entgegen, daß seine ganze Menschwerdung überhaupt nur Accommodation gewesen sey, nicht die wahre Realität eines menschlichen Daseyns, sondern nur Schein und Täuschung, indem ja der Zweck, welchen er bei seiner Menschwerdung hatte, um der Menschen willen Mensch zu seyn, oder als Mensch zu erscheinen, auch schon durch eine solche Accommodation erreicht werden konnte? Dieser, der Christologie des Athanasius nothwendig anhängende, Doketismus stellt sich unvermeidlich immer wieder heraus, so oft es sich darum handelt, die menschliche Seite der Person Christi nach ihrem wahrhaft menschlichen Character aufzufassen. Ich führe hier nur noch die Erklärung an, die Athanasius von der Stelle Luc. 2, 52. gibt. Er hebt hier im Gegensaz gegen die Arianer, welche diese Stelle gleichfalls für ihre Ansicht sehr geltend machten und in der Auffassung derselben ganz mit Paulus von Samosata zusammentrafen, sehr richtig den Widerspruch hervor, der darin liege, sich Christus als Logos, als die absolute Weisheit, die göttliche Vollkommenheit selbst, in dem Zustande eines allmäligen Fortschrittes zu denken. Nicht der Logos also, sofern er der Logos sey, sey der Fortschreitende, da er, als der Vollkommene aus dem vollkommenen Vater, keinen Mangel in sich habe, und für alle andern das Princip des Fortschritts sey, sondern nur auf menschliche Weise werde ein Fortschreiten von ihm gesagt, und dieses Fortschreiten beziehe sich nur auf den Leib; in demselben Verhältniß, in welchem der Leib fortschritt, sey auch die Offenbarung der Gottheit in ihm für die, die ihn sahen, fortgeschritten, und je sichtbarer seine Gottheit sich entwickelte, um so mehr habe er als Mensch an Wohlgefallen

bei allen Menſchen gewonnen. Wenn es alſo von ihm heiße, daß er an Weisheit zugenommen habe, ſo ſey dieß nicht ſo zu verſtehen, wie wenn die Weisheit ſelbſt in ihm zugenommen, ſondern nur das Menſchliche ſchreite in ihr weiter fort, d. h. je mehr der Leib an Alter zunahm, deſto mehr nahm die Offenbarung der Gottheit in ihm zu, und es zeigte ſich allgemein, daß er ein Tempel Gottes ſey und Gott in ihm war. Nicht der Logos ſchritt fort, noch war das Fleiſch die Weisheit, ſondern der Leib der Weisheit wurde das Fleiſch, und nur das Menſchliche ſchritt in der Weisheit fort, indem es allmälig über die menſchliche Natur hinausging und vergöttlicht wurde, und als Organ der Weisheit die Gottheit immer wirkſamer und ſichtbarer aus ſich hervorleuchten ließ [19]). Der Fortſchritt Jeſu in der Weisheit, von welchem das Evangelium ſpricht, beſtund demnach nur darin, daß das Fleiſch als die Hülle der Gottheit gleichſam von den Strahlen der Gottheit immer mehr durchdrungen und in die Gottheit ſelbſt verklärt wurde. Das Menſchliche an Chriſtus iſt ſomit eigentlich nur eine Folie der Gottheit, ein bloßes Accidens, das, wie es an ſich in einem blos äuſſerlichen Verhältniß zu dem in ihm erſcheinenden Logos ſteht, ſo immer mehr zu einem verſchwindenden Moment an ihm wird. Wie wenig kann nun aber auch ein Zweifel darüber ſeyn, daß dieſe Anſicht, wenn ſie das Menſchliche in Chriſtus zuletzt nur in einen ſelbſtloſen Reflex der Gottheit des Logos verwandelt, in den eigentlichen Doketismus übergeht, und bei allem Beſtreben, ihm zu entgehen, es doch nicht vermeiden kann, ihm völlig anheimzufallen. Die ſichtbare Mühe, die es dem Athanaſius macht, dieſer Gefahr auszuweichen, und die Conſequenz, mit welcher er Zuſtände und Erſcheinungen, welche das Daſeyn einer menſchlichen Seele in Chriſtus zu ihrer nothwendigen Vorausſezung zu haben ſcheinen, aus dem

19) Or. c. Ar. III, 51. f.

bloßen Zusammenseyn des Logos mit einem menschlichen Leibe zu erklären sucht, zeigt am deutlichsten, wie fern es ihm lag, Christus eine wirkliche menschliche Seele zuzuschreiben. Daß ihm aber dieser Gedanke so ferne lag, ungeachtet es ihm doch auf diesem Wege weit leichter hätte werden müssen, die von den Arianern gegen die Gottheit des Logos gemachten Einwürfe zu widerlegen, woraus anders sollen wir uns dieß erklären, als aus dem Uebergewicht der Besorgniß, daß die persönliche Einheit des Erlösers nicht festgehalten werden könne, wenn dem eigentlichen Subject, dem Logos, in einer menschlichen Seele noch ein anderes Subject zur Seite stehen würde? Ausgesprochen ist dieß zwar bei Athanasius nirgends, allein seine ganze Betrachtung ist so sehr nur auf den mit dem Vater identischen Logos gerichtet, daß neben dem Logos, als dem Einen überall vorauszusezenden Subject, die menschliche Seite der Person des Erlösers noch nicht zu ihrem Rechte kommen kann. Das Menschliche ist daher nur die das Göttliche umgebende äussere Hülle, nur ein menschlicher Leib, als das Organ, das der Logos nöthig hat, um auf menschliche Weise zu wirken [20]). Indem so beide Theile, Athanasius

20) Wie man von der Idee des göttlichen Logos aus sich die Frage nicht beantworten konnte, wie der Logos als der Sohn Gottes zugleich wahrer Mensch ist, so konnte man auf die entgegengesezte Weise von der Realität der menschlichen Natur ausgehen, und die Frage war sodann, wie der Logos in der Menschheit zugleich der Logos im absoluten Sinne ist. Auf diesen leztern Standpunkt stellte sich Athanasius in der Schrift De incarnatione Verbi Dei, in welcher er den Logos als das der Menschheit inwohnende vernünftige Princip betrachtet. Ursprünglich hatte der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch den Logos in sich. Das Bild Gottes, das der Logos ist, war im Menschen, wie in der ganzen Schöpfung, ausgedrückt. Adv. gentes c. 2. Der Logos, oder das Bild Gottes, war das vollkommenste Gottesbewußtseyn. Diese ἑνωτικὴ

und die Arianer, nur vom Begriffe des Logos ausgingen, und nur entweder die Identität des Logos mit dem Vater,

---

ſollte der Menſch ſich erhalten. Durch die Sünde ging aber der logiſche ebenbildliche Menſch zu Grunde und das Werk Gottes wurde geſtört. (De incarn. c. 6.) Dieß widerſtritt der Güte Gottes. Aber der Menſch konnte ſich ſelbſt des Seyns nicht theilhaftig machen und ſich über ſeine Natur erheben. Nur der Logos des Vaters konnte alles wiederherſtellen. Deswegen nahm er einen menſchlichen Körper an, welcher ſowohl für alle ſterben könnte, als auch wegen der Gegenwart des Logos in ihm unvergänglich bliebe, um durch die Auferſtehung alle von Vergänglichkeit zu befreien. Dieß ſcheint ſo zunächſt nur dieſelbe Anſicht zu ſeyn, von welcher bisher im Obigen die Rede war, und die Frage wäre daher auch hier wieder, ob der vom Logos angenommene Leib wahrhaft menſchliche Realität habe. Allein man beachte nun, wie Athanaſius den menſchgewordenen Logos mit dem Logos identificirt, welcher als vernünftiges Princip, als die göttliche Vernunft, dem Menſchen, wie der ganzen geſchaffenen Natur, inwohnt. Dieß liegt unſtreitig in der Art und Weiſe, wie Athanaſius (c. 41.) die Einwendung der Heiden widerlegt, daß die Menſchwerdung des Logos nur etwas Ungereimtes ſey. Wie denn dieß ungereimt ſey, wenn doch die Heiden ſelbſt anerkennen, daß der Logos das Princip des Ganzen ſey, daß in ihm der Vater die Welt geſchaffen, und daß durch ſeine Vorſehung alles erleuchtet und belebt werde, und beſtehe? Die heidniſchen Philoſophen halten nicht mit Unrecht die Welt für einen großen Körper. Wenn nun der Logos in dem Körper der Welt, in Allem und Jedem iſt, warum ſollte er nicht auch im Menſchen ſeyn? Denn wenn es ungereimt wäre, daß überhaupt der Logos in einem Körper iſt, ſo wäre es auch ungereimt, daß er in dem Ganzen iſt, und alles durch ſeine Vorſehung erleuchtet und bewegt, da ja auch das Ganze ein Körper iſt. Hier wird demnach der Logos als die Weltſeele betrachtet (vgl. auch c. 17.), welche als das immanente geiſtige Princip in demſelben Verhältniß zum Univerſum ſteht, in welchem in jedem einzelnen Menſchen Seele

oder ſeine Inferiorität zum Princip ihrer ganzen Vorſtellung von der Perſon des Erlöſers machten (nicht, wie Origenes, den Begriff des freien Subjects ſelbſt), lag für beide die Vorausſezung einer menſchlichen Seele in Chriſtus auſſerhalb ihres Geſichtskreiſes. Auf dem Standpunct des Athanaſius ſchloß der abſolute Subjectsbegriff des Logos die Realität eines andern Subjects aus, auf dem Standpunct der Arianer aber war der Logos an ſich ſchon niedrig genug geſtellt, um eines unter dem Logos ſtehenden Subjects nicht zu bedürfen. Erſt in der Folge nahm Athanaſius auch die Lehre von einer menſchlichen Seele des Erlöſers in ſeine Chriſtologie auf. In dem Schreiben, das Athanaſius im Namen der im J. 362 in Alexandrien verſammelten Synode an die Antiochener erließ, wird auch dieß als beſonderer Punct hervorgehoben [21]). Da auch über die Erſcheinung des Erlöſers im Fleiſch, wird geſagt, ein Streit entſtanden ſey, ſo habe man auch dieſe Frage in Erwägung gezogen, und ſich darüber vereinigt, daß der Logos des Herrn nicht ſo, wie er zu den Propheten kam, in der lezten Weltperiode in einem heiligen Menſchen erſchienen ſey, ſondern der Logos ſelbſt Fleiſch wurde. In der Geſtalt Gottes nahm er Knechtsgeſtalt an, er wurde aus der Maria dem Fleiſche nach Menſch um unſerer willen, und ſo erſt wird das ganz und vollkommen in ihm von den Sünden befreite und vom Tode zum

und Leib zu einander ſtehen. Wie nun aber von dieſem Allgemeinen aus das ſpecifiſche Verhältniß zu begreifen iſt, in welchem der für den Zweck der Erlöſung menſchgewordene Logos zu der von ihm angenommenen menſchlichen Natur ſteht, wird nicht weiter erklärt, und doch kommt es gerade darauf an, indem zwar leicht zu ſehen iſt, wie Chriſtus ein Menſch wie andere iſt, nicht aber ebenſo, wie er als Menſch zugleich von allen andern abſolut verſchieden iſt.

21) Tomus Athanasii ad Antiochenos c. 7. (in der Benedict. Ausg. T. I. S. 770.).

Leben erweckte Menschengeschlecht in das Himmelreich eingeführt. Auch darin war man einverstanden, daß der Erlöser keinen Leib ohne Seele, Empfindung und Geist hatte, weil es nicht möglich war, daß, wenn der Erlöser um unserer willen Mensch geworden, sein Leib ohne Geist war, und nicht blos der Leib, sondern auch die Seele in dem Logos selbst erlöst worden ist. Als wahrer Sohn Gottes ist er auch Sohn des Menschen geworden, und als der eingeborene Sohn Gottes auch der Erstgeborene unter vielen Brüdern. Deswegen ist der Sohn Gottes vor Abraham kein anderer, als der nach Abraham, und der den Lazarus auferweckte, ist kein anderer, als der, der nach Lazarus fragte u. s. w. Der hier erwähnte Streit ist der durch den Bischof Apollinaris von Laodicea in Bewegung gekommene [22]). Der bestimmte

22) Dieß glaube ich annehmen zu müssen, ungeachtet es noch immer bezweifelt wird. Man sagt, nicht gegen Apollinaris, sondern gegen die Vorstellung der Arianer, daß der Logos nur einen Körper angenommen habe, habe sich die Synode zu Alexandrien ausgesprochen (vgl. Meier Lehrb. der Dogmengesch. S. 91.). Allein woher kam es, daß man dieß damals erst nöthig fand, während doch die Arianer dieselbe Vorstellung von Anfang an hatten? Dieß läßt doch eine, damals erst von einer andern Seite gegebene, Veranlassung mit aller Wahrscheinlichkeit vermuthen, und da die Arianer überhaupt nur den Logos die Stelle der Seele vertreten ließen, ohne zwischen ψυχή und νοῦς zu unterscheiden, hier aber ausdrücklich Christus nicht blos das ἄψυχον, sondern auch das ἀνόητον σῶμα abgesprochen wird, und von der Vollständigkeit der menschlichen Natur des Erlösers für den Zweck der Erlösung und der Identität und Einheit seiner Person ganz so die Rede ist, wie es der Gegensaz gegen Apollinaris erfordert, so scheint mir jene Annahme um so weniger einem gegründeten Zweifel zu unterliegen. Auch scheint ja schon der ganze Ton, in welchem in dem Synodalschreiben auch dieser neue Punct als ein zur Sprache gebrachter erwähnt wird, nicht an eine Streitfrage denken

Widerſpruch gegen die Annahme einer menſchlichen Seele in Chriſtus mußte erſt vorangehen, ehe man ſich zu der poſiti-

---

zu laſſen, die mit der verhaßten arianiſchen Ketzerei in ſo naher Verwandtſchaft ſtund. Ἀλλὰ καὶ τὸ περὶ τῆς κατὰ σάρκα οἰκονομίας τοῦ σωτῆρος, ἐπειδὴ καὶ περὶ τούτου ἐδόκουν φιλονεικεῖν τινες πρὸς ἀλλήλους, ἀνεκρίναμεν καὶ τούτους κἀκείνους u. ſ. w. heißt es, offenbar ganz ſo, wie wenn damals erſt von ſolchen, welche der nicäniſchen Lehre ihre Zuſtimmung gaben, aber durch die arianiſche Vorſtellung vom Logos auf die Frage wegen der menſchlichen Seele Chriſti erſt aufmerkſam gemacht worden waren, dieſes neue Bedenken erhoben worden wäre, wie wenn ſie gleichſam bei ihrem völligen Uebertritt vom Arianismus zur nicäniſchen Lehre ſich hätten vorbehalten wollen, die organiſche Einheit der Perſon Chriſti, welche der Arianismus von ſelbſt feſtſtellte, ſich nun auf dieſe neue Weiſe zu denken. Dieß iſt ja auch der eigentliche Urſprung des Apollinarismus. Ohne daß wir den Apollinaris ſelbſt zu einem Arianer machen müſſen, konnte doch in einer Zeit, in welcher der entſchiedene Uebergang des Arianismus in die nicäniſche Lehre ſich ſchon vorbereitete, bei einem denkenden, die beiden Lehrbegriffe unbefangener vergleichenden, Manne ſehr leicht das Nachdenken ſich darauf richten, daß bei der arianiſchen Vorſtellung die verſchiedenen Elemente ſich weit beſſer zur perſönlichen Einheit zuſammenſchließen, als bei der nicäniſchen Lehre, welche hier noch eine Lücke zu haben ſchien, indem ſie entweder den abſoluten Logos mit einem menſchlichen Leib ohne weitere Vermittlung ſich verbinden ließ, oder wenn ſie, wie es unmittelbar darauf gewöhnlich wurde, noch eine menſchliche Seele einſchob, auf die Einheit ganz Verzicht leiſten mußte. Ich glaube daher, wir haben in dem alexandriniſchen Synodalſchreiben ganz den Moment vor uns, in welchem der Apollinarismus mit ſeiner dogmatiſchen Bedeutung zuerſt aufzutreten begann. Daß Apollinaris ſelbſt nicht genannt iſt, kann nicht befremden, wenn ſeine Lehre nur im Zuſammenhang mit den Verhandlungen über den Arianismus und das nicäniſche Dogma zur Sprache kam. Ebenſowenig kann ich den Umſtand, daß Abge-

ven Behauptung veranlaßt ſah, daß Chriſtus als Erlöſer auch eine menſchliche Seele gehabt habe, und der Grund,

ordnete des Apollinaris den Synodalbeſchluß unterſchrieben haben ſollen, für ein Hinderniß jener Annahme halten. Wollen wir auch nicht premiren, daß es bei Athanaſius a. a. O. c. 9. blos heißt: παρῆσαν καί τινες Ἀπολιναρίῳ τῷ ἐπισκόπῳ μονάζοντες, παρ' αὐτῶ εἰς τοῦτο (zu dieſen Verhandlungen) πεμφθέντες, ſo läßt ſich doch gar wohl denken, daß dieſe von Apollinaris geſchickten Mönche zwar im Sinne deſſelben jenes Moment geltend machten, ſodann aber doch, weil ſie dieſen Punct nicht als den Hauptpunct betrachteten, dem gemeinſamen Beſchluß beiſtimmten. Noch weniger kann ich darauf Gewicht legen, daß Apollinaris ſelbſt in einem von Leontius von Byzanz in J. Basnage's Thes. monum. eccles. Vol. I. S. 608. mitgetheilten Schreiben an die Biſchöfe in Diocäſarea, beinahe wörtlich übereinſtimmend mit den alexandriniſchen Synodalſchreiben, ſagt: *Dico haec de divina incarnatione, quandoquidem de his multus tumultus non a nobis, sed ab aliis, quos taceo, excitatus est. Confitemur non ad hominem sanctum venisse verbum Dei, quod erat in prophetis, sed ipsum verbum carnem factum esse, non assumta mente humana, mente mutabili, quae turpibus cogitationibus captiva ducitur, sed divina mente immutabili et coelesti. Quamobrem non corpus inanimatum, neque sensu et intelligentia vacuum habuit Salvator. Nec enim fieri poterat, ut cum Dominus propter nos factus esset homo, corpus ejus esset sine intelligentia.* Man kann allerdings mit Walch (Hiſt. der Ket. Th. III. S. 170.) ſagen, wenn Apollinaris die Schlüſſe jener Synode, als ſolche angeſehen hätte, die ihm entgegengeſezt wurden, ſo hätte er ſie nicht auf dieſe Weiſe genehmigen und wörtlich wiederholen können, nur folgt daraus nicht, daß ſie nicht gleichwohl urſprünglich eine Beziehung auf ſeine Lehre hatten. Eine ſolche hatten ſie, allein er hielt ſich nun daran, daß der Erlöſer, nach dem Ausdruck der Synode, kein σῶμα ἀνόητον hatte. Dieß konnte er auch ſagen, nahm es aber anders, als die Synode. Er verſtund unter dem νοῦς die *divina*

warum man nun auch an der Realität einer menschlichen Seele in der Person des Erlösers nicht mehr zweifeln zu dürfen glaubte, ist das schon in dem Synodalschreiben hervorgehobene Moment, daß der Erlöser, wenn er nicht auch eine wirkliche menschliche Seele gehabt hätte, auch nicht Erlöser des ganzen aus Seele und Leib bestehenden Menschen seyn könnte. Dieses, vom Begriffe der Erlösung aus durch den Streit mit Apollinaris zum Bewußtseyn gekommene, Moment war entscheidend, um die Christologie aus einem neuen Gesichtspunct aufzufassen. Daher ist nun hier der Ort, wo die Lehre des Apollinaris, und der Widerspruch, welchen sie fand, in die Geschichte des Dogma eingreift.

Zweites Kapitel.

Apollinaris und dessen Gegner.

Apollinaris, der Bischof von Laodicea, welcher überhaupt in die Reihe der Männer gehört, in welchen die Frage über das Verhältniß des Glaubens und Wissens und das Bedürfniß einer christlichen Speculation zum bestimmten Bewußtseyn kam, ist der Erste, welcher die Lehre von der Person Christi und dem Verhältniß der beiden Naturen in ihm zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung machte [1]).

---

mens, von welcher er auch hier spricht, die Synode konnte nur den menschlichen νοῦς meinen. Es ist sogar wahrscheinlich, daß wir es uns eben aus dieser Verschiedenheit der Deutung, welche der Satz: ὁ σῶμα ἀνόητον εἶχε, zuließ, zu erklären haben, wie die Abgeordneten des Apollinaris in Alexandrien, ungeachtet sie über den νοῦς Christi eigentlich anders dachten, doch dem Beschluß der Synode beistimmen konnten.

1) Die wichtigste Schrift zur Kenntniß der Lehre des Apollinaris ist Gregor's von Nyssa Ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου (welche Schrift Gregor's sich in der neuesten Ausgabe seiner Werke,

Der Punct, von welchem er bei der Auffaſſung dieſer Lehre ausging, iſt der weſentliche Inhalt des chriſtlichen Bewußtſeyns ſelbſt, die Einheit Gottes und des Menſchen. Die Heiden und Juden unterſcheiden ſich dadurch von den Chriſten, daß ſie eine menſchliche Geburt und ein menſchliches Leiden der Gottheit für ſchlechthin unmöglich halten. Iſt nun aber dieſes Gottmenſchliche, die durch die Menſchwerdung Gottes begründete Einheit Gottes und des Menſchen, das Unterſcheidende, Subſtanzielle des chriſtlichen Glaubens, ſo muß dieſe Einheit auch als eine wahre und wirkliche gedacht werden, und es können daher alle diejenigen, welche ſich unter dem Gottmenſchen Chriſtus nur einen göttlichen Menſchen vorſtellen, nur als Häretiker angeſehen werden, welche eben jenen heidniſchen und jüdiſchen Irrthum unter dem

---

der Morelliſchen, Paris 1638., noch nicht findet, ſondern erſt von Zacagni aus den Schäzen der Bibliothek des Vatikan in den Collectanea monum. veterum eccles. graec. ac lat. T. I. Romae 1698. S. 123. f. herausgegeben wurde, wiederabgedruckt iſt ſie in Gallandii Bibl. PP. T. VI. S. 517.). Die von Gregor von Nyſſa widerlegte Schrift des Apollinaris, aus welcher Gregor ſehr ſchäzbare Excerpte mit den eigenen Worten des Apollinaris gibt, hatte den Titel: Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου, Gr. v. Nyſſa a. a. O. S. 126. Im Eingang dieſer Schrift ſprach ſich Apollinaris über das Verhältniß des Glaubens und Wiſſens ſo aus: Nur der fromme Glaube ſey für etwas Gutes zu halten, auch die Eva habe ja ihr ungeprüfter Glaube nichts genüzt, ſo müſſe nun auch der Glaube der Chriſten ein geprüfter ſeyn, damit man nicht unbewußt in die Meinungen der Heiden und Juden gerathe. Der fromme Glaube war ihm auch der geprüfte, weil das Streben, den Glauben zu prüfen oder mit dem Wiſſen auszugleichen, nur dahin führen kann, dem Intereſſe des chriſtlichen Bewußtſeyns dadurch zu entſprechen, daß der eigenthümliche Inhalt des Chriſtenthums auf ſeinen beſtimmten adäquaten Ausdruck gebracht wird.

Scheine des wahren Glaubens in die christliche Kirche einführen [2]). Als eine Häreſe dieſer Art betrachtete Apollinaris die gewöhnliche Vorſtellung von der Perſon Chriſti, daß ſich ein vollkommener, ein aus den drei Beſtandtheilen Geiſt, Seele und Leib beſtehender Menſch mit der Gottheit verbunden habe [3]). Es ſchien ihm nichts klarer, als daß das Eine mit dem Andern nicht wahrhaft Eins werden könne, ein vollkommener Gott und ein vollkommener Menſch. Zu ei-

---

2) Bei Gregor von Nyſſa a. a. O. c. 4. S. 130. ſagt Apollinaris: παρὰ τοῖς ἀπίστοις καὶ ταῖς αἱρέσεσιν προτεθρύλληται τὸ μὴ δυνατὸν εἶναι θεὸν ἄνθρωπον γενέσθαι, καὶ πάθεσιν ὁμιλῆσαι, ὃ καὶ παρὰ ταῖς αἱρέσεσιν ἐπὶ σχήματι πίστεως εἰσάγεται, ἄνθρωπον ἔνθεον διὰ τὴν ἐκ γυναικὸς γέννησιν καὶ διὰ τὰ πάθη λεγόμενον τὸν Χριστόν.

3) Es war alſo, da Apollinaris dieß als die gewöhnliche Vorſtellung vorausſezt, ſchon gewöhnlich geworden, Chriſtus auch eine menſchliche Seele zuzuſchreiben. Wie dieß geſchah, da doch Athanaſius in ſeinen Hauptſchriften gegen die Arianer noch von keiner Seele Chriſti ſpricht, läßt ſich nicht näher verfolgen. Wahrſcheinlich wirkte die Unbeſtimmtheit des Begriffs der σάρξ von ſelbſt dazu mit. In der unter den Schriften des Athanaſius befindlichen, aber wohl nicht von Athanaſius herrührenden Schrift: De incarnatione Dei Verbi et contra Arianos (Bened. Ausg. T. I. S. 871.), wird das Menſchliche in Chriſtus auch noch durch σάρξ und σῶμα bezeichnet, Chriſtus aber doch zugleich ein vollkommener Menſch genannt (c. 8.: ὁ λόγος καὶ υἱὸς τῷ πατρὸς ἑνωθεὶς σαρκὶ γέγονε σάρξ, ἄνθρωπος τέλειος), in der Stelle Marc. 10, 18. ſollte Chriſtus ἀνθρωπίνως λέγειν c. 7., und in Beziehung auf die Stellen Matth. 26, 39. 41. Marc. 14, 38. werden Chriſtus θελήματα δύο zugeſchrieben, τὸ μὲν ἀνθρώπινον, ὅπερ ἐστὶ τῆς σαρκὸς, τὸ δὲ θεῖκὸν, ὅπερ θεῦ. Τὸ γὰρ ἀνθρώπινον διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς παραιτεῖται τὸ πάθος, τὸ δὲ θεῖκὸν αὐτῷ πρόθυμον. Bei Athanaſius ſelbſt aber kann, wie gezeigt worden iſt, die σάρξ noch nicht in dieſem Sinne genommen werden.

nem vollkommenen Menſchen gehört, wie Apollinaris ausführlich zu beweiſen ſuchte, neben dem Fleiſch oder dem Leib und der Seele auch der Geiſt [4]). Das Eigenthümliche des Geiſtes aber iſt, daß er ſich ſelbſt bewegt und ſelbſt beſtimmt. Wenn daher, argumentirte Apollinaris, mit Gott, der an ſich Geiſt iſt, in Chriſtus auch ein menſchlicher Geiſt iſt, ſo kann in ihm das Werk der Fleiſchwerdung nicht vollzogen werden [5]). Der menſchliche Geiſt bleibt neben dem göttlichen in ſeinem freien Fürſichſeyn, und es ſind daher zwei Perſonen: ein vollkommener Gott mit einem vollkommenen Menſchen verbunden ſind zwei, nicht Einer [6]). Dieß iſt die

4) Von dieſer Vorausſezung ging Apollinaris bei ſeiner Chriſtologie aus. Um den Menſchen in der ganzen Vollkommenheit ſeiner Natur aufzufaſſen, machte er das, was den Menſchen zu einem für ſich beſtehenden Weſen macht, das Vermögen der Selbſtbeſtimmung, der Freiheit, den νοῦς, das Princip, durch welches der Menſch Geiſt iſt, zu einem eigenen Princip. Dieſe τριμερὴς τῶν ἀνθρώπων τομὴ ſuchte er beſonders auch durch Stellen der Schrift zu begründen. Vgl. Gregor a. a. O. c. 7. f. Ueber ihren platoniſchen Urſprung und ihre Wichtigkeit für Apollinaris bemerkt Nemeſius De natura hominis c. 1.: Τινὲς μὲν, ὧν ἐστι καὶ Πλωτῖνος, ἄλλην εἶναι τὴν ψυχὴν, καὶ ἄλλον τὸν νῆν δογματίσαντες, ἐκ τριῶν τὸν ἄνθρωπον συνεζάναι βέλονται, σώματος καὶ ψυχῆς, καὶ νῆ, οἷς ἠκολούθησε καὶ Ἀπολινάριος, ὁ τῆς Λαοδικείας γενόμενος ἐπίσκοπος· τῆτον γὰρ παξάμενος τὸν θεμέλιον τῆς ἰδίας δόξης καὶ τὰ λοιπὰ προσῳκοδόμησε κατὰ τὸ οἰκεῖον δόγμα.

5) Εἰ μετὰ θεῆ, ſagt Apollinaris bei Greg. a. a. O. c. 38. S. 220., νῆ ὄντος, καὶ ἀνθρώπινος ἦν ἐν Χριζῷ νῆς, ἐκ ἄρα ἐπιτελεῖτο ἐν αὐτῷ τὸ τῆς σαρκώσεως ἔργον· εἰ δὲ μὴ ἐπιτελεῖται τὸ τῆς σαρκώσεως ἔργον ἐν τῷ αὐτοκινήτῳ καὶ μὴ ἀναγκάζῳ νοῖ u. ſ. w. Warum es im νῆς nicht vollzogen werden kann, iſt, daß der νῆς ſich ſelbſt bewegt, und keinem Zwang unterworfen ſeyn kann.

6) Καὶ τί τέτων σαφέζερον, ſind die eigenen Worte des Apollinaris bei Greg. a. a. O. c. 22. S. 173., εἰς τὸ μὴ ἕτερον μεθ' ἑτέρε

gewöhnliche Lehre, aber ebendeswegen steht nach der Ansicht des Apollinaris der Glaube der Christen noch auf der Stufe des unglaubigen Heidenthums und Judenthums [7]). Die unglaubigen Christen, wie Apollinaris die Gegner seiner Lehre nannte, glauben nicht an einen geborenen und gekreuzigten Gott, denn ihr gekreuzigter Christus hatte nichts Göttliches in seiner eigenen Natur, sofern der menschliche Geist (wenn er frei für sich bestehen sollte, und wenn man nicht annehmen will, was sich nicht denken läßt, daß Gott als Schöpfer sein eigenes Werk zerstört habe) den göttlichen Geist nur äusserlich sich gegenüber stellen konnte. Es ist daher nur ein äusserliches Verhältniß zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in Christus, in Folge dessen das Höchste, was von Christus gesagt werden kann, nur dieß ist, daß er ein göttlicher Mensch war [8]). Gott ist nicht wahrhaft Mensch ge-

---

εἶναι, θεὸν τέλειον μετὰ τελείου ἀνθρώπου. C. 39. S. 223.: Καὶ γὰρ εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν. Vgl. c. 50. S. 259.: εἰ ἐκ δύο τελείων, ὅτε ἐν ᾧ θεός ἐστιν, ἐν τούτῳ ἄνθρωπός ἐστιν, ὅτε ἐν ᾧ ἄνθρωπος, ἐν τούτῳ θεός. Ἀλλ' ἡμᾶς, sagt daher Gregor c. 35. S. 209. von Apollinaris, φησὶ, δύο πρόσωπα λέγειν, τὸν θεὸν καὶ τὸν παρὰ τῆ θεῆ προσληφθέντα ἄνθρωπον.

7) Gregor a. a. O. c. 24. S. 179.: Πολλαῖς καθ' ἡμας λοιδορίαις χρησάμενος, καὶ Ἰουδαίοις καὶ Ἕλλησι τὸ καθ' ἡμᾶς παρισώσας u. s. w. C. 25. S. 183.: Ἕλληνες γὰρ, φησὶ, καὶ Ἰουδαῖοι προφανῶς ἀπιστοῦσι, μὴ καταδεχόμενοι θεὸν ἀκοῦσαι τὸν ἐκ γυναικὸς τεχθέντα. C. 26. S. 185.: οἱ δὲ ἐν σχήματι πίστεως ἄπιστοι τῷ ἐκ γυναικὸς τεχθέντι θεῷ καὶ σταυρωθέντι πρὸς Ἰουδαίων ὁμοίως ἐκείνοις ἐπαισχύνονται· διὸ καὶ αὐτὸς ἐπαισχυνθήσεται αὐτούς. — Ἐδέξαντο ἄν, sagte er c. 25. S. 184., um den Unterschied seiner Lehre von dem Glauben der gewöhnlichen Christen sowohl, als vom Heidenthum und Judenthum, zu bezeichnen, Ἕλληνες καὶ Ἰουδαῖοι, εἴπερ ἄνθρωπον ἔνθεον εἶναι τὸν τεχθέντα ἐλέγομεν, ὥσπερ Ἕλλαν.

8) Man vgl. die schon angeführten Stellen, in welchen er Chri-

worden, ſondern es iſt in Chriſtus nur eine den Geiſt des Menſchen erleuchtende Weisheit, wie ſie auch in allen andern Menſchen ſeyn kann, und man kann nicht ſagen, daß die Gegenwart Chriſti in der Menſchheit die Menſchwerdung

---

ſtus im Sinne der gewöhnlichen Anſichten der Chriſten nur einen ἄνθρωπος ἔνθεος nennt, einen göttlichen, göttlich begeiſterten Menſchen, in welchem das Göttliche nur als Accidens war, nicht aber wahrhaft und ſubſtanziell. Ἀλλά φησι, ſagt Gregor c. 27. S. 188. von Apollinaris, λέγων ἡμῖν, ὅτι ὁ σαμοσατεὺς οὐδὲν εἶχε θεῖον ἐν τῇ ἑαυτῇ φύσει. Deswegen konnte er auch zwiſchen der gewöhnlichen Lehre der Chriſten und der Lehre eines Paulus von Samoſata und Photinus keinen weſentlichen Unterſchied finden. Τὸ ἄνθρωπον ἔνθεον, ſagt er bei Gregor c. 6. S. 135., τὸν Χριστὸν ὀνομάζειν, ἐναντίον εἶναι ταῖς ἀποστολικαῖς διδασκαλίαις, ἀλλότριον δὲ τῶν συνόδων, Παύλου δὲ καὶ Φωτεινοῦ καὶ Μαρκέλλου τῆς τοιαύτης διαφορᾶς κατάρξαι. Neander II. S. 915. ſieht hierin nur eine Conſequenzmacherei und merkwürdig falſche Auffaſſung der Lehre des Marcellus. Wie unrichtig Neander ſelbſt auch die Lehre des Apollinaris aufgefaßt hat, wird ſich aus der folgenden Entwicklung ergeben. Es kommt auf daſſelbe hinaus, wenn Apollinaris die gewöhnliche Lehre beſchuldigte, ſie mache aus Chriſtus einen ἀνθρωπόθεος. Εἰ δὲ ἡμεῖς, ſagte er nach Gregor a. a. O. c. 49. S. 257., ἐκ τριῶν, αὐτὸς δὲ ἐκ τεσσάρων, οὐκ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἀνθρωπόθεος. Wie man, ſagt Gregor von ἱππέλαφοι, τραγέλαφοι und ähnlichen Phantaſie-Compoſitionen rede, οὕτως καὶ ὁ νέος μυθοποιὸς κατὰ τὰς διδασκάλους αὐτῆς τῆς ποιήσεως κατεχλευάζει τὸ θεῖον μυστήριον. Die Haupteinwendung iſt immer, nach der gewöhnlichen Vorſtellung ſtehe das Menſchliche zum Göttlichen in einem blos äuſſerlichen Verhältniß, was er auch ſo ausdrückte, Chriſtus ſey als Menſch ein bloßes Behältniß Gottes, ein das Göttliche nur äuſſerlich in ſich aufnehmendes, nicht aber innerlich mit ihm Eins werdendes Gefäß: Εἰ ἐκ πάντων τῶν ἴσων ἡμῖν ἐστι τοῖς χοϊκοῖς ὁ ἐπουράνιος ἄνθρωπος (ὥστε καὶ τὸ πνεῦμα ἴσον ἔχειν τοῖς χοϊκοῖς) οὐκ ἐπουράνιος, ἀλλ' ἐπουρανίου θεοῦ δοχεῖον a. a. O. c. 48. S. 255.

Gottes selbst sey, sondern sie ist nur die Geburt eines Menschen, nicht Gott, nur ein Mensch ist zu uns gekommen [9]). Da ein vollkommener Gott und ein vollkommener Mensch nie zur wahren Einheit des Wesens zusammengehen können, und die Zweiheit immer bleibt, so erhält man zwei Söhne Gottes, einen, der es von Natur ist, und einen Adoptivsohn [10]), und wenn schon dieses äusserliche Verhältniß des Menschen zu Gott, in welchem der Mensch Gott in sich aufnimmt, zum wahren Gott gemacht haben soll, so gibt es viele Götter, weil Viele Gott auf diese äusserliche Weise in sich aufnehmen [11]). Alles dieß schien dem Apollinaris nur die consequente Folgerung aus der gewöhnlichen Lehre von der Person Christi zu seyn, deren Aeusserlichkeit er auch schon daraus erkennen zu müssen glaubte, daß sie die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen nur als eine erst zeitlich entstandene betrachtete. Wenn man seine Lehre nicht annehme, sagte Apollinaris, könne man von Christus weder sagen, daß er schon vor seiner irdischen Geburt und vor jeder Creatur gewesen sey, noch auch, daß er mit Gott ein zur Einheit des Lebens zusammengewachsenes Wesen sey [12]). Nur daß der

9) Gregor c. 36. S. 215.: σοφία ἂν εἴη φωτίζουσα νῦν ἀνθρώπους· αὕτη δὲ καὶ ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις (πᾶσι δηλαδὴ δεχομένοις τὴν χάριν S. 216.), εἰ δὲ ταῦτα, οὐκ ἦν ἐπιδημία θεοῦ ἡ Χριστοῦ παρουσία, ἀλλ' ἄνθρωπου γέννησις.

10) Greg. a. a. O. c. 42. S. 232.: δύο ἂν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θετός. Vgl. Athanasius contra Apollin. I, 21.: συκοφαντοῦντες λέγειν, ἡμᾶς δύο λέγειν υἱούς.

11) Gr. c. 43. S. 237.: Εἰ ὁ θεὸν δεξάμενος, θεός ἐστιν ἀληθινός, πολλοὶ ἂν εἶεν θεοί, ἐπειδὴ πολλοὶ δέχονται τὸν θεόν. Solche θεοὶ wären πάντες οἱ νοερῶς ὁμοιούμενοι Χριστῷ, καὶ μὴ σαρκικῶς ἀνομοιούμενοι, wie Apollinaris bei Greg. c. 42. S. 232. sich ausdrückt.

12) Φησὶ γὰρ ἡμᾶς, sagt Gregor a. a. O. c. 28. S. 191., εἰ μὴ ἐκεῖνο λέγομεν, μήτε προϋπάρχειν τῆς ἐν τῇ σαρκὶ γεννήσεως, μήτε πρὸ

Logos Gott ſey, könne nach der gewöhnlichen Lehre der Chriſten geſagt werden, nicht aber, daß Chriſtus von Anfang an ſey [13]).

Hiemit ſind wir auf den Punct geſtellt, von welchem aus wir die Lehre des Apollinaris nach dem innern Zuſammenhang ihrer Momente ſich entwickeln ſehen. Ihre Hauptidee iſt der Begriff einer durchaus immanenten Einheit Gottes und des Menſchen, einer ſolchen, welche eine blos äuſſerliche, erſt in der Zeit erfolgende, Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen ausſchließt, und ihre Wahrheit nur darin hat, daß Gott und Menſch an ſich, ihrem innern Weſen nach, Eins ſind. Dies ſezt auf der einen Seite voraus, daß Chriſtus, wie er ſeinem Begriff nach ſowohl Gott als Menſch iſt, auch ſchon vor ſeiner menſchlichen Geburt nicht blos Gott, ſondern auch Menſch iſt, und auf der andern, daß alles, was in ſeiner menſchlichen Erſcheinung nur ſeiner menſchlichen Seite oder Natur anzugehören ſcheint, eine weſentliche Beſtimmung Gottes ſelbſt iſt. Soll die Einheit Gottes und des Menſchen eine an ſich ſeyende, innerlich unzertrennliche ſeyn, ſo muß der Menſch ebenſo in das Weſen Gottes ſelbſt hinaufgerückt werden, wie es dagegen für Gott nothwendig iſt, in das Weſen der menſchlichen Natur ſo einzugehen, daß er ſelbſt wahrer und wirklicher Menſch iſt. Beides gehört gleich weſentlich zum eigenthümlichen Inhalt der Lehre des Apollinaris.

Was das Erſte betrifft, ſo mußte es die Einheit, von welcher Apollinaris ausgeht, von ſelbſt mit ſich bringen, daß die Menſchwerdung Chriſti in Folge ſeiner menſchlichen Geburt

---

πάντων εἶναι λέγειν, μήτε σύμφυλον εἶναι θεῷ. Daß er mit dem σύμφυλος nicht den Begriff der Homouſie ausdrücken wollte, wird ſich aus dem Folgenden ergeben.

13) Greg. c. 52. S. 264.: λέγει γὰρ μὴ ἐξ ἀρχῆς εἶναι τὸν Χριστὸν παρ' ἡμῶν λεγόμενον, ὅτι τὸν λόγον εἶναι θεόν.

gegen die an sich seyende Einheit Gottes und des Menschen mehr oder minder zurücktrat. Sind Gott und Mensch an sich Eins, so ist Christus nur insofern Mensch geworden, sofern er an sich schon sowohl Gott als Mensch ist. Gregorius von Nyssa schreibt dem Apollinaris geradezu die Behauptung zu, die Geburt Christi sey nur scheinbar gewesen, der Sohn sey als der fleischgewordene Geist von einem Weibe geboren worden, nicht so, daß er in der Jungfrau Fleisch wurde, sondern sofern er durch sie wie durch einen Canal hindurchging, was er von Ewigkeit war, sey damals nur zu seiner Erscheinung gekommen, daß Gott eine fleischliche Natur habe, oder, wie Apollinaris selbst sich ausdrücke, der fleischgewordene Geist sey [14]). Wenn die Fleischwerdung Gottes, wie Apollinaris sage, ihren Anfang nicht erst aus der Jungfrau genommen, sondern schon vor Abraham und vor der ganzen Schöpfung gewesen sey, so sey Christus nicht in die Niedrigkeit herabgekommen, sondern es sey zur Zeit seiner Menschwerdung nur offenbar geworden, was das Göttliche in Verborgenen seiner Natur nach war [15]). Man sehe hierin keineswegs nur eine Entstellung der wahren Lehre des Apollinaris. Wie er auch die Geburt Christi selbst erklärt haben mag (hierüber findet sich nichts näheres), gewiß ist doch, daß er über die erst in einem bestimmten Zeitpunct erfolgte Geburt Gottes in der Menschheit eine ewige Fleischwerdung Gottes stellte [16]), und sein ganzes Bestreben dahin ging, Christus, sofern er Mensch ist, nicht als einen erst auf der Erde menschgewordenen, sondern in der Natur des Fleisches schon vom Himmel gekommenen Menschen aufzufassen. Wie

14) A. a. O. c. 24. S. 180.

15) A. a. O. c. 15. S. 153. f.

16) In diesem Sinne spricht Gregorius a. a. O. c. 15. S. 153. von einem δογματίζειν θείαν σάρκωσιν προαιώνιον.

kann man, ſagt Apollinaris [17]), einen irdiſchen Menſchen den nennen, von welchem die Schrift bezeugt, daß er als Menſch vom Himmel herabgekommen ſey, und der als Menſchenſohn Gott und Gottesſohn genannt wird [18]). Kein irdiſcher Menſch iſt der vom Himmel herabgekommene Menſch, Menſch aber iſt er gleichwohl, wenn er auch vom Himmel herabkam, wie ſich ja auch der Herr in den Evangelien gegen dieſe Benennung nicht erklärt. Für dieſen, vom Himmel herabgekommenen Menſchenſohn berief er ſich, wie Gregorius ausdrücklich bemerkt, hauptſächlich auf die Stelle Joh. 3, 13., und es ſchien ihm ſo aus den beiden Sätzen, daß des Menſchenſohn vom Himmel iſt und der Sohn Gottes vom Weibe, mit nothwendiger Conſequenz der Hauptſatz ſeiner Theorie hervorzugehen, daß derſelbe Gott und Menſch iſt [19]). Auch in der Stelle Hebr. 1, 1., deren er ſich gleichfalls beſonders bediente, ſchien ihm klar zu liegen, daß eben jener Menſch, welcher, was vom Vater iſt, zu uns geredet hat, Gott iſt, der Schöpfer der Aeonen, der Abglanz ſeiner Herrlichkeit, der Character ſeiner Hypoſtaſe, ſofern er durch ſeinen eigenen Geiſt Gott iſt, und keinen andern von ſich verſchiedenen Gott in ſich hat, und ſelbſt durch ſich ſelbſt, d. h. durch ſein Fleiſch, die Welt von Sünden gereinigt hat [20]). An ſich iſt

---

17) Greg. a. a. O. c. 6. S. 135.

18) Im Texte ſelbſt heißt es blos: πῶς ἐρεῖς – τὸν – μαρτυρούμενον ἄνθρωπον, καὶ υἱὸν ἀνθρώπου ἀναγορευόμενον, es muß hier aber wohl der andern, von Zacagni bemerkten, Lesart: υἱὸν ἀνθρώπου τὸν θεὸν καὶ θεοῦ υἱὸν ἀναγορευόμενον, der Vorzug gegeben werden.

19) Greg. a. a. O. c. 6. S. 137.: Εἰ δὲ καὶ ἐξ ἀρετῆς υἱὸς ἀνθρώπου καὶ ἐκ γυναικὸς υἱὸς θεοῦ, πῶς οὐχ ὁ αὐτὸς θεὸς καὶ ἄνθρωπος;

20) Greg. a. a. O. c. 18. S. 161. — ἅτε δὲ τῷ ἰδίῳ πνεύματι θεὸς ὤν, καὶ ὁ θεὸς ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἕτερον παρ' αὐτὸν, αὐτὸς ὁ δι' ἑαυτοῦ, τουτέστι διὰ τῆς σαρκὸς, καθαίρας κόσμον ἁμαρτιῶν.

also Christus Fleisch oder Mensch, er hat seine Menschheit schon vom Himmel mitgebracht, nicht blos aus der Maria angenommen [21]). Dieß sezt nun freilich, wie Gregorius rich-

21) Auch schon dieser Theil der Lehre des Apollinaris ist in den gewöhnlichen Darstellungen derselben nicht in das rechte Licht gestellt, oder vielmehr ganz übersehen worden. So klar die obige Behauptung des Apollinaris in der Schrift Gregors von Nyssa ausgesprochen ist, und so wichtig die Stelle ist, die sie in der Lehre des Apollinaris einnimmt, so ist doch bei Neander a. a. O. mit keinem Worte davon die Rede. Eine Stelle aus Gregor von Nazianz, die dasselbe ausdrücklich als Lehre des Apollinaris angibt, erklärt Cölln (Münscher's Lehrb. der Dogmengesch. 3. Aufl. I. S. 272.) für ein Mißverständniß der Aeußerungen des Apollinaris, und Ullmann (Greg. von Naz. S. 403.) trägt kein Bedenken, deßhalb auf Gregor von Nazianz den Vorwurf der Verkezerung seines Gegners zu laden. Es sey nur allzu augenscheinlich, daß er sich in seinem polemischen Eifer für Orthodoxie Folgerungen erlaubt habe, welche Apollinaris nie zugegeben haben würde, welchen auch andere Stellen aus apollinaristischen Schriften klar genug widersprechen. Was hier klar vor Augen liegt, ist vielmehr, daß jenes πυκτίον des Apollinaris, das Gregor von Nazianz, wie er sagt, selbst in Händen hatte, als er jene Stelle schrieb, keine andere als eben die von Gregor von Nyssa widerlegte Schrift des Apollinaris ist, so daß demnach auch in dieser Hinsicht an keine Verschiedenheit der Zeugnisse zu denken ist. Die Stelle bei Gregor von Nazianz (Epist. ad Nectarium, sive Orat. XLVI. S. 721.) ist folgende: Ich habe eine Schrift des Apollinaris in Händen, deren Behauptungen alle lezterische Verworfenheit übertreffen. Er versichert darin nämlich, das Fleisch sey von dem eingeborenen Sohne nicht nach göttlicher Oekonomie zur Umwandlung unserer Natur aus freier Absicht angenommen worden, sondern jene fleischliche Natur sey von Anbeginn in dem Sohne. Als Zeugniß für diese Ungereimtheit schüzt er eine mißverstandene Stelle des Evangeliums vor, Joh. 3, 13., als ob er, auch ehe er auf die Erde gekom-

tig bemerkt, voraus, daß Gott ſelbſt Fleiſch iſt, daß es zu ſeinem an ſich ſeyenden Weſen gehört, die Natur des Flei-

---

men, des Menſchen Sohn geweſen wäre, und als ob er bei dieſem Herabkommen ein eigenes Fleiſch mitgebracht hätte, jenes nämlich, welches er auch im Himmel ſchon hatte, welches ewig und mit ſeinem Weſen nothwendig verbunden war (προαιώνιόν τινα καὶ συνπαρομένην, auch dieſer Ausdruck findet ſich bei Gregor von Nyſſa a. a. O. c. 17. S. 250.). Er führt auch dafür wieder einen apoſtoliſchen Ausſpruch, den er aber ganz aus dem Zuſammenhang reißt, an, 1. Cor. 15, 47., daß der δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. Dieſe von Anfang an ſeyende urſprüngliche gottmenſchliche Einheit bezeichnete er auch durch den eigenen Ausdruck ἄνθρωπος κυριακός, welchen er nach Gregor von Naz., Epist. ad Cledon. oder Orat. LI. S. 738., gebraucht. Alles dieß ſtimmt ganz mit den Excerpten zuſammen, welche Gregor von Nyſſa aus der Schrift des Apollinaris gibt, und es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß dieß wirklich ſeine Lehre war. Was ſich dagegen anführen läßt, iſt nur dieß, daß Apollinaris in einem Briefe bei Leontius von Byzanz in der Schrift: In eos, qui proferunt nobis quaedam Apollinarii, falso inscripta nomine sanctorum patrum (in den Thes. Monum. eccl. herausg. von Jac. Basnage. Vol. I. S. 601.) ſelbſt von ſich ſagt: *Quod autem nemo nobis haec objicere potest, quae contra quosdam dicta sunt, manifestum est ex iis, quae semper scripsimus, neque carnem Salvatoris e coelo esse, neque carnem ejusdem substantiae esse cum Deo, quatenus est caro et non Deus, Deus autem, quatenus unita est divinitati in unam personam.* Dieſe Stelle kann jedoch gegen jene klar vor uns liegenden Zeugniſſe nichts beweiſen. Entweder hat Apollinaris, ungeachtet er Chriſtus ſchon als Menſchen vom Himmel kommen ließ, doch zugleich behauptet, das Fleiſch, das Jeſus als Menſch auf Erden hatte, habe er erſt aus der Maria angenommen (wie er die Geburt aus der Maria erklärt, wiſſen wir ja überhaupt nicht näher), oder er hat ſpäter für gut gefunden, ſeine frühern Behauptungen zu modi-

sches in sich zu haben, allein dieser Gedanke hatte für Apollinaris keineswegs das Zurückstossende und Unerträgliche, das Gregorius in ihm finden zu müssen glaubte. Es ist die höchste Spize der Speculation, zu welcher sich die Theorie des

---

ficiren, und ihnen einen andern Sinn unterzulegen. Vielleicht löst sich aber der Widerspruch schon dadurch, daß in der Stelle bei Leontius der Saz: *neque carnem Salvatoris e coelo esse*, verbunden ist mit dem folgenden: *neque carnem ejusdem substantiae esse cum Deo*, so daß Apollinaris, zumal wenn wir annehmen, daß die Verbindung jener beiden Säze im ursprünglichen griechischen Text noch enger und unmittelbarer gemacht war, eigentlich nur dieß sagen wollte, das Fleisch des Erlösers sey nicht in dem Sinne himmlisch, daß es als solches auch consubstanziell mit Gott sey, was Apollinaris allerdings nicht behauptete. Bemerkenswerth ist noch, daß sich Apollinaris für den obigen Lehrsaz auch auf Synodaldogmen berief. Die gegen Paulus von Samosata versammelten Väter haben gesagt: ἐξ οὐρανῦ ἀποτεθεῶσθαι τὸν κύριον, und selbst das nicänische Dogma lehre einen ἐξ οὐρανῦ καταβάντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα. Daran genau sich anschließend, wie wenn er damit nur den wahren Sinn dieser Worte ausdrücke, fahre er, sagt Gregor von Nyssa, in seiner Schrift wörtlich so fort: τὸ δὴ πνεῦμα, τετέχει τὸν υἱὸν, θεὸν ἔχων ὁ Χριστὸς μετὰ ψυχῆς καὶ πνεύματος, εἰκότως ἄνθρωπος ἐξ οὐρανῦ λέγεται. Gregor wundert sich sehr, wie Apollinaris dieß im nicänischen Symbol finden könne. Τί; τοιοῦτον ἐν τοῖς κατὰ Νίκαιαν δόγμασιν ἔδειξε τὸν καταβάντα ἐκ τῶν οὐρανῶν ἡ πίστις λέγειν καὶ σαρκωθέντα, ὡς μὴ πρὸ τῆς καθόδου νοεῖσθαι τὴν σάρκα, ἀλλὰ δευτερεύειν μετὰ τὴν κάθοδον, τοῦτο παρὰ πάντων ἐν ἐκκλησίαις τὸν σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, καὶ ὅτος ἡμέτερος, μᾶλλον δὲ τῆς ἐκκλησίας ὁ λόγος. Dieß sey doch etwas ganz anderes, als Apollinaris darin finden wolle (a. a. O. c. 9. S. 141.). Apollinaris hält sich dabei an die Ausdrücke κύριος und Χριστὸς, die ihm nicht, wie die Kirchenlehrer sie zu nehmen pflegten, mit λόγος und υἱὸς gleichbedeutend waren, sondern Christus war ihm seinem eigentlichen Begriff nach unmittelbar der Gottmensch.

Apollinaris erhebt, wenn ſie ohne Bedenken den Saz aufſtellt und ausſpricht, ſo gewiß Gott und Menſch weſentlich Eins ſind, ſo gewiß iſt Gott Fleiſch, nicht blos äuſſerlich und zeitlich Fleiſch geworden, ſondern ſeinem ewigen Weſen nach Fleiſch. Gott iſt ſeinem Weſen nach der Fleiſchgewordene oder eingefleiſchte Geiſt [22]), an ſich zwar Geiſt, weil der Geiſt das Höchſte, das an ſich Seyende iſt, aber zum Weſen des Geiſtes gehört es, Fleiſch zu werden, mit dem Fleiſch zur Einheit des Weſens ſich zu verbinden. Daher iſt nichts mit Gott ſo eng verbunden, als das Fleiſch, es ſteht nicht blos in einem äuſſern, zufälligen, ſondern ſubſtanziellen innern organiſchen Verhältniß zur Gottheit [23]). Gott iſt an ſich Gottmenſch und die Homouſie des Sohns mit dem Vater bezieht ſich zwar keineswegs auf das Fleiſch, aber ebenſo wenig auf den Geiſt für ſich, ſondern die Ein-

---

22) Gott iſt, wie Apollinaris ſagt a. a. O. c. 7. S. 137., πνεῦμα σαρκωθὲν, oder ἐνσαρκος θεὸς πρὸ αἰώνων c. 25. S. 183., ἐνσαρκος νῆς c. 36. S. 215. 217., wofür Gregor ſich auch den Ausdruck σάρκινος θεὸς erlaubt c. 19. S. 164.

23) Οὐδὲν, ſagt Apollinaris a. a. O. c. 43. S. 239., ὅτως ἔχωται πρὸς θεὸν, ὡς ἡ σὰρξ ἡ προσληφθεῖσα (was Gregor für einen Widerſpruch erklärt: ὁ γὰρ προσειλῆφθαι αὐτὴν εἰπὼν, τὸ ἐπιγενηματικὸν αὐτῆς ἐνεδείξατο. die σάρξ könne daher nicht ſo weſentlich zur Gottheit gehören, wie die ἀγαθότης, ἀϊδιότης, ἀφθαρσία u. ſ. w.). Die Stelle Eph. 1, 7. gebrauchte Apollinaris: εἰς μαρτυρίαν τῆ ἀεὶ αὐτὸν ἐν σαρκί τε καὶ αἵματι εἶναι. Gregor ſchließt ſeine Widerlegung c. 17. S. 160. mit den Worten: es ſolle nun jeder Urtheilsfähige erwägen, εἴτε καθὼς ἡμεῖς φαμεν, ἡ δόξα οἰκονομικῶς κατασκηνοῖ ἐν τῇ γῇ ἡμῶν, εἴτε καθὼς ἐκεῖνός φησιν ἀχὶ ἐπίκτητος ἐπὶ τῇ εὐεργεσίᾳ (für den Zweck der Erlöſung) γίνεται ἡ σὰρξ τῇ θεότητι, ἀλλὰ συναπτομένη καὶ σύμφυτος. In demſelben Sinne fragt Athanaſius c. Apollin. I, 3. die Gegner, woher ſie das ἄκτιστον σῶμα λέγειν als Inhalt ihres neuen Evangeliums haben?

heit des Geistes mit dem Fleisch [24]). Ist Christus, wie Apollinaris sagt [25]), Gott in dem fleischgewordenen Geist, und

---

24) Ueber die Stelle Zachar. 13, 7., in welcher für Apollinaris der Ausdruck ἀνὴρ σύμφυλος besondere Bedeutung hatte, bemerkte er ὡς ἐκ προσώπου τῦ πατρὸς περὶ τῦ υἱῦ εἰρῆσθαι τὸ σύμφυλον, ὅπερ ἐστὶ συμφυῆ τε καὶ ὁμοούσιον. — Δηλοῖ διὰ τούτων ὁ προφητικὸς λόγος, ὅτι ὃ κατὰ τὴν σάρκα ὁμοούσιος τῷ θεῷ, ἀλλὰ κατὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἡνωμένον τῇ σαρκί. A. a. O. c. 19.

25) A. a. O. c. 7. S. 137.: Θεὸς μὲν τῷ πνεύματι τῷ σαρκωθέντι, ἄνθρωπος δὲ τῇ ὑπὸ τῦ θεῦ προσληφθείσῃ σαρκί. Obgleich die Schrift, sagt Gregor c. 12. S. 149., von einem πνεῦμα σαρκούμενον nichts wisse, behaupte Apollinaris, προϋπάρχει ὁ ἄνθρωπος Χριστός, οὐχ ὡς ἕτερόν ὄντος παρ' αὐτὸν τῦ πνεύματος, τετέχθαι τῦ θεῦ, ἀλλ' ὡς τῦ κυρίου ἐν τῇ τῦ θεῦ, ἀνθρώπου, φύσει θείου πνεύματος ὄντος. Als πνεῦμα ist also Gott seiner Natur nach zugleich ἄνθρωπος, und dieser θεὸς ἄνθρωπος ist das πνεῦμα σαρκωθέν. Damit behauptet er, wie Gregor richtig bemerkt, αὐτὴν τῦ υἱῦ τὴν θεότητα ἐξ ἀρχῆς ἄνθρωπον εἶναι. — Μίαν ἐποίησε τῦ θεῦ τε καὶ τῦ ἀνθρώπου τὴν φύσιν. Vgl. c. 19. S. 164.: Αὐτῆς ἅπτεται τῆς κατὰ τῦ πατρὸς βλασφημίας. Λέγει γὰρ τὸν ἄνθρωπον εἶναι τῆς τῦ θεῦ δόξης ἀπαύγασμα, καὶ ἐν τῷ σαρκίνῳ θεῷ, ὃν διὰ τὴς ματαιότητος τῶν λογισμῶν εἰδωλοποιήσας ἀνέπλασε, τὴν τῦ θεῦ ὑπόσασιν χαρακτηρίζεσθαι. Ὥσπερ τοίνυν συγγενῶς ἔχει πρὸς τὸν ἥλιον ἡ ἀκτὶς, καὶ πρὸς τὸν λύχνον τὸ ἐκ τῆς λαμπάδος ἀπαυγαζόμενον φῶς, καὶ ὁ τῦ ἀνθρώπου χαρακτὴρ ἀνθρωπίνην ὑπόσασιν δείκνυσιν, ἕως πάντως, εἴπερ τὸ ἡμῖν φανὲν παρὰ τῆς δόξης τῦ πατρὸς ἀπηυγάσθη, καὶ ὁ χαρακτὴρ αὐτῦ τῆς ὑποσάσεως σάρξ ἐστι, σαρκώδης ἐκ τῦ ἀκολάβου καὶ ἡ τῦ πατρὸς φύσις κατασκευάζεται. Οὐ γὰρ ἂν εἴποι χαρακτηρίζεσθαι μὲν σώματι τὸ ἀσώματον, ἐκ δὲ τῦ ἀοράτου τὸ ὁρατὸν ἀπαυγάζεσθαι, ἀλλ' ὅια ἡ δόξα, τοιοῦτον δηλονότι καὶ τὸ ἀπαύγασμα, καὶ οἷος ὁ χαρακτὴρ, τοιαύτη πάντως καὶ ἡ ὑπόσασις, ὥστε εἰ τοῦτο σῶμα, μηδὲ ἐκεῖνο πάντως ἀσώματον οἴεσθαι. Εἰ δὲ σάρκινος θεὸς ὁ υἱὸς, αὐτὸ ὅπερ ἐστὶ τῇ φύσει σάρξ, ὧν κατὰ τὸ προαιώνιον ὄνομα, ὁμοούσιος δὲ τῷ πατρὶ — ἆρα καὶ τὴν τῦ πατρὸς φύσιν ἀνθρωπίνην τινὰ καὶ σαρκικὴν ὁ Ἀπολινάριος ὑποτίθεται, ἵνα σώσῃ ἐπ'

Menſch in dem von Gott angenommenen Fleiſch, ſo iſt das Weſen Gottes ſelbſt dieſe gottmenſchliche Einheit des Geiſtes und Fleiſches. Ihrem lezten Grunde nach beruht dieſe Anſicht des Apollinaris auf dem Gedanken, daß wie das Leben überhaupt in der Einheit der Seele und des Leibes beſteht, auch das Leben Gottes keiu wahres und wirkliches ſeyn würde, wenn nicht auch in Gott ſelbſt Geiſt und Fleiſch zur organiſchen Einheit verbunden wären. Geiſt und Fleiſch verhalten ſich daher in Gott wie Idee und Wirklichkeit. An ſich, der abſtracten Idee nach, iſt Gott Geiſt, erſt in der concreten Realität des Fleiſches oder der menſchlichen Natur realiſirt ſich die Idee Gottes zum wahrhaft concreten Leben, und das Daſeyn Gottes kann daher nur als ein gottmenſchliches gedacht werden. Daß Apollinaris von dieſer Grundanſicht ausging, erhellt am deutlichſten daraus, daß er ſie ſchon durch den Titel ſeiner Schrift ausdrücken wollte. Eine ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου nannte er ſeine Schrift, um, wie der Menſch aus Seele und Leib beſteht und erſt durch die Verbindung dieſer beiden weſentlich verſchiedenen Elemente zu einem lebendigen perſönlichen Weſen wird, auch das Leben Gottes aus demſelben Geſichtspunct aufzufaſſen [26]). Gott und Menſch ſtehen

---

ἀμφοτέρων τῇ ὁμοιοπλίᾳ τὸ ὄνομα. Wie ſehr ihm dieſe Einheit Gottes und der Menſchen in der Anſchauung der Perſon Chriſti immer die Hauptidee war, ſpricht auch das von Eulogius bei Photius Bibl. Cod. 230. S. 230. ed. Bekk. aufbehaltene Wort des Apollinaris aus: ὦ καινῆ κτίσις καὶ μίξις θεοπρεπὴς! θεὸς καὶ σὰρξ μίαν ἀπετέλεσαν φύσιν.

26) Ἡ σὰρξ τῷ κυρίῳ, ſagt Apollinaris a. a. O. c. 44. S. 241., προσκυνεῖται, καθὸ ἓν ἐστι πρόσωπον καὶ ἓν ζῷον, μετ' αὐτῆς. Δύο μνημονεύσας πραγμάτων, bemerkt hiezu Gregor, κυρίῳ καὶ σαρκὸς κυρίῳ, ἓν ζῷον τὰ δύο ἐποίησε. Νῦν ἀποκαλύπτει σαφῶς τὸ ἐν τῇ ἐπιγραφῇ δηλούμενον, ἐν ᾗ διδάσκειν κατεπαγγέλλετο περὶ τῆς θείας σαρκώσεως, τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου· ἐπειδὴ

daher unter der höhern Idee des Lebens, und wie das Leben kein wahrhaft reelles und concretes ist, wenn es nicht in seiner Einheit zugleich auch einen Gegensaz der Principien in sich schließt, sich durch den Unterschied seiner Momente mit sich selbst vermittelt, so ist es auch für Gott seinem Begriff nach ebenso wesentlich, wie für den Menschen, nicht blos Geist, sondern auch Fleisch zu seyn, weil er ohne diesen Gegensaz der Principien, oder Unterschied der Momente in der Einheit seines Begriffs, nur eine abstracte, unterschiedslose, unlebendige Einheit seyn würde.

Es ist zu bedauern, daß wir wegen der Dürftigkeit der Quellen nicht genauer zu beurtheilen im Stande sind, wie weit Apollinaris der speculativen Bedeutung seines Standpuncts sich selbst bewußt geworden ist. Darum steht aber doch die von ihm zuerst ausgesprochene Idee der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihrer objectiven Bedeutung

---

γὰρ ψυχῆς σώματι συνδραμούσης, ἐκ τῆς τῶν ἑτερογενῶν τούτων μίξεώς τε καὶ κοινωνίας συνίσταται ἡ ἀνθρωπίνη ζωὴ, καὶ ἂν ἄν τις ἄλλο τι τὴν σύγκασιν ἡμῶν ὁρίσαιτο, πλὴν σώματος καὶ ψυχῆς κοινωνίας, τοῦτο αὐτὸ καὶ περὶ τὴν θείαν φύσιν φαντασθεὶς ὁ λογογράφος (so nennt Gregor in seiner ganzen Gegenschrift den **Apollinaris**, sey es, wie Zacagni S. 126. vermuthet, wegen der μακροὶ λόγοι, wegen welcher Gregor von Nazianz Orat. LI. fin. den Apollinaris tadelt, oder, um mit diesem nur auf das Aeussere, Formelle der schriftstellerischen Thätigkeit gehenden, Wort das Unkirchliche, Leere und Nichtige des Inhalts seiner Schriften zu bezeichnen) εὐθὺς ἔν τε τῇ ἐπιγραφῇ τῶν λόγων διδάσκειν κατεπαγγέλλεται, ὅτι καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου καὶ τὸ θεῖον ἐν σαρκὶ θεωρεῖται, καὶ νῦν ἐν τῷ μέρει τούτῳ τῶν λόγων σαφῶς κατασκευάζει, ὅτι ἕν ἐστι πρόσωπον καὶ ζῶον ἕν, ἥτε σάρξ, καὶ ὁ κύριος, ὡσανεὶ λέγοι, Παῦλον τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ κρυπτῷ τὸν φαινόμενον, διὰ τὴν τοῦ σώματος πρὸς τὴν ψυχὴν συμφυΐαν. **Die Einheit des durch den Gegensaz der Principien sich mit sich selbst vermittelnden Lebens war demnach seine Hauptidee.**

Logos Gott ſey, könne nach der gewöhnlichen Lehre der Chriſten geſagt werden, nicht aber, daß Chriſtus von Anfang an ſey [13]).

Hiemit ſind wir auf den Punct geſtellt, von welchem aus wir die Lehre des Apollinaris nach dem innern Zuſammenhang ihrer Momente ſich entwickeln ſehen. Ihre Hauptidee iſt der Begriff einer durchaus immanenten Einheit Gottes und des Menſchen, einer ſolchen, welche eine blos äuſſerliche, erſt in der Zeit erfolgende, Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen ausſchließt, und ihre Wahrheit nur darin hat, daß Gott und Menſch an ſich, ihrem innern Weſen nach, Eins ſind. Dies ſezt auf der einen Seite voraus, daß Chriſtus, wie er ſeinem Begriff nach ſowohl Gott als Menſch iſt, auch ſchon vor ſeiner menſchlichen Geburt nicht blos Gott, ſondern auch Menſch iſt, und auf der andern, daß alles, was in ſeiner menſchlichen Erſcheinung nur ſeiner menſchlichen Seite oder Natur anzugehören ſcheint, eine weſentliche Beſtimmung Gottes ſelbſt iſt. Soll die Einheit Gottes und des Menſchen eine an ſich ſeyende, innerlich unzertrennliche ſeyn, ſo muß der Menſch ebenſo in das Weſen Gottes ſelbſt hinaufgerückt werden, wie es dagegen für Gott nothwendig iſt, in das Weſen der menſchlichen Natur ſo einzugehen, daß er ſelbſt wahrer und wirklicher Menſch iſt. Beides gehört gleich weſentlich zum eigenthümlichen Inhalt der Lehre des Apollinaris.

Was das Erſte betrifft, ſo mußte es die Einheit, von welcher Apollinaris ausgeht, von ſelbſt mit ſich bringen, daß die Menſchwerdung Chriſti in Folge ſeiner menſchlichen Geburt

---

πάντων εἶναι λέγειν, μήτε σύμφυλιν εἶναι θεῷ. Daß er mit dem σύμφυλος nicht den Begriff der Homouſie ausdrücken wollte, wird ſich aus dem Folgenden ergeben.

13) Greg. c. 52. S. 264.: λέγει γὰρ μὴ ἐξ ἀρχῆς εἶναι τὸν Χριστὸν παρ' ἡμῶν λεγεσθαι, ὥστε τὸν λόγον εἶναι θεόν.

gegen die an sich seyende Einheit Gottes und des Menschen mehr oder minder zurücktrat. Sind Gott und Mensch an sich Eins, so ist Christus nur insofern Mensch geworden, sofern er an sich schon sowohl Gott als Mensch ist. Gregorius von Nyssa schreibt dem Apollinaris geradezu die Behauptung zu, die Geburt Christi sey nur scheinbar gewesen, der Sohn sey als der fleischgewordene Geist von einem Weibe geboren worden, nicht so, daß er in der Jungfrau Fleisch wurde, sondern sofern er durch sie wie durch einen Canal hindurchging; was er von Ewigkeit war, sey damals nur zu seiner Erscheinung gekommen, daß Gott eine fleischliche Natur habe, oder, wie Apollinaris selbst sich ausdrücke, der fleischgewordene Geist sey [14]). Wenn die Fleischwerdung Gottes, wie Apollinaris sage, ihren Anfang nicht erst aus der Jungfrau genommen, sondern schon vor Abraham und vor der ganzen Schöpfung gewesen sey, so sey Christus nicht in die Niedrigkeit herabgekommen, sondern es sey zur Zeit seiner Menschwerdung nur offenbar geworden, was das Göttliche im Verborgenen seiner Natur nach war [15]). Man sehe hierin keineswegs nur eine Entstellung der wahren Lehre des Apollinaris. Wie er auch die Geburt Christi selbst erklärt haben mag (hierüber findet sich nichts näheres), gewiß ist doch, daß er über die erst in einem bestimmten Zeitpunct erfolgte Geburt Gottes in der Menschheit eine ewige Fleischwerdung Gottes stellte [16]), und sein ganzes Bestreben dahin ging, Christus, sofern er Mensch ist, nicht als einen erst auf der Erde menschgewordenen, sondern in der Natur des Fleisches schon vom Himmel gekommenen Menschen aufzufassen. Wie

14) A. a. O. c. 24. S. 180.

15) A. a. O. c. 15. S. 153. f.

16) In diesem Sinne spricht Gregorius a. a. O. c. 15. S. 153. von einem δογματιζειν ειλαν σαρκωσιν προαιωνιον.

kann man, ſagt Apollinaris [17]), einen irdiſchen Menſchen den nennen, von welchem die Schrift bezeugt, daß er als Menſch vom Himmel herabgekommen ſey, und der als Menſchenſohn Gott und Gottesſohn genannt wird [18]). Kein irdiſcher Menſch iſt der vom Himmel herabgekommene Menſch, Menſch aber iſt er gleichwohl, wenn er auch vom Himmel herabkam, wie ſich ja auch der Herr in den Evangelien gegen dieſe Benennung nicht erklärt. Für dieſen, vom Himmel herabgekommenen Menſchenſohn berief er ſich, wie Gregorius ausdrücklich bemerkt, hauptſächlich auf die Stelle Joh. 3, 13., und es ſchien ihm ſo aus den beiden Säzen, daß des Menſchenſohn vom Himmel iſt und der Sohn Gottes vom Weibe, mit nothwendiger Conſequenz der Hauptſaz ſeiner Theorie hervorzugehen, daß derſelbe Gott und Menſch iſt [19]). Auch in der Stelle Hebr. 1, 1., deren er ſich gleichfalls beſonders bediente, ſchien ihm klar zu liegen, daß eben jener Menſch, welcher, was vom Vater iſt, zu uns geredet hat, Gott iſt, der Schöpfer der Aeonen, der Abglanz ſeiner Herrlichkeit, der Character ſeiner Hypoſtaſe, ſofern er durch ſeinen eigenen Geiſt Gott iſt, und keinen andern von ſich verſchiedenen Gott in ſich hat, und ſelbſt durch ſich ſelbſt, d. h. durch ſein Fleiſch, die Welt von Sünden gereinigt hat [20]). An ſich iſt

---

17) Greg. a. a. O. c. 6. S. 135.

18) Im Texte ſelbſt heißt es blos: πῶς λεγεῖς – τὸν – μαρτυρούμενον ἄνθρωπον, καὶ υἱὸν ἀνθρώπου ἀναγορευόμενον; es muß hier aber wohl der andern, von Zacagni bemerkten, Lesart: υἱὸν ἀνθρώπου τὸν θεὸν καὶ θεοῦ υἱὸν ἀναγορευόμενον, der Vorzug gegeben werden.

19) Greg. a. a. O. c. 6. S. 187.: Εἰ δὲ καὶ ἐξ ἀρετῆς υἱὸς ἀνθρώπου καὶ ἐκ γυναικὸς υἱὸς θεοῦ, πῶς οὐχ ὁ αὐτὸς θεὸς καὶ ἄνθρωπος;

20) Greg. a. a. O. c. 18. S. 161. — ἅτε δὲ τῷ ἰδίῳ πνεύματι θεὸς ὤν, καὶ ὁ θεὸς, ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἕτερον παρ' αὐτὸν, αὐτὸς ὁ δι' ἑαυτοῦ, τουτέστι διὰ τῆς σαρκὸς, καθαρίσας κόσμον ἁμαρτιῶν.

also Christus Fleisch oder Mensch, er hat seine Menschheit schon vom Himmel mitgebracht, nicht blos aus der Maria angenommen [21]). Dieß sezt nun freilich, wie Gregorius rich-

21) Auch schon dieser Theil der Lehre des Apollinaris ist in den gewöhnlichen Darstellungen derselben nicht in das rechte Licht gestellt, oder vielmehr ganz übersehen worden. So klar die obige Behauptung des Apollinaris in der Schrift Gregors von Nyssa ausgesprochen ist, und so wichtig die Stelle ist, die sie in der Lehre des Apollinaris einnimmt, so ist doch bei Neander a. a. O. mit keinem Worte davon die Rede. Eine Stelle aus Gregor von Nazianz, die dasselbe ausdrücklich als Lehre des Apollinaris angibt, erklärt Cölln (Münscher's Lehrb. der Dogmengesch. 3. Aufl. I. S. 272.) für ein Mißverständniß der Aeußerungen des Apollinaris, und Ullmann (Greg. von Naz. S. 403.) trägt kein Bedenken, deßhalb auf Gregor von Nazianz den Vorwurf der Verkezerung seines Gegners zu laden. Es sey nur allzu augenscheinlich, daß er sich in seinem polemischen Eifer für Orthodoxie Folgerungen erlaubt habe, welche Apollinaris nie zugegeben haben würde, welchen auch andere Stellen aus apollinaristischen Schriften klar genug widersprechen. Was hier klar vor Augen liegt, ist vielmehr, daß jenes συγκλονον des Apollinaris, das Gregor von Nazianz, wie er sagt, selbst in Händen hatte, als er jene Stelle schrieb, keine andere als eben die von Gregor von Nyssa widerlegte Schrift des Apollinaris ist, so daß demnach auch in dieser Hinsicht an keine Verschiedenheit der Zeugnisse zu denken ist. Die Stelle bei Gregor von Nazianz (Epist. ad Nectarium, sive Orat. XLVI. S. 721.) ist folgende: Ich habe eine Schrift des Apollinaris in Händen, deren Behauptungen alle lezterische Verworfenheit übertreffen. Er versichert darin nämlich, das Fleisch sey von dem eingeborenen Sohne nicht nach göttlicher Oekonomie zur Umwandlung unserer Natur aus freier Absicht angenommen worden, sondern jene fleischliche Natur sey von Anbeginn in dem Sohne. Als Zeugniß für diese Ungereimtheit schäzt er eine mißverstandene Stelle des Evangeliums vor, Joh. 3, 13., als ob er, auch ehe er auf die Erde gekom-

tig bemerkt, voraus, daß Gott ſelbſt Fleiſch iſt, daß es zu ſeinem an ſich ſeyenden Weſen gehört, die Natur des Flei-

---

men, des Menſchen Sohn geweſen wäre, und als ob er bei dieſem Herabkommen ein eigenes Fleiſch mitgebracht hätte, jenes nämlich, welches er auch im Himmel ſchon hatte, welches ewig und mit ſeinem Weſen nothwendig verbunden war (προαιώνιόν τινα καὶ συνπαρομένην, auch dieſer Ausdruck findet ſich bei Gregor von Nyſſa a. a. O. c. 17. S. 250.). Er führt auch dafür wieder einen apoſtoliſchen Ausſpruch, den er aber ganz aus dem Zuſammenhang reißt, an, 1. Cor. 15, 47., daß der δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανῦ. Dieſe von Anfang an ſeyende urſprüngliche gottmenſchliche Einheit bezeichnete er auch durch den eigenen Ausdruck ἄνθρωπος κυριακός, welchen er nach Gregor von Naz., Epist. ad Cledon. oder Orat. LI. S. 738., gebraucht. Alles dieß ſtimmt ganz mit den Excerpten zuſammen, welche Gregor von Nyſſa aus der Schrift des Apollinaris gibt, und es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß dieß wirklich ſeine Lehre war. Was ſich dagegen anführen läßt, iſt nur dieß, daß Apollinaris in einem Briefe bei Leontius von Byzanz in der Schrift: In eos, qui proferunt nobis quaedam Apollinarii, falso inscripta nomine sanctorum patrum (in den Thes. Monum. eccl. herausg. von Jac. Basnage. Vol. I. S. 601.) ſelbſt von ſich ſagt: *Quod autem nemo nobis haec objicere potest, quae contra quaedam dicta sunt, manifestum est ex iis, quae semper scripsimus, neque carnem Salvatoris e coelo esse, neque carnem ejusdem substantiae esse cum Deo, quatenus est caro et non Deus, Deus autem, quatenus unita est divinitati in unam personam.* Dieſe Stelle kann jedoch gegen jene klar vor uns liegenden Zeugniſſe nichts beweiſen. Entweder hat Apollinaris, ungeachtet er Chriſtus ſchon als Menſchen vom Himmel kommen ließ, doch zugleich behauptet, das Fleiſch, das Jeſus als Menſch auf Erden hatte, habe er erſt aus der Maria angenommen (wie er die Geburt aus der Maria erklärt, wiſſen wir ja überhaupt nicht näher), oder er hat ſpäter für gut gefunden, ſeine frühern Behauptungen zu modi-

sches in sich zu haben, allein dieser Gedanke hatte für Apollinaris keineswegs das Zurückstossende und Unerträgliche, das Gregorius in ihm finden zu müssen glaubte. Es ist die höchste Spize der Speculation, zu welcher sich die Theorie des

---

ficiren, und ihnen einen andern Sinn unterzulegen. Vielleicht löst sich aber der Widerspruch schon dadurch, daß in der Stelle bei Leontius der Saz: *neque carnem Salvatoris e coelo esse*, verbunden ist mit dem folgenden: *neque carnem ejusdem substantiae esse cum Deo*, so daß Apollinaris, zumal wenn wir annehmen, daß die Verbindung jener beiden Säze im ursprünglichen griechischen Text noch enger und unmittelbarer gemacht war, eigentlich nur dieß sagen wollte, das Fleisch des Erlösers sey nicht in dem Sinne himmlisch, daß es als solches auch consubstanziell mit Gott sey, was Apollinaris allerdings nicht behauptete. Bemerkenswerth ist noch, daß sich Apollinaris für den obigen Lehrsaz auch auf Synodaldogmen berief. Die gegen Paulus von Samosata versammelten Väter haben gesagt: ἐξ οὐρανῦ ἀποτεθεῶσθαι τὸν κύριον, und selbst das nicänische Dogma lehre einen ἐξ οὐρανῦ καταβάντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα. Daran genau sich anschließend, wie wenn er damit nur den wahren Sinn dieser Worte ausdrücke, fahre er, sagt Gregor von Nyssa, in seiner Schrift wörtlich so fort: τὸ δὴ πνεῦμα, τετέχει τὸν υἱὸν, θεὸν ἔχων ὁ Χριστὸς μετὰ ψυχῆς καὶ πνεύματος, εἰκότως ἄνθρωπος ἐξ οὐρανῦ λέγεται. Gregor wundert sich sehr, wie Apollinaris dieß im nicänischen Symbol finden könne. Τί; τοιοῦτον ἐν τοῖς κατὰ Νίκαιαν δόγμασιν ἔδειξε τὸν καταβάντα ἐκ τῶν οὐρανῶν ἡ πίστις λέγειν καὶ σαρκωθέντα, ὡς μὴ πρὸ τῆς καθόδου νοεῖσθαι τὴν σάρκα, ἀλλὰ δευτερεύειν μετὰ τὴν κάθοδον, τοῦτο παρὰ πάντων ἐν ἐκκλησίαις τὸν σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, καὶ ὅτος ἡμέτερος, μᾶλλον δὲ τῆς ἐκκλησίας ὁ λόγος. Dieß sey doch etwas ganz anderes, als Apollinaris darin finden wolle (a. a. O. c. 9. S. 141.). Apollinaris hält sich dabei an die Ausdrücke κύριος und Χριστός, die ihm nicht, wie die Kirchenlehrer sie zu nehmen pflegten, mit λόγος und υἱὸς gleichbedeutend waren, sondern Christus war ihm seinem eigentlichen Begriff nach unmittelbar der Gottmensch.

Apollinaris erhebt, wenn ſie ohne Bedenken den Saz aufſtellt und ausſpricht, ſo gewiß Gott und Menſch weſentlich Eins ſind, ſo gewiß iſt Gott Fleiſch, nicht blos äuſſerlich und zeitlich Fleiſch-geworden, ſondern ſeinem ewigen Weſen nach Fleiſch. Gott iſt ſeinem Weſen nach der Fleiſchgewordene oder eingefleiſchte Geiſt [22]), an ſich zwar Geiſt, weil der Geiſt das Höchſte, das an ſich Seyende iſt, aber zum Weſen des Geiſtes gehört es, Fleiſch zu werden, mit dem Fleiſch zur Einheit des Weſens ſich zu verbinden. Daher iſt nichts mit Gott ſo eng verbunden, als das Fleiſch, es ſteht nicht blos in einem äuſſern, zufälligen, ſondern ſubſtanziellen innern organiſchen Verhältniß zur Gottheit [23]). Gott iſt an ſich Gottmenſch und die Homouſie des Sohns mit dem Vater bezieht ſich zwar keineswegs auf das Fleiſch, aber ebenſo wenig auf den Geiſt für ſich, ſondern die Ein-

---

22) Gott iſt, wie Apollinaris ſagt a. a. O. c. 7. S. 137., πνεῦμα σαρκωθὲν, oder ἐνσαρκος θεὸς πρὸ αἰώνων c. 25. S. 183., ἐνσαρκος νῆς c. 36. S. 215. 217., wofür Gregor ſich auch den Ausdruck σάρκινος θεὸς erlaubt c. 19. S. 164.

23) Οὐδὲν, ſagt Apollinaris a. a. O. c. 43. S. 239., ἕτερες ἥνωται πρὸς θεὸν, ὡς ἡ σὰρξ ἡ προσληφθεῖσα (was Gregor für einen Widerſpruch erklärt: ὁ γὰρ προσειλῆφθαι αὐτὴν εἰπὼν. τὸ ἐπιγενηματικὸν αὐτῆς ἐνεδείξατο. die σὰρξ könne daher nicht ſo weſentlich zur Gottheit gehören, wie die ἀγαθότης, ἀϊδιότης, ἀφθαρσία u. ſ. w.). Die Stelle Eph. 1, 7. gebrauchte Apollinaris: εἰς μαρτυρίαν τῆ ἀεὶ αὐτὸν ἐν σαρκί τε καὶ αἵματι εἶναι. Gregor ſchließt ſeine Widerlegung c. 17. S. 160. mit den Worten: es ſolle nun jeder Urtheilsfähige erwägen, εἴτε καθὼς ἡμεῖς φαμεν, ἡ δόξα οἰκονομικῶς κατασκηνοῖ ἐν τῇ γῇ ἡμῶν. εἴτε καθὼς ἐκεῖνός φησιν ἀχὶ ἐπίκτητος ἐπὶ τῇ εὐεργεσίᾳ (für den Zweck der Erlöſung) γίνεται ἡ σὰρξ τῇ θεότητι, ἀλλὰ συναπτομένη καὶ σύμφυτος. In demſelben Sinne fragt Athanaſius c. Apollin. I, 3. die Gegner, woher ſie das ἄκτιστον σάρκιον λέγειν als Inhalt ihres neuen Evangeliums haben?

heit des Geiſtes mit dem Fleiſch [24]). Iſt Chriſtus, wie Apollinaris ſagt [25]), Gott in dem fleiſchgewordenen Geiſt, und

---

24) Ueber die Stelle Zachar. 13, 7., in welcher für Apollinaris der Ausdruck ἀνὴρ σύμφυλος beſondere Bedeutung hatte, bemerkte er ὡς ἐκ προσώπου τῦ πατρὸς περὶ τῦ υἱῦ εἰρῆσθαι τὸ σύμφυλον, ὅπερ ἐστὶ συμφυῆ τε καὶ ὁμοούσιον. — Δηλοῖ δὲ τοῦτον ὁ προφητικὸς λόγος, ὅτι ἡ κατὰ τὴν σάρκα ὁμοούσιος τῷ θεῷ, ἀλλὰ κατὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἡνωμένον τῇ σαρκί. A. a. O. c. 19.

25) A. a. O. c. 7. S. 137.: Θεὸς μὲν τῷ πνεύματι τῷ σαρκωθέντι, ἄνθρωπος δὲ τῇ ὑπὸ τῦ θεῦ προσληφθείσῃ σαρκί. Obgleich die Schrift, ſagt Gregor c. 12. S. 149., von einem πνεῦμα σαρκούμενον nichts wiſſe, behaupte Apollinaris, προϋπάρχει ὁ ἄνθρωπος Χριστός, ἐχ ὡς ἑτέρα ὄντος παρ' αὐτὸν τῦ πνεύματος, τετέχι τῦ θεῦ, ἀλλ' ὡς τῦ κυρίου ἐν τῇ τῦ θεῦ, ἀνθρώπε, φύσει θείᾳ πνεύματος ὄντος. Als πνεῦμα iſt alſo Gott ſeiner Natur nach zugleich ἄνθρωπος, und dieſer θεὸς ἄνθρωπος iſt das πνεῦμα σαρκωθέν. Damit behauptet er, wie Gregor richtig bemerkt, αὐτὴν τῦ υἱῦ τὴν θεότητα ἐξ ἀρχῆς ἄνθρωπον εἶναι. — Μίαν ἐποίησε τῦ θεῦ τε καὶ τῦ ἀνθρώπε τὴν φύσιν. Vgl. c. 19. S. 164.: Αὐτῆς ἅπτεται τῆς κατὰ τῦ πατρὸς βλασφημίας. Λέγει γὰρ τὸν ἄνθρωπον εἶναι τῆς τῦ θεῦ δόξης ἀπαύγασμα, καὶ ἐν τῷ σαρκίνῳ θεῷ, ὃν διὰ τῆς ματαιότητος τῶν λογισμῶν εἰδωλοποιήσας ἀνέπλασε, τὴν τῦ θεῦ ὑπόστασιν χαρακτηρίζεσθαι. Ὥσπερ τοίνυν συγγενῶς ἔχει πρὸς τὸν ἥλιον ἡ ἀκτὶς, καὶ πρὸς τὸν λύχνον τὸ ἐκ τῆς λαμπάδος ἀπαυγαζόμενον φῶς, καὶ ὁ τῦ ἀνθρώπε χαρακτὴρ ἀνθρωπίνην ὑπόστασιν δείκνυσιν, ἅτως πάντως, εἴπερ τὸ ἡμῖν φανὲν παρὰ τῆς δόξης τῦ πατρὸς ἀπηυγάσθη, καὶ ὁ χαρακτὴρ αὐτε τῆς ὑποστάσεως σάρξ ἐστι, σαρκώδης ἐκ τῦ ἀκολούθε καὶ ἡ τῦ πατρὸς φύσις κατασκευάζεται. Οὐ γὰρ ἂν εἴποι χαρακτηρίζεσθαι μὲν σώματι τὸ ἀσώματον, ἐκ δὲ τῦ ἀοράτε τὸ ὁρατὸν ἀπαυγάζεσθαι, ἀλλ' οἷα ἡ δόξα, τοιῦτον δηλονότι καὶ τὸ ἀπαύγασμα, καὶ οἷος ὁ χαρακτὴρ, τοιαύτη πάντως καὶ ἡ ὑπόστασις, ὥστε εἰ τῶτο σῶμα, μηδὲ ἐκεῖνο πάντως ἀσώματον οἴεσθαι. Εἰ ἂν σάρκινος θεὸς ὁ υἱός, αὐτὸ ὅπερ ἐστὶ τῇ φύσει σάρξ, ὃν κατὰ τὸ προαιώνιον ὄνομα, ὁμοούσιος δὲ τῷ πατρὶ — ἆρα καὶ τὴν τῦ πατρὸς φύσιν ἀνθρωπίνην τινὰ καὶ σαρκικὴν ὁ Ἀπολινάριος ὑποτίθεται, ἵνα σώσῃ ἐπ'

Menſch in dem von Gott angenommenen Fleiſch, ſo iſt das Weſen Gottes ſelbſt dieſe gottmenſchliche Einheit des Geiſtes und Fleiſches. Ihrem lezten Grunde nach beruht dieſe Anſicht des Apollinaris auf dem Gedanken, daß wie das Leben überhaupt in der Einheit der Seele und des Leibes beſteht, auch das Leben Gottes kein wahres und wirkliches ſeyn würde, wenn nicht auch in Gott ſelbſt Geiſt und Fleiſch zur organiſchen Einheit verbunden wären. Geiſt und Fleiſch verhalten ſich daher in Gott wie Idee und Wirklichkeit. An ſich, der abſtracten Idee nach, iſt Gott Geiſt, erſt in der concreten Realität des Fleiſches oder der menſchlichen Natur realiſirt ſich die Idee Gottes zum wahrhaft concreten Leben, und das Daſeyn Gottes kann daher nur als ein gottmenſchliches gedacht werden. Daß Apollinaris von dieſer Grundanſicht ausging, erhellt am deutlichſten daraus, daß er ſie ſchon durch den Titel ſeiner Schrift ausdrücken wollte. Eine ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου nannte er ſeine Schrift, um, wie der Menſch aus Seele und Leib beſteht und erſt durch die Verbindung dieſer beiden weſentlich verſchiedenen Elemente zu einem lebendigen perſönlichen Weſen wird, auch das Leben Gottes aus demſelben Geſichtspunct aufzufaſſen [26]). Gott und Menſch ſtehen

---

ἀμφοτέρων τῇ ὁμοιοπάθειᾳ τὸ ὄνομα. Wie ſehr ihm dieſe Einheit Gottes und der Menſchen in der Anſchauung der Perſon Chriſti immer die Hauptidee war, ſpricht auch das von Eulogius bei Photius Bibl. Cod. 230. S. 230. ed. Bekk. aufbehaltene Wort des Apollinaris aus: ὦ καινῆ κτίσις καὶ μίξις θαυμασία! θεὸς καὶ σὰρξ μίαν ἀπετέλεσαν φύσιν.

26) Ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου, ſagt Apollinaris a. a. O. c. 44. S. 241., προσκυνεῖται, καθὸ ἓν ἐστι πρόσωπον καὶ ἓν ζῷον, μετ' αὐτοῦ. Δύο μνημονεύσας πραγμάτων, bemerkt hiezu Gregor, κυρίου καὶ σαρκὸς κυρίου, ἓν ζῷον τὰ δύο ἐποίησε. Νῦν ἀποκαλύπτει σαφῶς τὸ ἐν τῇ ἐπιγραφῇ δηλούμενον, ἐν ᾗ διδάσκειν καταπαγγέλλεται περὶ τῆς θείας σαρκώσεως, τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου· ἐπειδὴ

daher unter der höhern Idee des Lebens, und wie das Leben kein wahrhaft reelles und concretes ist, wenn es nicht in seiner Einheit zugleich auch einen Gegensaz der Principien in sich schließt, sich durch den Unterschied seiner Momente mit sich selbst vermittelt, so ist es auch für Gott seinem Begriff nach ebenso wesentlich, wie für den Menschen, nicht blos Geist, sondern auch Fleisch zu seyn, weil er ohne diesen Gegensaz der Principien, oder Unterschied der Momente in der Einheit seines Begriffs, nur eine abstracte, unterschiedslose, unlebendige Einheit seyn würde.

Es ist zu bedauern, daß wir wegen der Dürftigkeit der Quellen nicht genauer zu beurtheilen im Stande sind, wie weit Apollinaris der speculativen Bedeutung seines Standpuncts sich selbst bewußt geworden ist. Darum steht aber doch die von ihm zuerst ausgesprochene Idee der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihrer objectiven Bedeutung

---

γὰρ ψυχῆς σώματι συνδραμούσης, ἐκ τῆς τῶν ἑτερογενῶν τούτων μίξεώς τε καὶ κοινωνίας συνίσταται ἡ ἀνθρωπίνη ζωή, καὶ οὐκ ἄν τις ἄλλο τι τὴν σύστασιν ἡμῶν ὁρίσαιτο, πλὴν σώματος καὶ ψυχῆς κοινωνίας, τοῦτο αὐτὸ καὶ περὶ τὴν θείαν φύσιν φανταστεὶς ὁ λογογράφος (so nennt Gregor in seiner ganzen Gegenschrift den Apollinaris, sey es, wie Zacagni S. 126. vermuthet, wegen der μακροὶ λόγοι, wegen welcher Gregor von Nazianz Orat. LI. fin. den Apollinaris tadelt, oder, um mit diesem nur auf das Aeussere, Formelle der schriftstellerischen Thätigkeit gehenden, Wort das Unkirchliche, Leere und Nichtige des Inhalts seiner Schriften zu bezeichnen) εὐθὺς ἔν τε τῇ ἐπιγραφῇ τῶν λόγων διδάσκειν κατεπαγγέλλεται, ὅτι καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου καὶ τὸ θεῖον ἐν σαρκὶ θεωρεῖται, καὶ νῦν ἐν τῷ μέρει τούτῳ τῶν λόγων σαφῶς κατασκευάζει, ὅτι ἓν ἐστι πρόσωπον καὶ ζῶον ἕν, ἥτε σάρξ, καὶ ὁ κύριος, ὡσανεὶ λέγοι, Παῦλον τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ κρυπτῷ τὸν φαινόμενον, διὰ τὴν τοῦ σώματος πρὸς τὴν ψυχὴν συμφυΐαν. Die Einheit des durch den Gegensaz der Principien sich mit sich selbst vermittelnden Lebens war demnach seine Hauptidee.

für ſich feſt. Wie fremdartig ſie für das Bewußtſeyn jener Zeit war, iſt aus der Erwiederung ſeines Gegners Gregorius deutlich genug zu erſehen, allein dieſe Erwiederung ſelbſt kann zugleich nicht umhin, uns auf ihren objectiven Zuſammenhang mit dem Inhalt des chriſtlichen Bewußtſeyns hinzuweiſen. Daß die zuſammengeſezte, ſtarre, betaſtbare Natur des Fleiſches als das Weſen Gottes ſelbſt betrachtet und das Göttliche durch fleiſchliche Affectionen verunreinigt werden ſoll, erregt allerdings das gerechte Entſezen Gregors, Gregor ſelbſt fährt aber ſodann weiter ſo fort: Denn wer weiß nicht, daß der uns im Fleiſche geoffenbarte Gott, der frommen Ueberlieferung zufolge, immateriell, unſichtbar, nicht zuſammengeſezt, ohne Grenzen und Schranken iſt, und mit ſeiner Allgegenwart die ganze Schöpfung umfaßt, nach ſeiner Erſcheinung aber ſoll er in menſchlicher Umgrenzung geſehen worden ſeyn. Denn nothwendig muß jeder Körper von einer Oberfläche umſchloſſen werden, die Oberfläche ſelbſt aber iſt die Grenze des von ihr umſchloſſenen Körpers, was aber begrenzt iſt, kann nicht unendlich ſeyn, und doch ſagt der Prophet, daß ſeine Größe kein Ende hat. Wenn nun die göttliche Natur, nach Apollinaris, Fleiſch iſt, das Fleiſch aber nothwendig durch ſeine Oberfläche begrenzt iſt, wie kann die Größe Gottes unendlich ſeyn, oder wie kann das Unbegrenzte durch das Begrenzte, das Unendliche durch das Endliche, oder, was daſſelbe iſt, das Starke durch den Tod erfaßt werden? Denn wenn Chriſtus als Menſch der Schöpfer der Welten iſt, und alles durch ſich, d. h. durch ſein Fleiſch, geſchaffen hat, das Fleiſch aber das Schwache iſt, ſo bleibt nichts anderes übrig, als daß das Starke, Mächtige, und alles Erhabene des göttlichen Weſens eine Ausgeburt der Schwäche iſt [27]). Aber, was iſt denn, muß dieſer Argumentation entgegengehalten werden, die von Gott geſchaffene

27) A. a. O. c. 18. S. 160. f.

Welt, oder das Verhältniß des unendlichen Gottes zur endlichen Welt anders, als die Einheit des Unendlichen und Endlichen, die Selbstbegrenzung des Unbegrenzten, die Erscheinung des absoluten Geistes in der Endlichkeit und Schwachheit des Fleisches, und wie kann die christliche Idee in ihrer Wahrheit erkannt werden, wenn nicht der an sich Unsichtbare auch als der Sichtbare, der über alle endliche Beschränkung Erhabene auch als der Endliche, durch die Schranken des menschlichen Selbstbewußtseyns Begrenzte, gewußt wird?

Um die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die gottmenschliche Natur des Erlösers, als eine wahre und wirkliche zu begreifen, glaubte Apollinaris sie nicht erst mit dem Zeitpunct, in welchem Christus im Leibe der Jungfrau Mensch wurde, beginnen lassen zu dürfen, sondern als eine an sich seyende, zum Wesen Gottes selbst gehörende, somit ewige und absolute betrachten zu müssen. Apollinaris wollte damit keineswegs eine Vermischung des Göttlichen und Menschlichen, oder eine Homousie des Fleisches mit der Gottheit behaupten, gleichwohl aber wurde seiner Lehre nicht blos von seinen Gegnern, sondern auch von seinen Freunden und Anhängern diese Deutung oder Wendung gegeben, und es ist auf der einen Seite ebenso leicht, zu sehen, wie die Lehre des Apollinaris auf diese Ansicht führen konnte, als auf der andern, welchen Grund Apollinaris hatte, gegen eine solche aus seiner Lehre gezogene Folgerung zu protestiren. Sollte Christus, wenn auch aus der Maria geboren, an sich schon auf eine seiner menschlichen Geburt vorangehende, von ihr unabhängige Weise Mensch seyn, so daß das Menschliche als gleich ewig mit dem Göttlichen, Gott an sich als Mensch oder Fleisch gedacht werden muß, so wurde ja ebendamit das Menschliche dem Göttlichen gleichgesezt, und es schien nichts anderes übrig zu bleiben, als die menschliche Natur Christi als eine von der gewöhnlichen Natur der Menschen wesentlich verschiedene anzusehen. Wie man aus der von Apolli-

naris behaupteten Einheit des Göttlichen und Menſchlichen die Folgerung zog, das Göttliche ſey in das Menſchliche verwandelt, ſo konnte man ebenſo gut auch das Entgegengeſezte aus ihr folgern, daß die Menſchheit Chriſti vergöttlicht ſey, und Chriſtus demnach in dieſer ewigen, der Gottheit conſubſtanziellen, Menſchheit, oder dem himmliſchen Leibe, welchen er vom Himmel mitbrachte, nur zum Scheine aus der Jungfrau geboren, und in allem, was er Menſchliches an ſich hatte, nur zum Schein als ein Menſch wie andere Menſchen erſchienen ſey. Und wie auf dieſe Weiſe durch die Lehre des Apollinaris das Menſchliche der Erſcheinung Chriſti ſich in doketiſchen Schein verwandelte, ſo ſchien mit ihr auch die Wahrheit der chriſtlichen Trinitätslehre nicht zuſammenbeſtehen zu können. Den Gegnern lag auch die Folgerung ſehr nahe, daß ihre Homouſie des Fleiſches mit der Gottheit neben der Homouſie des Sohns und Geiſtes mit dem Vater eine neue Homouſie in die Theologie einführe und die göttliche Trinität zu einer Quaternität mache [28]). Von allem

28) Davon iſt beſonders in den Schriften des Athanaſius gegen Apollinaris die Rede, in der Epistola ad Epictetum episc. Corinthi (Opp. T. I. S. 901. f.) und den beiden Büchern gegen Apollinaris, für deren Abfaſſung durch Athanaſius wenigſtens dieß ſpricht, daß in ihnen dieſelbe Vorſtellung von der Lehre des Apollinaris zu Grunde liegt, wie in jener Epist., deren Aechtheit Epiphanius Haer. LXXVII, 2. bezeugt. Epictet hatte dem Athanaſius gewiſſe ὑπομνήματα mitgetheilt, welchen zufolge ſich Athanaſius über die neue Häreſe ſo ausſpricht: ποῖος ἄδης ἠρεύξατο ὁμοούσιον εἰπεῖν τὸ ἐκ Μαρίας σῶμα τῇ τοῦ λόγου θεότητι; ἢ ὅτι ὁ λόγος εἰς σάρκα καὶ ὀστέα καὶ τρίχας καὶ ὅλον σῶμα μεταβέβληται καὶ ἠλλάγη τῆς ἰδίας φύσεως u. ſ. w. Vgl. Contra Apollin. I, 3.: Οὗτοι δὲ ἢ ἀλλοίωσιν τῷ λόγῳ φαντάζονται ἢ δόκησιν τὴν οἰκονομίαν τοῦ πάθους ὑπολαμβάνουσι, ποτὲ μὲν ἄκτιστον καὶ ἐπουράνιον λέγοντες τὴν τοῦ Χριστοῦ σάρκα, πότε δὲ ὁμοούσιον τῆς θεότητος. C. 4.: λέγετε, ὅτι ἄκτιστος γέγονε τῇ ἑνώσει τῇ πρὸς τὸν ἄκτιστον. Vgl. c. 3. 5. 9. 10. 13.

dieſem weiß jedoch die urſprüngliche Lehre des Apollinaris

Vgl. c. 12.: *Τί ὅτι ἡμᾶς μέμφεσθε, ὡς τετράδα ἀντὶ τριάδος λέγοντας* (vgl. Ep. ad Epict. c. 2. 9.) *καὶ ἄκοντες ὁμολογοῦντες, λέγοντες, ὁμοσίαν εἶναι τῇ τριάδι τὴν σάρκα.* Ueber die unter den Apollinariſten ſelbſt über die Homouſie des Leibes entſtandene Controverſe ſind die Excerpte des Leontius a. a. O. S. 602. f. zu vgl. *Quae tanta inscitia, immo perfidia vestra*, ſagt hier Valentinus, ein Anhänger des Apollinaris, *Timothee tua et tuorum, et magistri vestri Polemii* (des Polemo, über welchen auch Gieſeler zu vgl. Comment. qua Monophys. vet. variae de Chr. pers. opiniones, inprimis ex effatis recens editis, illustrantur. Part. II. Gött. 1838. S. 18. f.) *ut dicatis, quod est per se alterius substantiae, corpus esse per se ejusdem substantiae cum divinitate propter unionem, et quod est per se immutabile, dicatis, per se mutatum esse, siquidem, ut vos dicitis, sicut verbum Dei, consubstantialis est caro.* Valentinus behauptete, daß Chriſtus *nobis consubstantialis secundum carnem*, aber auch *neque caro e coelo, neque aeterna, ut vos dicitis infideliter.* S. 603.

Was die hier erwähnten Schriften des Athanaſius gegen Apollinaris betrifft, ſo iſt es bekanntlich ein alter, ſchon von Montfaucon in dem Vorwort zu den zwei Libri contra Apollin. (Opp. Ath. T. I. S. 921.) beſprochener, Zweifel, ob Athanaſius wirklich der Verfaſſer derſelben iſt. Neuere (vgl. Walch Hiſt. der Ketz. Th. III. S. 171., Cölln in Münſchers Lehrb. der Dogmengeſch. Th. I. S. 273.) behaupten, daß Athanaſius wenigſtens nicht gegen Apollinaris geſchrieben habe. Die beiden Bücher contra Apollin., ſagt Cölln, vertheidigen die Annahme einer menſchlichen *ψυχή*, welche Apollinaris nicht läugnete, wider arianiſche Gegner, und dürfen nicht als Streitſchrift wider Apollinaris betrachtet werden. Dieß iſt jedoch unrichtig; mit der Annahme einer *ψυχή* will der Verfaſſer dieſer Bücher Chriſtus zugleich auch einen menſchlichen *νοῦς* zuſchreiben. Er widerlegt ja die Behauptung I. 13., daß *ἀντὶ τοῦ ἔσωθεν ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου νοῦς ἐπουράνιος ἐν Χριστῷ* iſt, und daß eine Zweiheit entſtehe, wenn man in Chriſtus auch einen menſch-

nichts, und alle Folgerungen dieſer Art liegen ihr um ſo

---

lichen νοῦς annehme, und ſucht zu beweiſen, daß die Seele an ſich auch νόησιν ἔχουσα ſey (I. 15. 16. vgl. II. 8.: ἡ νοερὰ τῶ ἀνθρώπε φύσις, ἥτις ψυχὴ), daß die μορφὴ τῶ δούλε ἡ νοερὰ τῆς ἀνθρώπων συςάσεως φύσις σὺν τῇ ὀργανικῇ καταςάσει ὁμολογεῖται, ἵνα τὸ μὲν ἦν ὁ λόγος νοῆται, τὸ δὲ ἐγένετο ἡ σὰρξ ὁμολογῆται σὺν τῇ ψυχῇ, ἥτις λέγεται μορφὴ δούλε, νοερὰ τῳ σύςασις νοημένη. Dieß paßt nicht auf arianiſche Gegner, gegen welche es kein beſonderes Intereſſe haben konnte, darzuthun, daß die Seele nicht blos ψυχὴ, ſondern auch νοῦς ſey. Ebenſo weiſt das II. 6. erwähnte Argument, daß Chriſtus ſeiner Unfündlichkeit wegen keine menſchlichen Gedanken gehabt haben könne, nicht auf Arianer hin, die ja den Logos ſelbſt für wandelbar hielten. Dazu kommt aber noch überdieß, daß die hier beſtrittenen Gegner mit den Arianern nur zuſammengeſtellt, aber ebendeswegen von ihnen auch wieder unterſchieden werden, I. 15. II. 3. Geht nun hieraus klar hervor, daß dieſe Bücher nur gegen die Apollinariſten gerichtet ſeyn können, ſo läßt ſich das Stillſchweigen in Betreff des Apollinaris ſelbſt wohl nur daraus erklären, daß ſie zu einer Zeit geſchrieben ſind, in welcher ſich der Apollinarismus ſchon ſo verſchieden modificirt hatte, daß über den verſchiedenen Parteien, in welche die Anhänger deſſelben ſich theilten, der Urheber ſelbſt in den Hintergrund zurücktrat. Wird nun ſchon dadurch der Zweifel, ob Athanaſius der Verfaſſer ſey, verſtärkt, ſo fehlt es auch nicht an dogmatiſchen Gründen, die einen andern Verfaſſer wahrſcheinlich machen. In dieſer Hinſicht iſt mir beſonders aufgefallen, wie die beiden Begriffe Logos und Chriſtus unterſchieden werden. Es iſt oben S. 430. gezeigt worden, wie Athanaſius aus der Identität beider argumentirt. Hier nun aber wird ſo unterſchieden II. 2.: der Name Chriſtus dürfe nicht δίχα τῆς σαρκὸς genommen werden, ἐπειδὴ ἀκολαθεῖ τῷ ὀνόματι τὸ πάθος καὶ ὁ θάνατος, Ap. Geſch. 26, 23. 1. Cor. 5, 7. 1. Tim. 2, 5., οὐχ ὅτι ἦ θεὸς, ἀλλ' ὅτι καὶ ἄνθρωπος. — Πῶς ἂν γέγονε Χριςὸς ὁ λόγος, θεὸς ὤν, πρὶν γένηται ἄνθρωπος; εἰ μὲν γὰρ θεότητος ἴδιον τὸ Χριςὸς ὄνομα, δίχα σαρκὸς, προσακτέον ἄρα καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι· ἔχει δὲ καὶ τὸ πάθος κοινὸν, ὥς τινες πεπλανημένοι λέγουσιν. Es iſt allerdings möglich,

ferner, da sie sogar in Widerspruch kommen mit der Grundidee, von welcher Apollinaris ausging [29]). War es ihm um die durch den Gegensaz der Principien vermittelte Einheit des Lebens zu thun, so hätte er ja diese Einheit selbst wieder aufgehoben, wenn sie ihm eine bloße Einerleiheit, eine Vermischung der Naturen, eine Verwandlung der einen in die andere gewesen wäre. Ausdrücklich widersprach er der schon damals von Manchen behaupteten Homousie des Fleisches mit der Gottheit. Nur in demselben Verhältniß, in welchem in der Person des Menschen Seele und Leib zu einander stehen, so daß sie zwar eine Einheit bilden, aber in dieser Einheit auch ihren wesentlichen Unterschied bewahren, sollte in Christus das Menschliche zum Göttlichen stehen. In diesem Sinne gebrauchte er zuerst, wie es scheint, das

daß Athanasius sich jezt erst so zu unterscheiden veranlaßt sah, ob es aber wahrscheinlich ist, daß er diesen Unterschied so bestimmt hervorhob, wenn er sich dadurch in Widerspruch sezte mit seiner frühern Argumentationsweise, ist eine andere Frage. Verhält es sich mit den Libri contra Apollin. auf diese Weise so entsteht der gleiche Zweifel auch gegen die Epistola ad Epict., und es bleibt ungeachtet des Zeugnisses des Epiphanius immer auffallend, daß Athanasius erst von Corinth aus mit der Irrlehre des Apollinaris bekannt geworden seyn soll.

29) Vgl. die S. 596. angeführte Stelle, und was Apollinaris a. a. O. S. 600. weiter sagt: *eorum, qui dicunt carnem Deo consubstantialem, magnam insaniam damnavimus. — Unione enim verbi divina facta est caro, non natura, quare in unione habet, ut perseveret divina esse, sicut ipse ait: Spiritus est, qui vivificat carnem. Non enim potest corpus fieri incorporeum, ut alii stulte dicunt.* Auch Valentinus hält dem Timotheus und dessen Partei entgegen, daß sie sich für die Homousie des Leibs mit Unrecht auf die Schriften des Apollinaris berufen, indem sie dieselben falsch erklären. A. a. O. S. 603.

bekannte Bild von einem vom Feuer durchdrungenen Eiſen, das, ſo ſehr er auch die Eigenſchaften des Feuers annimmt, gleichwohl nicht aufhört, das zu bleiben, was es an ſich iſt[30]). Demungeachtet iſt hier in der Lehre des Apollinaris ein Punct, welcher nur durch eine über ſie hinausgehende Speculation ſeine vollkommene Löſung erhalten kann. Wie man auch die Sache betrachten mag, die beiden Behauptungen des Apollinaris, daß die Menſchheit Chriſti eine auſſerzeitliche und überſinnliche und doch als die Menſchheit des beſtimmten, von der Maria gebornen, Individuums eine zeitlich gewordene und der Sphäre der ſinnlichen Erſcheinung angehörende ſey, liegen ſo weit auseinander, daß ſie ſich zu keiner befriedigenden Einheit zuſammenſchlieſſen zu können ſcheinen. Der eine dieſer beiden Säze droht immer wieder

30) Theodoret Dial. II. (Schulze'ſche Ausg. T. IV. S. 171.) führt aus einer Schrift des Apollinaris an: *Εἰ ἡ πρὸς σίδηρον ἀνάκρασις πῦρ ἀποδεικνῦσα αὐτὸν σίδηρον, ὡς καὶ τὰ πυρὸς ἐργάζεσθαι, ἃ μετέβαλε τὴν φύσιν αὐτῆ, οὐδὲ ἡ τῆ θεῆ πρὸς τὸ σῶμα ἕνωσις μεταβολὴ σώματος ἔστι, καίτοι τῆ σώματος τὰς θείας ἐνεργείας παρεχομένη τοῖς ἐφάπτασθαι δυναμένοις.* Ebendahin gehört, was Apollinaris a. a. O. weiter ſagt: *Εἰ ἄνθρωπος καὶ ψυχὴν ἔχει καὶ σῶμα, καὶ μένει ταῦτα ἐν ἑνότητι ὄντα, πολλῷ μᾶλλον ὁ Χριστὸς θεότητα ἔχων μετὰ σώματος ἔχει ἑκάτερα διαμένοντα καὶ μὴ συγχεόμενα. — Μετέχει μὲν γὰρ ἡ ἀνθρωπίνη τῆς θείας ἐνεργείας καθόσον ἐφικνεῖται, ἕτέρα δὲ ἐστιν ὡς ἔλαχίστη μεγίστης.* Auch nach den Excerpten bei Leontius a. a. O. S. 604. behauptete Apollinaris in verſchiedenen Schriften, ***carnem domini communia habere nomina et proprietates verbi, manere autem in unione carnem neque mutatam, nec a natura propria alienatam et verbum etiam nomina carnis et proprietates habere communia, manereque in incarnatione verbum et Deum, neque mutatum, nec in naturam corporis transfusum.*** Nicht einmal nach der Erhöhung Chriſti nahm Apollinaris eine Verwandlung des Leibs in das Göttliche an. Gregor von Nyſſa a. a. O. c. 57. S. 280.

den andern auszuschließen. Ist Christus, als Logos, als Gott, an sich schon Mensch, so ist er nicht erst in der Maria Mensch geworden, und wenn er nur insofern Mensch ist, sofern seine Menschwerdung ihre sinnliche empirische Realität in der zeitlichen Geburt des Individuums aus der Maria hat, so hebt dieser empirische Character seiner Menschheit jenen absoluten immer wieder auf. Wir haben demnach hier sowohl ein absolutes Menschseyn, als ein individuelles Menschwerden, und beides läßt sich nur so vereinigen, wie überhaupt das Endliche mit dem Unendlichen Eins wird, daß nämlich das Endliche selbst ein Moment des Unendlichen wird, das unendliche Seyn zum unendlichen Werden wird, der Gottmensch demnach zwar, wie er an sich Mensch ist, so auch zeitlich Mensch wird, auf dieselbe Weise, wie jeder Mensch als Mensch geboren wird, aber nicht in der menschlichen Geburt des Einen einzelnen Individuums, sondern in der ewigen Menschwerdung des Geschlechts, der Gesammtheit der Individuen. Zu dieser Idee einer nicht blos einmal in der Zeit an einem einzelnen bestimmten Individuum geschehenen, sondern absoluten und ewigen, aber darum nicht minder wahren und wirklichen Menschwerdung drängt die ganze Ansicht des Apollinaris sichtbar genug hin, wenn sich auch gleich der von ihm in dieser Form nicht unmittelbar ausgesprochene Gedanke nur aus dem Zusammenhang seiner Lehre im Ganzen herausstellt.

Das Bisherige bezieht sich nur auf die eine Seite der von Apollinaris behaupteten gottmenschlichen Einheit: der Mensch ist an sich mit Gott Eins, von Ewigkeit in die unzertrennliche Einheit mit Gott aufgenommen: die andere Seite ist, daß Gott mit derselben Wahrheit Mensch ist, sich ebenso eng mit der menschlichen Natur zur Einheit des Wesens verbunden hat. Es ist schon bemerkt worden, daß Apollinaris der gewöhnlichen Lehre den Vorwurf machte, man könne nach ihr nicht an einen wahrhaft gebornen und gekreuzigten Gott

glauben. Ihm ſelbſt war es daher um einen Gottmenſchen zu thun, welcher mit dem Menſchlichen ſo Eins geworden war, daß er, auch ſofern er Gott war, als das wahre und wirkliche Subject alles Menſchlichen angeſehen werden konnte. Ihren unmittelbarſten Ausdruck hat daher die Theorie des Apollinaris, von dieſer Seite betrachtet, in dem Saze, daß Gott todt iſt, daß er nicht blos geboren, ſondern auch geſtorben iſt. Der Hauptſaz ſeiner Lehre war, wie Gregorius ſagt [31]), daß die Gottheit ſterblich ſey, und der eigentliche Zweck ſeiner Schrift ging dahin, darzuthun, daß Chriſtus nicht blos nach ſeiner menſchlichen Natur das Leiden auf ſich genommen habe, ſondern die Gottheit des eingebornen Sohns ſterblich ſey und die leidensloſe und unwandelbare Natur zur Theilnahme am Leiden ſich verwandelt habe. Das Leztere iſt nur die Deutung Gregors; von einer Umwandlung der Gottheit zur Theilnahme am Leiden konnte Apollinaris ſelbſt nicht wohl reden, der Hauptſaz ſeiner Lehre ſelbſt aber leidet keinen Zweifel, daß er den Tod Chriſti als den Tod Gottes ſelbſt betrachtete. Der Tod eines Menſchen, ſagt er [32]), hebt

31) A. a. O. c. 5. S. 132.: θνητὸν εἶναι τὸ θεῖον· ἅπας γὰρ αὐτῷ τῆς λογογραφίας ὁ σκοπὸς πρὸς τοῦτο βλέπει.

32) A. a. O. c. 52. S. 264.: φησὶ, κατασκευάζων τὸ, αὐτὴν τεθνάναι τῇ μονογενοῦς τὴν θεότητα, ὅτι ἀνθρώπου θάνατος ἂ καταργεῖ τὸν θάνατον, ἀδὲ ἀνίσταται ὁ μὴ ἀποθανών· ἐξ ὧν, φησὶν, ἀπαντῶν δῆλον, ὅτι αὐτὸς ὁ θεὸς ἀπέθανε, καθὸ, φησὶν, ἐκ ἦν δυνατὸν, κρατεῖσθαι τὸν Χριστὸν ὑπὸ τῦ θανάτε. Vgl. Greg. von Naz. Epist. ad Nectar. sive Orat. XLVI. T. I. S. 721.: Und das (daß Chriſtus keinen menſchlichen νῦς hat, ſondern die Gottheit des Eingebornen die Stelle deſſelben vertritt), iſt noch nicht arg genug, ſondern das Alleranſtößigſte iſt, daß er ihn ſelbſt, den eingebornen Gott, den Richter aller, den Fürſten des Lebens, den Vertilger des Todes, zu einem Sterblichen macht, und behauptet, er habe in ſeiner eigenen Gottheit das Leiden erduldet, und bei jenem dreitägigen Todtſeyn

den Tod nicht auf, und wer nicht gestorben ist, steht nicht auf. Daraus gehe klar hervor, daß Gott selbst gestorben ist, weil es sonst nicht möglich gewesen wäre, daß Christus vom Tode bezwungen wurde. Ist Christus, will Apollinaris sagen, sowohl Gott als Mensch, Gott in ihm mit dem Menschen wahrhaft Eins, so muß er als Gott ebensowohl das Subject des Todes gewesen seyn, wie als Mensch, und es muß daher mit allem Rechte gesagt werden können, daß im Tode Christi Gott selbst gestorben ist. Auch an diesem Satze der Lehre des Apollinaris mußten die Gegner, wie sich denken läßt, den größten Anstoß nehmen. Ist, hält Gregorius entgegen [33]), die Gottheit des Eingebornen selbst gestorben, so ist mit ihr alles, was sie ist, gestorben, Leben, Wahrheit, Gerechtigkeit, Güte, Licht, Macht, alles dieß sind ja nur verschiedene Benennungen des eingebornen Gottes, und da Gott alles, was er ist, als Totalität ist, so ist, wenn man sich auch nur Eines hinwegdenkt, immer der Tod der ganzen Gottheit gesetzt. Und wenn die Macht durch den Tod vernichtet ist, Christus aber die Macht Gottes ist, welche Macht ist aus dem Nichtseyn ins Daseyn gerufen, wenn die seyende Macht vom Tode vernichtet und eine andere nicht vorhanden ist? Denn daß die Macht des Vaters im Sohn ist, geben ja auch die Gegner zu. Wenn nun eben diese Eine Macht vom Tode bezwungen und im Zeitpunct des Leidens vernichtet worden ist, welche andere Macht kann es geben, welche diese Macht aus dem Tode wieder ins Leben ruft. Wollte man sagen, daß die eine gestorben, die andere aber unsterblich geblieben, so würde man ja läugnen, daß die Macht des Vaters im Sohn ist, und alle Aussprüche des Herrn für falsch erklären,

des Körpers sey auch die Gottheit mit dem Körper gestorben, und so sey er vom Vater wieder aus dem Tode auferweckt worden.

33) A. a. O. c. 5. S. 132. f.

in welchen er bezeugt, daß alles, was der Vater hat, auch der Sohn habe. Der Abgrund der Negation ſchließt ſich allerdings in dem Saze des Apollinaris in ſeiner ganzen Tiefe auf, und wir wiſſen nicht einmal, wie Apollinaris die von ihm geſezte Negation auch wieder zu überwinden wußte. Betrachtete er die nach dem Tode erfolgte Auferſtehung als die Aufhebung des Todes, ſo ſezte er Tod und Auferſtehung nur in das äuſſere Verhältniß der Zeitfolge zu einander, während doch die innere Conſequenz ſeiner Lehre mit derſelben Wahrheit, mit welcher er eine der Gottheit gleich ewige Menſchheit ſezte, auch einen ewigen Tod und eine ewige Auferſtehung des Gottmenſchen, eine der Negation gleich ewige Negation der Negation erforderte. Es läßt ſich, wie geſagt, nicht beſtimmen, wie Apollinaris über jene Kluft hinwegzukommen wußte, aber der ſpeculative Fortſchritt ſeiner Lehre beſteht ſchon darin, daß er überhaupt den Gedanken einer in das abſolute Leben ſelbſt geſezten Negation zu ertragen vermochte. Nur wenn die Negation als eine wahre und wirkliche geſezt iſt, kann ſie auch wahrhaft überwunden werden. Wie ſehr aber die Gegner vor der Bedeutung der Negation, wie ſie gleichwohl an ſich ſchon in dem Begriffe des Gottmenſchen enthalten iſt, erſchracken, ſpricht am unmittelbarſten die Behauptung Gregors aus, daß die Unſterblichkeit, wenn ſie anders ſeyn ſoll, was ſie dem Namen nach iſt, mit dem Tode nichts zu thun und gemein haben könne [34]). Wenn man nun, fährt Gregorius fort, von der Gottheit des Sohnes ſagt, daß ſie ſterblich ſey, ſo behauptet man ebendamit, daß der Sohn die Unſterblichkeit des Vaters nicht in ſich habe. Und doch ſagt er nur die Wahrheit, wenn er ſagt, daß er den Vater ganz in ſich habe, darum lügt, wer den, in welchem die ganze Ewigkeit des Vaters angeſchaut wird, ſterblich nennt. Was iſt dieß anders, als jene leere

34) A. a. O. c. 5. S. 134.

Abstraction, die vom Abstracten nie zum Concreten zu kommen weiß? Wie wenn die wahre Unsterblichkeit nicht vielmehr erst diejenige wäre, welche den Tod nicht blos als ihren abstracten Gegensaz ausser sich hat, sondern ihn in sich selbst aufnimmt, um ihn dadurch erst reell zum Leben aufzuheben. Ist der Gottmensch, was er seinem Begriff nach seyn soll, sowohl Mensch als Gott, so muß er auch, darin hatte unstreitig Apollinaris vollkommen Recht, ebensowohl das Subject des Todes, als der Unsterblichkeit seyn, und Tod und Unsterblichkeit müssen sich daher in ihm auf gleiche Weise zur Einheit durchdrungen haben.

Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Person des Gottmenschen, wie sie bisher nach ihren beiden Seiten entwickelt worden ist, ergab sich dem Apollinaris mit innerer Nothwendigkeit aus dem Begriffe des Gottmenschen selbst. Der Gottmensch muß als solcher mit derselben Wahrheit sowohl Gott als Mensch seyn, das eine mit sich selbst identische Subject sowohl für das Göttliche als das Menschliche. Dieselbe Nothwendigkeit der gottmenschlichen Natur folgte nach der Ansicht des Apollinaris auch aus dem Begriffe der Erlösung. Der Gottmensch ist der Erlöser, erlösen aber kann er nur, wenn er beides auf dieselbe Weise ist, Gott und Mensch. Wer nur Mensch ist, sagte Apollinaris, und als Mensch dem gemeinsamen Verderben der Menschen unterworfen, kann die Welt nicht erlösen, aber ebensowenig werden wir von Gott erlöst, wenn sich Gott mit uns nicht zur Einheit verbunden hat. Eins aber wird Gott mit uns, wenn er Fleisch oder Mensch wird. Aber auch als Mensch kann Gott die Sünde der Menschen nicht aufheben, wenn er nicht ein unsündlicher Mensch geworden ist, und nur wenn er als Mensch gestorben und auferstanden ist, kann er die Herrschaft des Todes über alle Menschen vernichten, der Tod eines Menschen aber vernichtet den Tod nicht, und wer nicht gestorben ist, steht nicht auf, deßwegen kann Christus nicht

geſtorben ſeyn, wenn nicht Gott ſelbſt geſtorben iſt [35]). Wenn nun aber die Nothwendigkeit eines Gottmenſchen in dieſem Sinne dargethan iſt, entſteht nun erſt die Frage nach der Möglichkeit oder Denkbarkeit einer ſolchen Perſon des Gottmenſchen. Der Gottmenſch muß als Gottmenſch und Erlöſer wahrer wirklicher Menſch ſeyn, und doch machte Apollinaris gegen die gewöhnliche Lehre von der Perſon Chriſti vor allem die Einwendung geltend, daß zwei vollkommene Weſen, ein vollkommener Gott und ein vollkommener Menſch nicht zur Einheit Eines Weſens, Einer Perſon, ſich vereinigen können. Wie löste er nun die Antinomie dieſer beiden Säze, daß der Gottmenſch wahrer Menſch ſeyn müſſe, und doch wahrer Menſch nicht ſeyn könne? Es iſt hier der Ort, wo ſeine ſchon erwähnte Trichotomie des menſchlichen Weſens ihre nähere Bedeutung für ſeine Chriſtologie erhielt. Wie er durch ſie, im Gegenſaz gegen die gewöhnliche Lehre, den Begriff der menſchlichen Natur als einer in ſich vollkommenen und ſelbſtſtändigen begründete, ſo bot ſie ihm auch einen Ausweg dar, das Göttliche und Menſchliche auf eine Weiſe zu vereinigen, die das Menſchliche beſchränkte und doch zugleich in ſeinem Rechte ſtehen ließ. Er drückte dieß in dem Saze aus: Chriſtus heißt mit Recht der Menſch vom Himmel, ſofern er neben Leib und Seele den Geiſt als Gott in ſich hat [36]). Was alſo ſonſt bei den Menſchen der Geiſt

35) A. a. O. c. 51. 52. S. 261. f.

36) A. g. a. O. 9. S. 142.: Τὸ δὴ πνεῦμα, τυτέςι τὸν νῶν, θεὸν ἔχων ὁ Χριςὸς μετὰ ψυχῆς καὶ σώματος, εἰκότως ἄνθρωπος ἐξ οὐρανῦ λέγεται. Vgl. Gregor von Naz. Ep. ad Nect. s. Orat. XLVI. S. 722.: εἶτα καταδεύεται τὸν ἄνθρωπον ἐκεῖνον, τὸν ἄνωθεν ἥκοντα, τὸν νῶν μὴ ἔχειν, ἀλλὰ τὴν θεότητα τῇ μονογενεῖ· τὴν τῷ νῷ ἀναπληρώσασαν μέρος, γενέσθαι τῷ ἀνθρωπείῳ συγκράματος τὸ τριτημόριον, ψυχῆς τε καὶ σώματος κατὰ τὸ ἀνθρώπινον περὶ αὐτὸν ὄντων, νῷ δὲ μὴ ὄντος, ἀλλὰ τὸν ἐκείνου τύπον τῷ θεῷ λόγῳ ἀναπληρθέντος.

(das πνεῦμα oder der νοῦς) ist, ist in dem Gottmenschen die die Stelle des Geistes vertretende Gottheit, und diese Stellvertretung mußte dem Apollinaris um so natürlicher erscheinen, da ja die Gottheit an sich ihrem Wesen nach Geist ist. Indem also Gott als Geist mit der menschlichen Natur oder dem Fleisch, zu welchem auch die Seele gehört [37]), sich verbindet, wird die Gottheit, was sie ihrem Begriff nach ist, der fleischgewordene Geist oder der Gottmensch, und der Gottmensch hat auf diese Weise dieselben drei Principien in sich, die zum Wesen des Menschen gehören, während doch zugleich das Hinderniß beseitigt ist, das der wahren Vereinigung Gottes und des Menschen im Wege stund. Nicht ein vollkommener Mensch vereinigt sich mit dem vollkommenen Gott, sondern nur ein menschlicher Leib mit einer menschlichen Seele schließt sich mit der Gottheit, als dem dritten Princip, zur Einheit des Wesens zusammen. Insofern fand ein wesentlicher Unterschied zwischen Christus und den übrigen Menschen statt, welchen Apollinaris so wenig läugnete, daß er vielmehr zur Begründung desselben sich besonders an die Stelle Phil. 2, 7. hielt. Nicht Mensch war Christus, sagte Apollinaris in Beziehung auf diese Stelle, sondern nur wie ein Mensch, weil er gerade in demjenigen Theile der menschlichen Natur, welcher das oberste Princip desselben ist, nicht gleichen Wesens mit dem Menschen ist [38]). Auf den

---

37) Οὐκ ἄψυχος, sagt Apollinaris a. a. O. c. 7. S. 138., ἢ σάρξ, στρατεύεσθαι γὰρ κατὰ τοῦ πνεύματος εἴρηται, καὶ ἀντιστρατεύεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ νοός (Röm. 7, 23.).

38) A. a. O. c. 23. S. 177.: Οὐκ ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς ἄνθρωπος, διότι οὐχ ὁμοούσιος τῷ ἀνθρώπῳ, κατὰ τὸ κυριώτατον. Οὐ γὰρ ἄν, sagte er, Greg. a. a. O. c. 25. S. 211., ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γεγονὼς εἴη, εἰ μὴ τυγχάνοι, καθάπερ ἄνθρωπος, νοῦς ἔνσαρκος ὤν (weil ja der Mensch, wie er S. 210. sagt, εἷς ἐστιν ἐκ πνεύματος καὶ ψυχῆς καὶ σώματος), ἀλλ' οὐκ ἄνθρωπον αὐτὸν

Mangel dieses höheren, sonst den höchsten Vorzug des Menschen ausmachenden, Princips bezog er die Knechtsgestalt, in welcher Christus erschien, und hob daher auch den Gegensaz des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi um so stärker hervor, daß er, der im Geist Gott, die Herrlichkeit Gottes, in sich hatte, als Mensch im Leibe nur die unedle Gestalt der Menschen an sich trug [39]). Wie er in der genannten Stelle einen Beweis für seine Theorie fand, so machte er einen gleichen Gebrauch von der Stelle 1. Cor. 15, 47. Der Gegensaz des ersten und zweiten Menschen, des irdischen und himmlischen, des psychischen und pneumatischen, schien ihm darauf hinzuweisen, daß es sich mit Christus, sofern er Mensch ist, anders verhalte, als mit den andern Menschen, daß in ihm das Göttliche die Stelle des menschlichen Geistes vertrete [40]). Durch solche Stellen glaubte

---

εἶναι behauptete er, ἀλλὰ καθάπερ ἄνθρωπον ἄνευ, ἔνσαρκον ὄντα. Daran schloß sich unmittelbar das Argument an c. 36. S. 213.: εἰ μὴ νῦς ἐνσαρκός ἐστιν ὁ κύριος, σοφία ἂν εἴη, φωτίζουσα νῦν ἀνθρώπου. Vgl. oben S. 590.

39) A. a. O. c. 22. S. 174.: αὐτὸν εἶναι θεὸν μὲν πνεύματι, τὴν τοῦ θεοῦ δόξαν ἔχοντα, ἄνθρωπον δὲ σώματι τὴν τῶν ἀνθρώπων ἄδοξον φορέσαντα μορφήν. — C. 28. S. 178.: Εἶτα φησὶ ταπεινώσαντα (ἑαυτὸν) σαρκὶ, ὑπερυψωθέντα δὲ ὑπὸ θεοῦ τὴν θείαν ὕψωσιν. C. 24. S. 179.: δοξάζεται γὰρ ὡς ἄνθρωπος δόξαν δὲ ἔχει πρὸ τοῦ κόσμου, ὡς θεὸς προυπάρχων τῶν αἰώνων.

40) A. a. O. c. 11. S. 146. sagt Apollinaris: ὅτι ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ πνευματικὸς λέγεται, καὶ τοῦτο σημεῖον ποιεῖται τοῦ ἄνευ εἶναι τὸν τῷ θεῷ συγκραθέντα ἀνθρώπον (c. 12. S. 147.). καθὸ καὶ τὸν πρότερον Ἀδὰμ ὁ Παυλὸς ψυχὴν καλεῖ μετὰ σώματος οὖσαν, καὶ οὐκ ἄνευ σώματος, τῷ δὲ ὅλῳ τὴν ἐπωνυμίαν διδοῦσαν, κἂν ἀφ' ἑαυτῆς καὶ αὕτη κατὰ σύλληψιν τοῦ πνεύματος καλῆται ψυχή. Jener sey, sagte er (S. 148.), ἐκ γῆς χοϊκὸς, διότι τὸ σῶμα ἐκ τοῦ χοῦ πλασθὲν ἐσυχώθη. Die Argumentation des Apollinaris scheint zu seyn: Bei dem πνευματικὸς ἄνθρωπος,

Apollinaris seinen Begriff des Gottmenschen auch evangelisch nachweisen und rechtfertigen zu können. Der Hauptbeweis, auf welchen er seine Theorie gründete, lag jedoch, wie sich von selbst versteht, in der Sache selbst, d. h. darin, daß nur unter der Voraussetzung, von welcher er ausging, die Person des Gottmenschen auf die dem christlichen Bewußtseyn adäquate Weise gedacht werden konnte. In dieser Hinsicht argumentirte er wie aus dem Begriffe des Gottmenschen, so auch aus dem Begriffe des Erlösers. Erlöser ist Christus, nur wenn er als Mensch unsündlich ist [41]). Wahrhaft unsündlich kann aber der Mensch nicht seyn, so lange er in dem Geiste auch das Princip der freien Bewegung und steten Veränderung in sich hat [42]). Wollte man nun annehmen, argumentirt Apollinaris, daß diese Wandelbarkeit des Geistes in Christus durch das eigenthümliche, ihn vor allen andern Menschen und den Engeln auszeichnende Verhältniß, in welches in ihm das Menschliche zum Göttlichen gesezt wurde, aufgehoben worden sey, so wäre dadurch auch dasjenige

---

wie bei dem ψυχικός, bezeichnet der Theil das Ganze. Der gewöhnliche Mensch hat seinen Namen von der ψυχή, Christus von dem πνεῦμα. Begreift nun die ψυχή nicht blos das σῶμα, sondern auch das πνεῦμα in sich, so daß die ψυχή die Trägerin des Ganzen ist, so kann Christus nur in einem andern Sinn vorzugsweise nach dem πνεῦμα benannt seyn. Sofern er der ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ ist, und als solcher dem gewöhnlichen Menschen gegenübersteht, kann in ihm das πνεῦμα nur die, die Stelle des menschlichen νοῦς einnehmende, Gottheit seyn.

41) A. a. O. c. 51. S. 262. (vgl. S. 261.): λύει τὴν τῶν ἀνθρώπων ἁμαρτίαν, μὴ γενόμενος ἄνθρωπος ἁναμάρτητος.

42) Der νοῦς ist, dieß ist das Eigenthümliche seines Wesens, αὐτοκίνητος καὶ μὴ ἀνάγκαζος (s. oben S. 588.). Vgl. c. 40. S. 224, wo Gregor von Apollinaris sagt: οὐχ οἶδεται πρέπειν ἀνθρώπινον νοῦν περὶ τὸν μονογενῆ θεὸν λόγον καὶ τὴν αἰτίαν λέγει, ὅτι πρέπειν νοῦν ἀνθρώπινον.

in ihm zerstört worden, was das Eigenthümliche eines freien Wesens ist, das Vermögen der Selbstbestimmung, dieß läßt sich aber nicht annehmen, weil die Natur von ihrem eigenen Schöpfer nicht zerstört werden kann [43]). Daraus folgt demnach, daß Christus als Erlöser kein vollkommener, aus Leib Seele und Geist bestehender, Mensch gewesen seyn kann, sondern was er Menschliches an sich hatte, war nur die mit einem menschlichen Leibe verbundene menschliche Seele, deren Natur es nicht widerstreitet, sich durch ein höheres Princip bestimmen zu lassen. Dieses Menschliche in dem Erlöser mußte nun aber, wenn er die für das Werk der Erlösung nothwendige Unsündlichkeit haben sollte, mit einem unwandelbaren Geiste verbunden seyn, welcher nicht aus Mangel an Erkenntniß dem Fleische sich unterwürfig machte, sondern es ohne Zwang mit sich in Uebereinstimmung sezte, sofern dem Fleische keine Gewalt angethan wird, wenn es einem höhern Princip sich unterwirft, indem ihm ja seiner Natur nach das Vermögen der Selbstbestimmung fehlt [44]).

---

43) *Εἰ ἄνθρωπον*, sagt Apollinaris a. a. O. c. 45. S. 244., *οἴετα τις ἑνῦσθαι θεῷ παρὰ πάντας ἀνθρώπους καὶ ἀγγέλους, ποιήσει μὴ αὐτεξουσίους τοὺς ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους, ὡς οὐδὲ ἡ σὰρξ αὐτεξούσιος· φθορὰ δὲ τοῦ αὐτεξουσίου ζώου, τὸ μὴ εἶναι αὐτεξούσιον, οὐ φθείρεται δὲ ἡ φύσις ὑπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτὴν· οὐκ ἄρα ἑνοῦται ὁ ἄνθρωπος θεῷ.*

44) Vgl. oben S. 588. *Εἰ δὲ μὴ ἐπιτελεῖται τὸ τῆς σαρκώσεως ἔργον ἐν τῷ αὐτοκινήτῳ καὶ μὴ ἀναγκάστῳ νοΐ, ἐν τῇ ἑτεροκινήτῳ καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ νοῦ ἐνεργουμένῃ σαρκὶ τελεῖται τὸ ἔργον, ὅ ἐστιν ἁμαρτίας.* Vgl. c. 40. S. 225.: *Οὐκ ἄρα σώζεται τὸ ἀνθρώπινον γένος δι' ἀναλήψεως νοῦ καὶ ὅλου ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ προσλήψεως σαρκός, ᾗ φυσικὸν μὲν τὸ ἡγεμονεύεσθαι· ἐδεῖτο δὲ ἀτρέπτου νοῦ, μὴ ὑποπίπτοντος αὐτῇ διὰ ἐπιστημοσύνης ἀσθένειαν, ἀλλὰ συναρμόζοντος αὐτὴν ἀβιάστως ἑαυτῷ.* Vgl. das Excerpt aus des Apollinaris Schrift de fide ex parte bei Leontius a. a. O. S. 608.: *totus homo non est purus omnis peccati in hac*

Die Lehre von der Sünde und der Erlösung ist ein Hauptmoment in der Christologie des Apollinaris, und er und seine Anhänger haben von diesem Standpunct aus, wie sie überhaupt ihre Lehre dialektisch zu begründen suchten, der gewöhnlichen Lehre von der Person Christi verschiedene Argumente entgegengestellt. Wenn Christus, wendeten sie ein, alles erhalten hat, so muß er nothwendig auch die Gedanken der Menschen gehabt haben, unmöglich aber ist es, daß in menschlichen Gedanken nicht auch Sünde ist. Ein anderes Argument dieser Art: wenn Christus Mensch ist, wird er ein Theil der Welt seyn, ein Theil der Welt aber kann die Welt nicht erlösen, hat ohne Zweifel denselben Sinn, daß Christus, wenn er ein vollkommener Mensch ist, auch nur ein Mensch wie andere ist, und in eine und dieselbe Reihe mit ihnen gehört. Wie kann, wendeten sie weiter ein, eine in der Gewohnheit der Sünde sich befindende und in die Tradition der Sünde hineingestellte Natur ohne Sünde seyn? Ist dieß unmöglich, so kann auch Christus nur wie einer aus der Reihe der Menschen seyn, aber wenn eine sündige Natur, hielten sie auf der andern Seite entgegen, in Gott unsündlich geworden ist, so ist sie unter einem Zwange gehalten, was aber unter einem Zwange gehalten ist, leidet Gewalt [45]). Alle diese Einwendungen gehen von der Voraussezung aus, daß, wo ein vollkommener Mensch ist, auch Sünde ist [46]). Jeder Mensch ist

vita, secundum scripturas, quia non potest facere, ut actiones suae cum divinis actionibus in unum et idem conspirent, et ob eam causam neque liber esset a morte. Deus autem humanae carni unitus puram habet propriam actionem, cum sit mens invicta, quae passionibus animae et carnis succumbere non potest, et quae carnem et motus carnis divine et sine peccato moderatur. Et non solum non succumbit morti, sed eam solvit.

45) Athanasius contra Apollin. II, 6. 7. 8. 9.

46) Athanasius c. Apollin. I, 2. 14. 21.

als Mensch auch Sünder. Das Sündigen ist für den Menschen so sehr etwas Unvermeidliches, daß es gleichsam zur Natur des Menschen selbst gehört. Damit wollten jedoch die Apollinaristen keineswegs, wie ihre Gegner sie beschuldigten [47]), die marcionitische oder manichäische Lehre von einem substanziellen bösen Princip zu der ihrigen machen, sondern nur die Allgemeinheit der Sünde als eine allgemeine menschliche Erfahrung aussprechen. Sezt man nun voraus, daß es keinen schlechthin unsündlichen Menschen gibt, daß wer Mensch ist, auch Sünder ist, so ist nur das Eine oder das Andere möglich, daß Christus entweder als vollkommener Mensch kein vollkommener oder unsündlicher Erlöser ist, oder als vollkommener Erlöser kein vollkommener Mensch. Es konnte daher nur das Leztere angenommen werden. Christus hatte, wie die Apollinaristen lehrten, statt des innern Menschen in uns einen himmlischen Geist, und bediente sich der ihn umgebenden Gestalt nur wie eines Organs. Sonst wäre ja in Christus derselbe Kampf der Sünde, der in uns ist, und er hätte die bei uns stattfindende Reinigung nöthig, wenn er als Mensch auch das in uns denkende und das Fleisch bewegende Princip in sich aufgenommen hätte. Er nahm aber nur das Vernunftlose an, damit er selbst die Vernunft in ihm wäre und frei schlechthin von der Sünde, wegen der Gottheit sowohl, als wegen der Vernunftlosigkeit des Fleisches, denn das Fleisch kann nicht sündigen, wenn nicht der, der das Fleisch bewegt, der Geist, die That der Sünde vorher und durch den Leib zur Vollendung der Sünde ausführt. Deswegen zeigt Christus ein neues Fleisch, wobei nur ein Verhältniß der Aehnlichkeit stattfindet, die Neuheit des Geistes in uns aber zeigt jeder in sich durch Nachahmung und Aehnlichkeit und Enthaltung von der Sünde. Und so nur kann Christus ohne

47) A. a. O. II, 8.

Sünde gedacht werden [48]). Kann Christus nur, wenn er absolut ohne Sünde ist, der Erlöser der Menschen seyn, so kann bei ihm auch kein moralisches Fortschreiten, keine successive Entwicklung stattgefunden haben. Auch dieses Moment machte Apollinaris geltend, um dadurch denselben Hauptsaz seiner Theorie zu begründen, Da Christus, wie allgemein angenommen ist, was er als gottmenschlicher Erlöser ist, nicht erst geworden seyn kann, sondern an sich schon seyn mußte, also auch keine Uebung und Entwicklung, kein Kampf und Zwiespalt mit sich selbst bei ihm vorausgesezt werden darf, so kann er auch keinen wandelbaren menschlichen Geist gehabt haben [49]).

Endlich mag hier noch ein Argument angeführt werden, das uns auf den Hauptpunct, von welchem Apollinaris ausging, zurückführt, und zugleich auf den Punct hinweist, in welchem, als ihrer äussersten Spize, seine Theorie sich abschließt. Daß aus zwei vollkommenen Wesen keine wahre persönliche Einheit werden kann, stund dem Apollinaris absolut fest, und es ist dieß eigentlich der Hauptsaz, auf welchem seine ganze Theorie beruht. Wie er nun aber in einem solchen Einswerden zweier für sich bestehender Wesen eine objective Unmöglichkeit, einen in der Natur der Sache liegenden Widerspruch sah, so konnte dieser Widerspruch auch subjectiv genommen und von dem Standpunct des Subjects aus, das auf diese Weise zur Person geworden seyn soll, betrachtet werden. Es ist unstreitig ein Beweis des Scharf-

48) Athanasius c. Apollin. I, 2. Man vgl. meine Schrift: Der Gegensaz des Katholicismus u. Protestantismus. Zweite Ausg. Tüb. 1836. Beilage I. Lutheranismus und Apollinarismus. S. 632. f.

49) Gregor a. a. O. c. 38. S. 221. Εἰ τι πλέον, sagt Apollinaris, ἕτερος ἑτέρῳ κομίζεται, τοῦτο δὲ ἄσκηνον γίνεται, ἀδεμία δὲ ἄσκησις ἐν Χριστῷ· οὐκ ἄρα τῆς ἐστιν ἀνθρώπινος.

ſinns, mit welchem Apollinaris die Lehre von der Perſon Chriſti behandelte, daß er auch dieſes Moment hervorhob. In das Bewußtſeyn Chriſti ſelbſt müßte, ſagte er, ein unauflöslicher Widerſpruch geſezt werden, wenn er in der Einheit ſeines perſönlichen Selbſtbewußtſeyns zugleich nach zwei ganz verſchiedenen Seiten hin getheilt, ſich auf der einen Seite als vollkommenen Gott, auf der andern als vollkommenen Menſchen wiſſen ſollte. Dieſe Zweiheit des Weſens ſchien ihm die Identität des Selbſtbewußtſeyns völlig unmöglich zu machen. Ebenſo wird aber auch (dieß war eigentlich der Punct, von welchem Apollinaris bei dieſer Argumentation zunächſt ausging) das Bewußtſeyn derer, welche die Perſon des Gottmenſchen nach der gewöhnlichen Vorſtellung anſchauen, in einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt verſezt, welcher ſie zu keiner reinen Anſchauung der Perſon Chriſti kommen läßt, wenn ſie ihn nach der einen Seite ſeines Weſens anbeten, nach der andern nicht anbeten ſollen. Iſt er als vollkommener Menſch ein Menſch für ſich, wie alle andere, ſo iſt er als Menſch nicht anzubeten, wird er nun aber gleichwohl, weil er wegen der perſönlichen Einheit ſeines Weſens mit ihm ſelbſt Eins iſt, angebetet, ſo muß auch das Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen auf andere Weiſe, als gewöhnlich geſchieht, gedacht und der Widerſpruch entfernt werden, der in der Einheit eines vollkommenen Gottes und vollkommenen Menſchen liegt. Das Göttliche und Menſchliche kann ſich in dem Gottmenſchen nur wie Geiſt und Fleiſch zu einander verhalten [50]).

---

50) Obige Argumente ſind zuſammen enthalten in dem Excerpt, das Leontius a. a. O. S. 609. aus einer Schrift des Apollinaris gibt: *si homo est ex toto, et idem Deus, mens pia hominem quidem non adorans, Deum vero adorans, reperietur eundem adorare et non adorare, quod fieri non potest, et idem se ipsum homo quidem non existi-*

Hiemit würden wir in der Hauptſache auf denſelben Saz zurückkommen, von welchem die erſte Entwicklung dieſer Lehre überhaupt ausging. Wenn wir aber auch der Lehre des Apollinaris keinen weitern ſpeculativen Werth zugeſtehen wollten, ſo wäre in jedem Falle jener Saz nunmehr durch dialektiſche Vermittlung gewonnen. Auf antithetiſchem Wege war ja Apollinaris, wie wir aus allem ſehen, auf ſeine eigenthümliche Theorie gekommen. Durch Aufdeckung der verſchiedenen Widerſprüche, die in der gewöhnlichen Vorſtellung von der Perſon Chriſti lagen, bahnte er ſich den Weg zu ſeiner Lehre, welche, wie er ſich ſelbſt wohl bewußt war, ihre Hauptſtärke vor allem auf dieſer negativen Seite hatte. Mit der zwingenden Macht der logiſchen Argumente glaubte er, wie mit mathematiſcher Evidenz [51]), den Beweis führen zu können, daß

---

mabit adorabilem, non enim impius erit, Deus vero scit se adorabilem, est autem impossibile, eundem esse adorabilem et non adorabilem, est igitur impossibile, eundem esse Deum et hominem ex toto, sed in sola unita natura divina incarnata, ut qui adorent, in Deum a carne inseparabilem aspiciant, et ne aspiciant in unum quidem non adorabilem, in alterum vero adorabilem, nec in ipso esse unum quidem, qui non patiatur se adorari, alterum vero, qui adorationem admittat ad salutem adorantium, sed potius unum esse revera secundum substantiam, et nullomodo duos quosdam in personis per se existentibus secundum proprias mensuras et dignitates. Vgl. a. a. O. aus des Apollinaris Schrift de fide ex parte: *non duae personae, non duae naturae perfectae per se, quia neque fas est dicere duos filios, neque quatuor adorare.* Gregor a. a. O. c. 44 S. 240.: ἀδεν ἅτως προσκυνητόν, ὡς ἡ σάρξ τῷ Χριστῷ. — Ἡ σάρξ τῷ κυρίῳ προσκυνεῖται, καθὸ ἓν ἐστι πρόσωπον, καὶ ἓν ζῶον μετ' αὐτῆ.

51) Γνωμετρικαῖς, ὥς φασιν αὐτοὶ, ἀνάγκαις καὶ ἀποδείξεσι. Greg. von Naz. Orat. LI. S. 743. Greg. von Nyſſa a. a. O. c. 36. S. 213.: ἴδωμεν τὰς ἀφύκτους αὐτῆ τῶν συλλογισμῶν ἀνάγκας.

aus zwei Wesen nicht Ein Wesen werden könne, somit bei der gewöhnlichen Vorstellung der wahre Begriff des Gottmenschen völlig verloren gehe und nur auf andere Weise begründet werden könne. In der That läßt sich auch nicht verkennen, wie beinahe überall, wo Apollinaris darauf ausgeht, die Schwäche und Unhaltbarkeit der herkömmlichen Lehre nachzuweisen, das entschiedene Uebergewicht auf seiner Seite ist, und der Versuch, welchen sein Gegner Gregorius von Nyssa in seiner Widerlegungsschrift machte, dieselbe zu rechtfertigen, läßt den ihr anhängenden Mangel an innerem Zusammenhang nur um so klarer in die Augen fallen. Mit Recht drang Apollinaris auf eine wahre und reelle Einheit Gottes und des Menschen, ohne die Consequenzen zu scheuen, die sich aus dem von ihm aufgestellten Begriff mit Nothwendigkeit ergaben. Wie äusserlich ist dagegen das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen aufgefaßt, wenn Gregorius dasselbe auf folgende Weise darstellt: Wie bei uns Menschen eine belebende Kraft mit der Materie sich verbindet, wodurch der aus Seele und Leib bestehende Mensch gebildet wird, so hat in der Jungfrau die Kraft des Höchsten durch den belebenden Geist auf immaterielle Weise mit dem unbefleckten Leibe sich verbunden und die Materie des Fleisches aus dem reinen Leibe der Jungfrau genommen. So wurde ein wahrhaft neuer Mensch geschaffen, welcher, göttlich nicht menschlich geschaffen, zuerst und allein diese eigenthümliche Weise der Substanz hatte, so daß die göttliche Kraft gleichmäßig die ganze Natur durchdrang, und keiner der beiden Theile, weder die Seele noch der Leib, ohne Antheil an der Gottheit war. Wie nun bei der Geburt des Menschen die ewige

C. 39. S. 224.: ὁ δὲ πολὺς ἦτος κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἐπιζήμην εἰ μὲν τελείως ἑκάτερον κατὰ τὴν αὐτὴ φύσιν ἔχει, δύο φησὶ λέγεσθαι τὰ ἅτως λεγόμενα, εἰ δὲ τὸ μὲν ἐλλείποι, τὸ δὲ ἕτερον τέλειον εἴη, ἓν ἀμφότερα γενέσθαι.

Gottheit nicht geboren wird, sondern, nachdem sie sich einmal mit der Natur des Menschen verbunden, bei der Geburt desselben zugleich ans Licht tritt, so steht sie auch, da sie nicht gestorben ist, an sich nicht auf, sondern erweckt nur durch ihre göttliche Kraft den in ihr Gestorbenen. Und wenn nun die Gottheit weder einer Geburt, noch einer Auferstehung bedarf, so wird auch das Leiden ohne ein Leiden der Gottheit vollbracht, sondern sie ist gleichsam nur in dem Leidenden und eignet sich wegen ihrer Einheit mit dem Leidenden sein Leiden an [52]). Es ist von selbst klar, daß bei dieser Vorstellung alles Menschliche des Erlösers ganz ausserhalb der Gottheit seinen Verlauf nimmt, die gottmenschliche Einheit selbst nichts anders ist, als die Einwirkung einer göttlichen Kraft, und der Unterschied des Gottmenschen von den übrigen Menschen zuletzt nur darin besteht, daß die den Menschen Jesus belebende und beseelende Kraft eine intensiv höhere und göttlichere war. Es ist dieß mit Einem Worte die Vorstellungsweise des Paulus von Samosata, wie aber dieselben Kirchenlehrer, welche dem Apollinaris gegenüber nur auf diesem Auswege einer Geburt, einem Leiden und Sterben der Gottheit entgehen zu können glaubten, auch wieder in die ganz entgegengesezte Ansicht übersprangen, wird sich uns an einem andern Orte zeigen. Mit so gutem Grunde aber Apollinaris die innere Unhaltbarkeit der gewöhnlichen Lehre und die Aeusserlichkeit der ihr zu Grunde liegenden Vorstellung vom Gottmenschen bestritt, und so sehr er überhaupt dadurch sich auszeichnet, daß er zuerst diese Lehre einer kritischen Betrachtung unterwarf, so wenig ist es doch auch ihm selbst gelungen, die Aufgabe, um welche es sich hier handelt, auf befriedigende Weise zu lösen. Ja, so wenig erreichte er, was er beabsichtigte, daß ihm seine Gegner, so ächt speculativ auch die Grundlage ist, auf welcher seine

52) Greg. von Nyssa a. a. O. c. 54. S. 272.

Theorie trifft, gleichwohl nicht mit Unrecht entgegenhalten konnten, auf dem von ihm eingeſchlagenen Wege löſe ſich das Band der Einheit des Göttlichen und Menſchlichen noch weit mehr, als auf dem von ihm mit ſo entſchiedenem Widerſpruch verlaſſenen. Um uns über das Mangelhafte und Unbefriedigende ſeiner Lehre genauer zu verſtändigen, dürfen wir nur der Polemik ſeiner Gegner, deren Scharfſinn die ſchwachen Seiten derſelben keineswegs entgangen ſind, in ihren Hauptmomenten folgen. Es wird ſich uns dabei von ſelbſt herausſtellen, wie ſeine Theorie, ſo kräftig der ſpeculative Aufſchwung iſt, welchen ſie auf verſchiedenen Puncten nimmt, ſich doch immer wieder von der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe gefangen nehmen ließ, und ſo, ſchwankend zwiſchen zwei völlig heterogenen Standpuncten, in einen Zwieſpalt mit ſich gerieth, der ihr das Ziel, nach welchem ſie ſtrebte, wieder entrückte.

So vieles die Kirchenlehrer an der Lehre des Apollinaris zu tadeln hatten, ſo nahmen ſie doch den größten Anſtoß daran, daß er den Gottmenſchen, ſofern er Menſch iſt, nicht aus den drei Theilen, die er ſonſt im Menſchen unterſchied, ſondern nur aus zwei, Seele und Leib, beſtehen ließ, und ihm gerade den edelſten Theil des menſchlichen Weſens, das vernünftige Princip, abſprach. Sie erkannten hierin richtig den Grundfehler ſeiner Theorie, aus welchem ſich alle übrigen Mängel derſelben ergaben. Hat Chriſtus, wendet Gregorius von Nyſſa ein, nicht alle zur Vollkommenheit des menſchlichen Weſens gehörende Theile, ſo iſt er nur ein verſtümmelter Menſch, iſt er, wie Apollinaris ausdrücklich behauptet, nicht deſſelben Weſens mit dem Menſchen, ſo iſt er ein ganz anderes Weſen, kein Menſch, er hatte nur den Schein eines Menſchen, und man kann alles, was an ihm Menſchliches wahrgenommen wird, nicht für etwas wirklich Menſchliches halten. Fehlt ihm gerade der weſentlichſte Theil, der Geiſt, das vernünftige Princip, das den Menſchen zum Men-

schen macht, so stellt ihn das Uebrige, das ihm noch bleibt, in die Classe der Thiere [53]). Hat, Christus, sagt in demselben Sinne Gregorius von Nazianz, zwar eine Seele, aber keinen vernünftigen Geist, wie kann er ein Mensch seyn, der Mensch ist doch kein vernunftloses Wesen, und es folgt daraus, daß er zwar die Gestalt und äussere Hülle von einem Menschen hatte, die Seele aber von einem Pferd oder Stier, oder einem andern unvernünftigen Wesen. Soll aber die Gottheit die Stelle des Geistes vertreten haben, was geht dieß mich an? Die Gottheit mit dem bloßen Fleisch macht ebenso wenig einen Menschen aus, als mit der bloßen Seele, oder mit beiden ohne den Geist, worin noch mehr das eigentlich Menschliche besteht [54]). Wenn Apollinaris den Geist, sofern er den Menschen zu einem vollkommenen Wesen macht, als das Hemmende betrachtete, das keine wahre Vereinigung Gottes und des Menschen zu Stande kommen lasse, so erinnerten seine Gegner, daß vielmehr der Geist seiner Natur nach das einzig Vermittelnde zwischen Gott und dem Menschen sey [55]). Das Fleisch ist irdischer Natur, nur der Geist ist immateriell, und durch seine Immaterialität mit der Gottheit verwandt. Der Geist kommt aber hier nicht blos als das Princip der Vernunft, sondern auch als das Princip der Freiheit des Willens in Betracht. Muß der Mensch in der Vereinigung mit der Gottheit auch die vollkommenste Tugend in sich haben, so scheint ja dieß bei der Vorstellung des Apollinaris schlechthin unmöglich zu

53) A. a. O. c. 23. S. 178.

54) Orat. LI. S. 740. Richtig bemerkt Gregor S. 743., wenn Apollinaris sich auf Joh. 1, 14. berufe, so sey ja bekannt, daß σὰρξ in der Schrift so oft den ganzen Menschen bedeute.

55) Greg. von Nyssa a. a. O. c. 41. S. 229.: Τίνι δ' ἂν οἰκειότερον ἐν φύσει εἴη τὸ θεῖον; πρὸς τί μᾶλλον κατάλληλος ἔχων τὴν θείαν φύσιν ὁ λογισμὸς ὑποτίθεται; Vgl. c. 48. S. 256.

ſeyn. Tugend iſt doch nur Sache des das Rechte erwählenden Willens, das Fleiſch aber iſt nur das Organ des Willens, das durch die Bewegung des Geiſtes beſtimmt wird. Freiheit iſt nichts anderes, als Selbſtbeſtimmung und Selbſtthätigkeit des Geiſtes. Was kann nun in einem Menſchen, der ohne Geiſt iſt, das die Tugend frei in ſich aufnehmende Princip ſeyn? Wenn der Leib, ohne daß er durch den Geiſt dazu beſtimmt wird, keine ſchlechte Handlungen begeht, ſo iſt das Gute nur ein Werk der Nothwendigkeit, nicht Sache der freien Wahl. Wer aber das Gute nach dem Urtheil der Vernunft wählt, iſt über Zwang und Gewalt erhaben, da er ſich nur durch ſich ſelbſt zum Beſſern beſtimmt. Wie kann alſo, wer keinen eigenen Willen hat, ſich frei für die Tugend beſtimmen? Wählen, Wollen, das Gute Vorziehen, das Böſe Verwerfen, iſt nur Sache der Vernunft. Sagt Apollinaris auch vom Fleiſche, daß es ohne Zwang ſich mit der Gottheit verbinde, ſo iſt auch er genöthigt, in dem Fleiſch ein freies vernünftiges Princip vorauszuſezen, wie kann aber das Fleiſch als Fleiſch ein ſolches Princip in ſich haben[56])? Fehlt alſo dem Gottmenſchen nach der Theorie des Apollinaris das geiſtige Princip, ſo kann er weder als Menſch im wahren Sinne, noch als ſittlich vernünftiges Weſen betrachtet werden, aber es läßt ſich auch nicht einmal, was eine weitere Einwendung iſt, eine anſchauliche und natürliche Vorſtellung von der menſchlichen Erſcheinung des Erlöſers gewinnen. Mehrere darauf ſich beziehende Einwendungen, wie ſie beſonders in den Schriften des Athanaſius gegen die Apollinariſten gemacht werden, beruhen zwar auf der unrichtigen Vorausſezung, daß Apollinaris nicht blos eine vernünftige, ſondern eine menſchliche Seele überhaupt in Jeſus geläugnet habe, allein wenn wir auch davon abſehen, und was im Zuſammenhang damit von den Gegnern erinnert

56) Greg. a. a. O. S. 230. f.

wurde, daß ja die Seele an sich Geist sey [57]), auf sich beruhen lassen, so läßt sich doch nicht läugnen, daß sich die Theorie des Apollinaris auch in der genannten Beziehung in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt. Wenn sie auch von der Lehre der Arianer sich dadurch unterscheidet, daß sie das Göttliche in Christus nicht blos mit einem menschlichen Leib, sondern auch einer menschlichen Seele sich verbinden läßt, so trifft sie doch darin mit ihr ganz zusammen, daß sie die Einheit und Identität des Subjects im strengsten Sinne festhalten wollte. Während aber die Arianer den göttlichen Logos nach ihrer Vorstellung von demselben ohne Bedenken zum Subject aller Leiden und Schwachheiten, überhaupt aller menschlichen Zustände, machen konnten, verhielt es sich damit bei den Apollinaristen ganz anders. Sie scheuten sich zwar nicht, zu behaupten, daß Gott geboren und gestorben sey, aber welche tiefe Erniedrigung und Herabwürdigung der Gottheit war die nothwendige Consequenz ihrer Lehre, wenn der Gottmensch in ihrem Sinne, die als Geist der Person des Gottmenschen inwohnende Gottheit, das Subject alles desjenigen seyn sollte, was das menschliche Leben Jesu in sich begriff? Man kann sich nicht wundern, daß die Kirchenlehrer dem Apollinaris besonders auch die Wandelbarkeit und Veränderung, welcher er die Gottheit unterwarf, zum Vorwurf machten. Behaupte Apollinaris, sagt Gregorius von Nyssa [58]), daß Gott, ohne aufzuhören Gott zu seyn (d. h. selbst Fleisch zu werden), nicht Mensch werden konnte, ausser, wenn er zum Geist im Menschen wurde, so entstehe die Frage, ob die Majestät der göttlichen Natur unverändert blieb, oder in das menschlich Niedrige verändert wurde. Der Erlöser hat, wie Apollinaris selbst sagt, Hunger, Durst, Müdigkeit, Angst, Traurigkeit gelitten, aber was ist

57) Athanasius c. Apollin. II, 17.
58) Greg. a. a. O. c. 56. S. 277.

denn der Erlöſer? Er iſt Gott, nicht als ob es zwei Perſonen wären, die eine Gott, die andere Menſch, ſondern Gott hat dieß gelitten, und es leidet ſo der Nichtleidensfähige, wie Apollinaris ſagt, nicht durch die Nothwendigkeit einer willenloſen Natur, wie ein Menſch, ſondern in Folge der Natur. Nach der Aehnlichkeit der Menſchen mußten die Leiden erregt werden [59]). Wie man auch die Sache betrachten mag, was konnte zulezt anders übrig bleiben, als entweder das Leiden des Erlöſers, als das Leiden der Gottheit, für Schein zu erklären [60]), oder von dem göttlichen Subject ein menſchliches auf eine Weiſe zu unterſcheiden, welche mit der Grundvorausſezung der Theorie, der Einheit des Subjects, nicht harmonirte? Sowohl zu dem Einen als zu dem Andern

---

59) Greg. a. a. O. c. 58. S. 284.: *Οὐκοῦν ὁ θεὸς πέπονθεν, ἅπερ παθεῖν αὐτὸν εἴρηκε, καὶ πάσχει τὸ ἀπαράδεκτον πάθης ἐκ ἀνάγκης φύσεως ἀβλήτου, καθάπερ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἀκολουθίᾳ φύσεως.* Mit Recht beklagt ſich Gregor über die Zweideutigkeit dieſer von Apollinaris ſelbſt gebrauchten Ausdrücke, die keine beſtimmte Unterſcheidung zulaſſen. Ebenſo unklar iſt, was Apollinaris weiter ſagt: *ἴδει κατ' ὁμοιότητα ἀνθρώπων τὰ πάθη κινηθῆναι.*

60) Doketismus wird dem Apollinaris öfters ſchuldgegeben, beſonders mit Rückſicht auf ſeine Erklärung der Stelle Phil. 2, 8.: *σχήματι εὑρῆσθαι ὡς ἄνθρωπον, ὡς ἐχὶ τῷ ἀνθρωπίνῳ εἴδει ὢν τούτοις δηλημένῳ, φαντασίας δέ τινος ἀπατηλῆς καὶ δοκήσεως.* Greg. von Naz. Ep. ad Cled. II. oder Or. LII. S. 747. Vgl. Greg. von Nyſſa a. a. O. c. 23. S. 177.: *Εἰ ἦν ἄλλο τι κατὰ τὴν ἐσίαν ἦν, καὶ ἐκ ἄνθρωπος, ἀλλὰ μέχρι τοῦ φαινομένου κατὰ ἄνθρωπον ἐσχηματίζετο, τῇ δὲ ἀληθείᾳ κατὰ τὴν φύσιν παρέλλακτο, λέγετω, πάντα δόκησιν εἶναί τινα καὶ ἀπατηλὴν φαντασίαν, ψευδὴς κατ' αὐτὸν ἡ βρῶσις, ψευδὴς ὁ ὕπνος — ὃ γέγονεν ὁ σωτὴρ — ἀλλὰ δοκήσει τὰ πάντα ἐφαίνετο.* Vgl. Athanaſius c. Apollin. I, 3.: wenn man ein ungeſchaffenes Fleiſch behaupte, bleibe nichts anders übrig, als entweder *τὴν θεότητα τῷ λόγῳ εἰς μετάπτωσιν σαρκὸς φαντάζεσθαι,* oder *τὴν οἰκονομίαν τοῦ πάθους καὶ τὸν θανάτον καὶ τῆς ἀναστάσεως ὡς δόκησιν νομίζειν.*

scheint sich der Lehrbegriff des Apollinaris nach der Verschiedenheit der Berichte und Darstellungen hinzuneigen, das Richtige liegt ohne Zweifel darin, daß wir uns denselben, wozu wir sowohl durch den Zusammenhang der Theorie im Ganzen, als auch durch einige ausdrückliche Andeutungen berechtigt sind, durch die Unterscheidung des an sich seyenden und menschgewordenen Gottes verdeutlichen [61]).

---

61) Einer der dunkelsten und schwierigsten Puncte in der Lehre des Apollinaris ist die Frage, wie er sich die Einheit Gottes und des Menschen auch in Beziehung auf das Leiden gedacht habe. Wie Gregor von Nyssa sagt a. a. O. c. 33. S. 204., ging seine Absicht ganz dahin, darzuthun, τὴν θεότητα ἐμπαθῆ εἶναι. Er tadelte die Ungläubigen oder Orthodoxen gar sehr wegen der Auffassung solcher Stellen, wie Luc. 22, 42. Οὐ μνημονεύσαι, sagte er, ὅτι τὸ θέλημα τοῦτο ἴδιον εἴρηται ἐκ ἀνθρώπου τῆ ἐκ γῆς, καθὼς αὐτοὶ νομίζουσιν, ἀλλὰ τῆ θεῆ τῆ καταβάντος ἐξ οὐρανῆ. Gregor wundert sich sehr darüber, wie er Gott eine solche Bitte zuschreiben könne, wie Christus, ohne in sich selbst etwas Gutes zu haben, von oben Hülfe erflehen, wie die Gottheit ihren eigenen Willen misbilligen könne. Allein Apollinaris schreibt ja dieß nicht dem an sich seyenden, sondern nur dem menschgewordenen Gott zu. Insofern konnte er mit Recht sagen, man dürfe sich als das Subject jener περιπαθεῖς φωναὶ nicht einen Menschen denken, sondern nur Gott, d. h. den Gottmenschen. Bemerkenswerth ist in dieser Hinsicht die Unterscheidung, welche Apollinaris nach Gregor a. a. O. c. 29. S. 194. macht. Die Worte Joh. 5, 17.: mein Vater wirkt bisher und ich wirke auch, spreche Christus διαιρῶν μὲν τὴν ἐνέργειαν κατὰ σάρκα, ἕξιμῶν δὲ κατὰ πνεῦμα, was er weiter so erklärte: ὅπερ ἔχει τὴν ἐν δυνάμει πάλιν ἰσότητα, καὶ τὴν κατὰ σάρκα τῆς ἐνεργείας διαίρεσιν, καθ' ἣν ἃ πάντας ἔζωοποίησεν, ἀλλά τινας, ἃς ἠθέλησεν. Wie kann dieß anders verstanden werden, als so: an sich ist der Gottmensch Gott gleich, und wie Gott selbst wesentlich Geist, und sofern man nur Gott an sich betrachtet, wäre das ζωοποιεῖν πάντας nur ein Werk der absoluten göttlichen Allmacht, da aber Christus nicht

Wie Apollinaris, indem er seinem Gottmenschen das Menschliche eigentlich nur zur Hälfte ließ, und ihm gerade

---

Gott an sich, sondern der Gottmensch ist, so ist ein Unterschied in Hinsicht seiner Wirksamkeit, sofern sie bedingt ist durch die σάρξ, d. h. ebendadurch, daß er als Gottmensch auch Mensch ist und auf menschliche Weise wirkt. Dieselbe Unterscheidung macht Apollinaris auch in Beziehung auf das Leiden. In einer Abhandlung, περὶ πίστεως, sagte er nach Theodoret Dial. III. S. 256. (Schulze'sche Ausg. T. IV.): καὶ τῶν περὶ σάρκα παθῶν γενομένων τὴν ἀπάθειαν ἡ δύναμις εἶχε τὴν ἑαυτῆς· ἀσεβεῖ ἦν ὁ τὸ πάθος ἀνάγων εἰς τὴν δύναμιν. Auch hier ist unter der δύναμις nichts anders zu verstehen, als Gott an sich. Daß Gott an sich leiden könne, behauptete er also nicht, je mehr er aber dieß festhielt, desto unbedenklicher konnte er das Leiden des Gottmenschen auch wieder als ein Leiden Gottes selbst (nämlich im Fleische) darstellen. In Beziehung auf die Stelle Joh. 5, 19. bemerkt Apollinaris bei Theodoret a. a. O. S. 171.: Εἰ κατὰ θεότητα ἐπὶ Χριστῆ λαμβάνει τίς τὸ, ἃ βλέπει τὸν πατέρα καὶ αὐτὸς ποιεῖ, καὶ μὴ κατὰ σάρκα, καθ' ἣν ἰδιάζει ὁ σαρκωθεὶς παρὰ τὸν μὴ σαρκωθέντα πατέρα, διαιρεῖ δύο θείας ἐνεργείας, ὃ διαιρεῖται δὲ, ὃν ἄρα θεότητα λέγει. Zwei an sich seyende göttliche Thätigkeiten, die des Vaters und die des Sohns, sind demnach nicht zu unterscheiden, sondern nur der Fleischgewordene von dem nicht Fleisch gewordenen Vater, oder der Gottmensch von dem an sich seyenden Gott. Christus ist ebensowenig Gott für sich, als Mensch für sich. Die Einheit des Subjects in dem Unterschied der Naturen, der Gottheit und des Fleisches, war dem Apollinaris die Hauptsache, wie auch aus folgender Stelle bei Theodoret a. a. O. S. 256. erhellt: Sache der Menschen ist es, von den Todten aufzustehen, Sache Gottes, aufzuerwecken. Beides aber ist Christus, daher ist er Gott und Mensch. Wäre Christus nur Mensch, hätte er keine Todten auferweckt, wäre er nur Gott, hätte er nicht auf eine vom Vater geschiedene Weise (ἰδίᾳ παρὰ τὸν πατέρα, d. h. als Gott im Fleische, als Gottmensch) einige Todte (τινὰς τῶν νεκρῶν, vgl. die zuvor aus Gregor c. 39. ange-

den edelsten Bestandtheil des menschlichen Wesens, den menschlichen Geist, absprach, dadurch die von ihm beabsichtigte reelle gottmenschliche Einheit von selbst wieder aufhob, so konnte ein solcher Gottmensch auch nicht der Erlöser im wahren reellen Sinne seyn. Es ist dieß ein weiteres Hauptargument, das sich in der Polemik der Kirchenlehrer sehr eng an jenes erste anschließt. Die Kirchenlehrer gehen dabei, wie Apollinaris, davon aus, daß das Wesen der Erlösung in der Einheit Gottes und des Menschen bestehe, aber sie verbinden damit sogleich den Saz, daß Christus nur sofern er den Menschen in sich aufgenommen und zur Einheit mit sich verbunden hat, Erlöser der Menschen sey, also

führte Stelle) auferweckt. Beides aber ist Christus, daher ist derselbe Gott und Mensch. Wäre Christus nur Mensch, hätte er die Welt nicht erlöst, und wäre er nur Gott, hätte er sie nicht durch Leiden erlöst, beides aber ist Christus, daher ist er Gott und Mensch. Wäre Christus nur Mensch oder nur Gott, wäre er nicht Vermittler zwischen den Menschen und Gott. Wie sehr übrigens der Apollinarismus, so streng er die Naturen schied, eine Neigung zum Doketismus in sich hatte, ist auch aus den Excerpten bei Theodoret zu sehen, wenn Apollinaris a. a. O. S. 256. sagt: *σὰρξ ζωῆς ὄργανον ἁρμοζόμενον τοῖς πάθεσι πρὸς τὰς θείας βολὰς, καὶ ὅτε λόγοι σαρκὸς ἴδιοι, ὅτε πράξεις, καὶ τοῖς πάθεσιν ὑποβαλλομένη κατὰ τὸ σαρκὶ προσῆκον ἰσχύει κατὰ τῶν παθῶν, διὰ τὸ θεῦ εἶναι σάρξ.* Das Fleisch hat demnach die Kraft in sich, gegen das Leiden zu reagiren, es von sich abzuwehren und zulezt wohl auch in bloßen Schein zu verwandeln. Vgl. a. a. O. S. 270.: *Τῶν συγκιρναμένων αἱ ποιότητες κεράννυνται, οὐκ ἀπόλλυνται — ὧδε πρὸς σῶμα σύγκρασις, ὧδε ὅα σωμάτων πρὸς σώματα, ἀλλ' ἔχωσα καὶ τὸ ἀμιγές· ὥςε καὶ πρὸς τὸ θέον ἑκάτερα τὴν τῆς θεότητος ἐνέργειαν ἢ ἰδιάζειν ἢ ἐπιμίγνυσθαι, καθὰ γέγονεν ἐπὶ τῆς νηςείας τῶ κυρίε, ἐπιμιγνυμένης μὲν τῆς θεότητος κατὰ τὸ ἀπρόσβατες, ἢ πεῖνα ἐκωλύετο, οὐκ ἀντιβαίνης δὲ τῇ ἀνθρώπῳ τὸ ἀπρόσβατες, ἢ πεῖνα ἐγένετο πρὸς τὴν τῶ διαβόλε διάλυσιν.*

auch Erlöſer des ganzen Menſchen nur ſofern er ſelbſt als Menſch eine vollſtändige menſchliche Natur in ſich hatte. Dieſes Moment wird beſonders von Gregorius von Nazianz und Athanaſius hervorgehoben. Wenn einer, ſagt Gregorius, auf einen vernunftloſen Menſchen ſeine Hoffnung ſezt, ſo iſt er ſelbſt wahrhaft vernunftlos und nicht würdig, ſeinem ganzen Menſchen nach das Heil zu empfangen, denn was nicht angenommen iſt, iſt auch nicht geheilt, was aber mit Gott vereinigt wird, wird erlöst. Wenn nur der halbe Adam gefallen iſt, ſo mag auch nur das Halbe angenommen und erlöst werden, wenn er aber ganz gefallen iſt, ſo muß er auch ganz mit dem, der ins Fleiſch gekommen iſt, verbunden worden ſeyn, um ganz erlöst zu werden. So mögen ſie uns auch nicht das ganze Heil mißgönnen, und nicht blos Knochen und Nerven und das körperliche Bild eines Menſchen dem Erlöſer zuſchreiben. Soll der Erlöſer, wie die Apollinariſten behaupten, unſern Geiſt deßwegen nicht angenommen haben, weil er verdammt iſt, ſo iſt ja auch ihr Fleiſch verdammt. So mußt du alſo entweder auch dieſes verwerfen wegen der Sünde, oder auch jenes hinzunehmen wegen der Erlöſung. Wenn das Geringere angenommen worden iſt, damit es geheiligt werde durch die Fleiſchwerdung, ſollte nicht auch das Höhere angenommen worden ſeyn, damit es geheiligt werde durch die Menſchwerdung? Iſt der Geiſt, als ſündhaft und verdammt, ganz verworfen, und deswegen der Leib zwar angenommen, der Geiſt aber weggelaſſen worden, ſo wäre dieß die beſte Entſchuldigung für die, welche Sünden des Geiſtes begehen, denn das Zeugniß Gottes bewieſe wider dich hinlänglich die Unmöglichkeit der Heilung des Geiſtes. Man bedenke nur, ſagt Gregorius weiter, den Zweck der Menſchwerdung, oder, wie die Apollinariſten lieber ſagen, der Fleiſchwerdung. Wäre der Zweck nur geweſen, daß der an ſich unfaßliche Gott faßlich würde, und in der Hülle des Fleiſches mit dem Menſchen

umginge, so wäre dieß eine schöne dramatische Darstellung gewesen; geschah es aber, damit Christus den Fluch der Sünde löse, indem er das Gleiche durch das Gleiche heiligt, so hatte er nicht blos den Leib um des verdammten Leibes willen, die Seele um der Seele willen, sondern auch den Geist um des Geistes willen nöthig, da derselbe nicht blos in Adam sündigte, sondern auch, wie die Aerzte sagen, zuerst von der Krankheit afficirt war. Denn was das Gebot empfieng, hat es nicht gehalten, und was es nicht hielt, hat es übertreten, und was es übertrat, bedurfte der Erlösung, und was der Erlösung bedurfte, ist auch angenommen, darum muß auch der Geist angenommen seyn. Wollte man aber sagen, Gott hätte auch ohne Annahme des menschlichen Geistes den Menschen erlösen können, so wäre ihm dasselbe ebenso gut auch ohne Annahme des Fleisches möglich gewesen, durch den bloßen Willen, wie er auch alles andere wirkt, und auf unkörperliche Weise gewirkt hat. So nimm denn lieber mit dem Geist auch noch das Fleisch hinweg, damit deine Tollkühnheit vollkommen werde [62]). Dieselbe Unmöglichkeit der Erlösung hält Athanasius den Apollinaristen entgegen. Wie uns Christus durch das Blut seines Fleisches erlöst hat, so hat er auch durch den Gedanken seiner Seele seinen Sieg für uns errungen (Joh. 16, 33.). Alles, was er selbst durch seinen Willen in der Natur geordnet hat, hat er auch angenommen, um auch uns an seiner Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit theilnehmen zu lassen. Wie kann man daher behaupten, daß Christus statt unsers innern Menschen einen himmlischen Geist gehabt habe? Es konnte nicht das Eine für das Andere zur Erlösung gegeben werden, sondern nur den Leib gab er für den Leib, und die Seele für die Seele, und seine ganze Person für den ganzen Menschen. Dieß ist die Stellvertretung Christi. Wie hätte er für den

62) Orat. LI. S. 740. f.

ganzen Menſchen das Löſegeld gegeben oder die Herrſchaft des Todes vollkommen aufgehoben, wenn er die im Geiſte ſündigende Seele nicht unſündlich mit ſich verbunden hätte. So würde demnach der Tod noch über den innern Menſchen herrſchen, denn worüber anders herrſchte er, als über die im Geiſte ſündigende Seele? Und was hat denn Gott von Anfang an verurtheilt? Das Werk des Schöpfers oder die That des Geſchaffenen? Hätte er das Werk des Schöpfers verdammt, ſo hätte Gott ſich ſelbſt verdammt, und wäre dem Menſchen gleich. Iſt dieſer Gedanke gottlos, hat er vielmehr die That des Geſchaffenen verdammt, ſo nimmt er dieſe wieder hinweg und erneut ſeine Schöpfung, denn ſein Werk ſind wir, geſchaffen zu guten Werken [63]). In der That haben ſich auch die Apollinariſten ſelbſt durch ihre Chriſtologie veranlaßt geſehen, von der gewöhnlichen Vorſtellung von der Erlöſung abzugehen. Statt, wie man denken ſollte, je mehr es ihnen um einen reellen Begriff der Einheit Gottes und des Menſchen zu thun war, um ſo mehr auch die Erlöſung als eine in dem Gottmenſchen an ſich ſchon geſchehene vorauszuſezen, ſezten ſie vielmehr an die Stelle des metaphyſiſchen und phyſiſchen Begriffs der Erlöſung, wie wir jene Anſicht der Kirchenlehrer nennen können, den moraliſchen. Während in Chriſtus ſelbſt, wie Apollinaris ſagt, das Werk der Befreiung von der Sünde in dem ſich ſelbſt nicht beſtimmenden, ſondern vom göttlichen Geiſt bewegten Fleiſche vollbracht wird, nimmt der in uns ſich ſelbſt beſtimmende Geiſt an dieſer Befreiung in dem Grade Theil, in welchem er ſich Chriſtus aneignet. Der Apollinarismus ſieht demnach nicht ſowohl auf das, was im Allgemeinen und objectiv für den Zweck der Erlöſung ſchon geſchehen iſt, als vielmehr auf das, was von dem Einzelnen erſt geſchehen ſoll. Den nähern Zuſammenhang dieſer Anſicht erſehen wir

63) Athanaſius contra Apollin. I, 16—20.

aus einigen Stellen bei Athanasius. Der Sohn Gottes kam, sagt Athanasius, die Werke des Teufels zu zerstören. Ihr aber sagt nun, er zerstörte sie dadurch, daß er nicht sündigte. Allein das ist keine Erlösung von der Sünde. Denn nicht in ihm bewirkte der Teufel von Anfang an die Sünde, so daß dadurch, daß er in die Welt kam, und nicht sündigte, die Sünde aufgehoben worden wäre, sondern dadurch, daß er in die vernünftige und geistige Natur des Menschen den Samen der Sünde hineinbrachte, bewirkte der Teufel die Sünde. Deswegen war es unmöglich für eine vernünftige Natur, welche freiwillig gesündigt hat und unter die Verdammniß des Todes gekommen ist, sich selbst in Freiheit zu sezen. Darum kam der Sohn Gottes, um sie in seiner Natur durch einen neuen Anfang und seine wundervolle Entstehung wiederherzustellen. Wenn nicht in derselben Natur, welche sündigte, auch die Unsündlichkeit erschienen wäre, warum wäre die Sünde im Fleische verurtheilt worden, da doch weder das Fleisch das Vermögen des Handelns hat, noch die Gottheit der Sünde fähig ist? Durch dieselbe Natur, durch welche die Sünde hervortrat, mußte auch die Gerechtigkeit dargestellt werden. — Warum saget ihr, es ist unmöglich, daß der einmal in die Gefangenschaft der Sünde gekommene Mensch aus der Gefangenschaft frei werde? Damit ihr Gott das Unmögliche, dem Teufel das Mögliche zuschreibet, indem ihr mit den übrigen Häretikern behauptet, die Sünde könne in der Natur des Menschen nicht aufgehoben werden, und deßwegen sey die von der Gefangenschaft der Sünde freie Gottheit in der Aehnlichkeit des Fleisches und der Seele gekommen, damit sie frei bleibe, und so als reine Gerechtigkeit sich darstelle. Wie wäre denn je die Gottheit ohne reine Gerechtigkeit gewesen, und wie wäre hierin eine Wohlthat für die Menschen, wenn der Herr nicht in der Gleichheit der Existenz und der Neuheit der Natur erschienen wäre? Ihr aber saget, durch Aehnlichkeit

und Nachahmung werden die Glaubenden ſelig, und nicht durch Erneuerung und dadurch, daß Chriſtus der Erſtling iſt. Wie wäre Chriſtus der Erſtgeborene unter vielen Brüdern? Auch der Glaube iſt nur dadurch Glaube, daß er glaubt, das Unmögliche ſey wirklich, das Schwache ſtark, das Leidensfähige leidend, das Vergängliche unvergänglich, das Sterbliche unſterblich. Nicht dazu kam die Gottheit, ſich zu rechtfertigen, denn ſie hat nicht geſündigt. — Vergebens bildet ihr euch ein, die Neuheit des denkenden und das Fleiſch bewegenden Geiſtes in euch bewirken zu können, indem ihr euch vorſtellt, es könne dieß auf dem Wege der Nachahmung geſchehen, und dabei nicht bedenkt, daß Nachahmung nur dann ſtattfinden kann, wenn etwas Thatſächliches vorangeht. Wenn ihr aber in Chriſtus die Neuheit nur des Fleiſches annehmet, ſo iſt dieß ein blasphemiſcher Irrthum. Denn wenn es dem Menſchen möglich wäre, die Neuheit des das Fleiſch bewegenden Geiſtes für ſich zu bewirken, ohne Chriſtus, und wenn, was bewegt wird, dem Bewegenden folgt, wozu wäre die Ankunft Chriſti nöthig geweſen? Darum reden die Apollinariſten, ſagt Athanaſius, von der Erlöſung ſo, wie wenn Gott mit der Menſchheit noch nicht verſöhnt wäre, wie wenn der gleichwohl erſchienene Erlöſer unvermögend wäre, den ganzen Menſchen zu erlöſen, oder den Geiſt, weil er einmal geſündigt hat, verabſcheut, oder befürchtet hätte, ſelbſt auch an der Sünde theilzunehmen, wenn er als Gott vollkommener Menſch wäre [64]). Es hängt auch dieſe, die Lehre von der Erlöſung betreffende, Seite des Apollinarismus mit der Chriſtologie deſſelben ſehr genau zuſammen, indem wir hier das Reſultat, zu welchem ſie führt, ſehr klar vor Augen ſehen. Damit Göttliches und Menſchliches in dem Gottmenſchen ſich ſo

64) Athanaſius c. Apollin. II, 6. 11. I, 20. 14. Vgl. Gegenſatz des Kathol. u. Proteſt. S. 639. f.

eng als möglich zusammenschliessen, sollte Christus kein vollkommener Mensch seyn, sondern nur diejenigen Bestandtheile des menschlichen Wesens haben, welche, ohne dem Göttlichen etwas Hemmendes, eine eigene Kraft des Widerstands, entgegenzusezen, sich von ihm aufs reinste und innigste durchdringen lassen. Indem aber Christus kein wahrer vollkommener Mensch war, wurde er ebendadurch, wodurch er als Gott mit dem Menschlichen aufs vollkommenste Eins werden sollte, dem Menschlichen wieder entrückt, Gott ist nicht wahrhaft Mensch geworden, er steht noch in einem äusserlichen Verhältniß zur Menschheit, und derselbe Tadel, von welchem er bei seinem Widerspruch gegen die gewöhnliche Lehre ausging, daß sie es noch zu keiner wahren reellen Einheit Gottes und der Menschen gebracht habe, fiel nun auf ihn selbst zurück, auch sein Christus war, wenn auch aus anderem Grunde, nicht der wahre Gottmensch und der wahre Erlöser.

Aber wie konnte, fragen wir hier noch mit Recht, Apollinaris den so auffallenden Widerspruch übersehen, in welchen sich seine Theorie mit sich selbst verwickelte. Einheit Gottes und des Menschen, eine wahrhaft reelle Einheit, galt ihm, wie aus allem erhellt, als das Höchste, als der innerste Mittelpunct des christlichen Bewußtseyns, und wie wenig realisirt sich der Begriff der Einheit in seiner Theorie auf eine wahrhaft befriedigende Weise. Es läßt sich dieß nur aus dem Conflict erklären, in welchen in Apollinaris das speculative Interesse mit dem Standpunct des traditionellen Bewußtseyns kam. Was die traditionelle Lehre nur als ein an dem einzelnen Individuum geschehenes Wunder darstellt, kann die speculative Betrachtung nur als ein Allgemeines begreifen, als ein Moment, das in dem allgemeinen Verhältniß Gottes und des Menschen, oder der absoluten Gottes-Idee, wesentlich begründet ist. Dieß ist der Standpunct, auf welchen Apollinaris sich stellte. Daß Gott nicht erst im Leibe der Jungfrau Mensch geworden, daß es eine ewige

Menſchwerdung Gottes gebe, an ſich zum Weſen Gottes gehöre, Menſch zu ſeyn und Menſch zu werden, dieß war der ächt ſpeculative Gedanke, von welchem er ausging, und wie er vom chriſtlichen Bewußtſeyn aus ſich keine höhere Aufgabe der Speculation denken konnte, als die Einheit Gottes und des Menſchen, ſo konnte er auf dem Standpunct der ſpeculativen Betrachtung ſelbſt das Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen nur als das Verhältniß des Geiſtes zum Fleiſch, oder der Idee zur Wirklichkeit, auffaſſen. Daß Gott an ſich Geiſt iſt, und daher nur vom Begriffe Gottes, als des Geiſtes, aus ſein Verhältniß zum Menſchen beſtimmt werden kann, ſcheint wirklich in lezter Beziehung der höchſte Gedanke geweſen zu ſeyn, zu welchem ſich die Speculation des Apollinaris erhob. Wir ſehen dieß nicht nur aus der characteriſtiſchen Weiſe, wie er Gott in ſeinem Verhältniß zur Menſchheit als den fleiſchgewordenen oder eingefleiſchten Geiſt bezeichnet, ſondern auch aus ſeiner Trinitätslehre. Es wird dem Apollinaris auch eine eigene Vorſtellung von der Trinität Schuld gegeben, von welcher voraus mit aller Wahrſcheinlichkeit anzunehmen iſt, daß ſie eine nähere Beziehung zu ſeiner eigentlichen Irrlehre in Betreff der Perſon Chriſti gehabt haben werde. Im Allgemeinen wird ihm zum Vorwurf gemacht, theils, daß er ſabellianiſch denke, theils ein neues Subordinationsſyſtem einführe, indem er behaupte, es gebe in der Trinität ein Großes, Größeres und Größtes, der Geiſt ſey groß, der Sohn größer, der Vater am größten [65]). Etwas Genaueres theilt uns Baſilius aus einer

65) Vgl. Greg. von Naz. Orat. LI. S. 744.: ὥσπερ ἐξ αὐγῆς καὶ ἀκτῖνος καὶ ἡλίου, καὶ τῆ πνεύματος, καὶ τῆ υἱῆ καὶ πατρὸς, ὡσπερ σαφῶς ἐν τοῖς ἐκείνη γέγραπται λόγοις, κλίμαξ ἐστὶ θεότητος. Theodoret Haer. fab. IV, 8.: τὴν τῆ Σαβελλιωμῆ κατηγορίαν ἐδέξατο, wegen deſſelben συγχέειν τὰς τῶν ὑποστάσεων ἰδιότητας ἐπὶ τῆς τριάδος, wie ἐπὶ τῆς οἰκονομίας.

durch Gegner der orthodoxen Trinitätslehre, welche zwischen dieser und der Vorstellung des Apollinaris [66]) keinen Unterschied finden wollten, ihm zugekommenen Schrift des Apollinaris mit. Diesem zufolge hätte Apollinaris von einem Andersseyn und Einsseyn, von einer ersten, zweiten und dritten Identität, welche mit dem Andern Eins ist, gesprochen, so daß, was der Vater als Erstes ist, der Sohn als Zweites, der Geist als Drittes ist. Das aber, worin Vater, Sohn und Geist wesentlich Eins sind, ist der Geist. Was der Geist als Erstes ist, ist als Zweites der Sohn, sofern auch der Herr der Geist ist, und als Drittes der Vater, sofern Gott Geist ist. Um diese unaussprechliche Einheit gleichsam mit Gewalt auf ihren Ausdruck zu bringen, habe er sich auch so ausgedrückt, der Vater sey in der Weise des Vaters Sohn, der Sohn in der Weise des Sohns Vater, und ebenso verhalte es sich mit dem Geist, sofern die Trias Ein Gott ist [67]). Daß Gott an sich Geist ist, liegt demnach auch hier als wesentliche Ansicht zu Grunde, und man begreift leicht, wie die Kirchenlehrer dieser Trinitätsvorstellung den Vorwurf

66) Apollinaris scheint sie erst später bekannt gemacht zu haben. Wenigstens nennt sie Basilius im J. 373. τὸ νῦν ἐπιφυὲν ἄγαλμα des πάντα εἰπεῖν εὔκολος (diese εὐκαλία τῆ γραφείᾳ und Vielschreiberei wirft ihm Basilius auch Epist. 244, 3. u. 265, 4. vor) Ἀπολινάριος.

67) Epist. CXXIX, 1. Die Worte des Apollinaris sind: παντα χῆ συνεζευγμένως μᾶλλον δὲ ἑνωμένως τῇ ἑτεροότητι νοεῖν ἀναγκαίαν τὴν πρώτην ταυτότητα, καὶ δευτέραν καὶ τρίτην λέγοντας τὴν αὐτήν. Ὅπερ γάρ ἐστι πρώτως ὁ πατὴρ, τοῦτο ἐστι δευτέρως ὁ υἱὸς καὶ τρίτως τὸ πνεῦμα· αὖθις δὲ ὅπερ ἐστὶ πρώτως τὸ πνεῦμα, τοῦτο δευτέρως τὸν υἱὸν, καθὸ δὴ καὶ ὁ κύριός ἐστι τὸ πνεῦμα, καὶ τρίτως τὸν πατέρα, καθὸ δὴ πνεῦμα ὁ θεός. Καὶ ὡς βιαίτερον σημαίναι τὸ ἄῤῥητον, τὸν πατέρα πατρικῶς υἱὸν εἶναι, τὸν δὲ υἱὸς υἱικῶς πατέρα, καὶ ὡσαύτως ἐπὶ τῶ πνεύματος, καθὸ δὲ ἓς θεὸς ἡ τριάς.

machen konnten, daß ſie ſich nicht auf bibliſche Beweiſe, ſondern nur auf menſchliche Anſichten ſtüze [68]). Je mehr aber für Apollinaris auf dieſem Standpunct in dem Begriffe Gottes, als des Geiſtes, das gewöhnliche Trinitätsverhältniß ſeine Bedeutung verlieren mußte, deſto wichtiger mußte ihm der Gegenſaz des Geiſtes zum Fleiſche werden, wie er ſich in dem fleiſchgewordenen Sohne darſtellt, und die Homouſie des Sohns mit dem Vater war ihm daher, da der Begriff Gottes ſogleich durch das Verhältniß des Vaters und Sohns ſeine nähere Beſtimmung erhält, demnach was vom Sohne gilt, auch von Gott gelten muß, nichts anders, als das innere weſentliche Band, in welchem der Geiſt mit dem Fleiſch zur Einheit verbunden iſt. Die Idee Gottes verwirklicht ſich dadurch, daß Gott nicht blos Geiſt, ſondern auch Fleiſch iſt, oder, da er ſich dieſes Fleiſchſeyn der Gottheit als die Herabkunft des himmliſchen Menſchen dachte, in der ewigen Menſchwerdung Gottes. Gott und Menſch ſind demnach an ſich Eins, indem er nun aber dieſe Einheit des Geiſtes und Fleiſches als die Einheit Gottes und des Menſchen näher beſtimmen wollte, ſchob ſich ihm dem Begriffe des Menſchen, wie er an ſich iſt, d. h. dem Begriffe der Menſchheit, der Begriff des beſtimmten einzelnen menſchlichen Individuums unter, und ſtatt daß er die Einheit des Unendlichen und Endlichen, wie ſie mit der an ſich ſeyenden Einheit Gottes und des Menſchen identiſch iſt, als ein unendliches Werden, als die in der Unendlichkeit der Individuen ſich verwirklichende ewige Menſchwerdung Gottes auffaßte, mußte ſie ihm nun auf einem einzelnen Puncte, in dem Individuum des Gottmenſchen, ihre in ſich abgeſchloſſene Realität haben. Hier war demnach die Schranke, die ſeine Speculation noch nicht zu durchbrechen vermochte. Das beſtimmte einzelne Individuum mußte auf gewaltſame Weiſe zur abſoluten Einheit mit

68) Baſilius Ep. CCLXV, 4.

Gott hinaufgerückt werden, um mit Einem Male auf absolute Weise zu seyn, was nach der Grundansicht, von welcher die Theorie ausgeht, das Individuum als solches nur auf relative Weise seyn kann. Es ist in der That eine rein mechanische Operation, durch welche Apollinaris den Begriff der gottmenschlichen Einheit zu Stande bringt. Weil das Individuum, als solches, in seinem subjectiven Fürsichseyn mit Gott, dem Absoluten, nicht objectiv Eins seyn kann, wird derjenige Theil, in welchem das Individuum für sich ist, als das selbstbewußte, sich selbst bestimmende Subject, als der concrete Geist, aus der menschlichen Natur gleichsam herausgeschnitten, damit die selbstlose Hülle des Fleisches sich ohne weiteres Hinderniß mit Gott, dem absoluten Geist, verbinde. Und doch kann sich in der Theorie des Apollinaris selbst das Unnatürliche und Widersprechende dieses Verfahrens keineswegs verbergen. Denn worauf anders konnte Apollinaris die Möglichkeit, daß Gott als Geist die Stelle des menschlichen Geistes vertrete und auf diese Weise eine gottmenschliche Einheit entstehe, gründen, als nur darauf, daß der menschliche Geist, als das höchste gottverwandteste Princip, als Geist, was er seinem Wesen nach ist, auch wesentlich Eins ist mit dem göttlichen Geist, Gott und Mensch an sich Geist sind, und wer kann es daher den Gegnern des Apollinaris verargen, daß sie sich mit besonderem Abscheu dagegen aussprachen, daß das Fleisch für sich, ohne den Geist, geeigneter seyn soll zur Einigung mit der Gottheit, als mit dem Geist, oder als der Geist selbst[69]? Soll es also eine wahrhaft reelle und wesentliche Einheit Gottes und des Menschen geben, wie sie Apollinaris haben wollte, so kann der Geist des Menschen so wenig als das Hemmende derselben angesehen werden, daß das Band derselben vielmehr nur in ihm geknüpft

[69] ὡς ἀκριβέστερος παρὰ τὸν νοῦν τῆς σαρκὸς πρὸς τὴν τῆς θεότητος ἕνωσιν. Gregor von Nyssa a. a. O. p. 48. C. 256.

ſeyn kann, und das Beſchränkte und Mangelhafte des Apollinarismus kann daher nur darin erkannt werden, daß ihm die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, ſtatt die Einheit des Unendlichen und Endlichen, oder des objectiven und ſubjectiven Geiſtes, d. h. des im menſchlichen ſich verendlichenden göttlichen und des aus ſeiner Endlichkeit zur Unendlichkeit ſich erhebenden menſchlichen Geiſtes zu ſeyn, nur die auf äuſſerliche materielle Weiſe zu Stande kommende Einheit des Geiſtes und Fleiſches, oder des Geiſtes und des Körpers, wurde. Ja, ſelbſt der von den Kirchenlehrern dem Apollinarismus gemachte Vorwurf eines dem Manichäismus analogen Dualismus kann nicht für ungegründet gehalten werden. Geht man zwar von der Grundanſicht aus, daß Gott an ſich Menſch iſt, ſezt man aber das Subſtanzielle des Menſchen nur in den Körper und in die als Accidens ihm inwohnende Seele, worauf anders kommt dieß in lezter Beziehung hinaus, als auf den abſtracten Gegenſaz des Geiſtes und der Materie, und man muß damit von ſelbſt in Zuſammenhang bringen, daß Apollinaris die dem Menſchen anhängende Sündhaftigkeit als ein ſo weſentliches Element der menſchlichen Natur betrachtete. So ächt ſpeculative Gedanken daher auch die Theorie des Apollinaris enthält, ſo wenig haben ſie doch irgend eine durchgreifende Bedeutung gewonnen. Daß Gott an ſich Geiſt, Gott und Menſch weſentlich Eins ſind, der Begriff des Gottmenſchen über das Individuum hinausgeht, iſt von ihm richtig erkannt worden, aber der unlebendige Begriff des Geiſtes ließ ihn gleichwohl den Begriff des Gottmenſchen, als eines Individuums, nicht anders als nur auf äuſſerliche Weiſe conſtruiren [70]).

---

60) Die Lehre des Apollinaris ſcheint mir bisher noch nicht auf die der Sache entſprechende Weiſe aufgefaßt und dargeſtellt zu ſeyn. Nach dem Vorgang Walch's (Hiſt. der Kez. Th. 3. S. 192.) und nach der beliebten Weiſe ſo mancher Hiſtoriker,

Oeffentlich verdammt wurde der Apollinarismus, nachdem die Synode in Alexandrien im J. 362, auf die schon

einen von der hergebrachten Vorstellungsweise abweichenden Gedanken so viel möglich wieder ins Gewöhnliche herabzuziehen und ihm seine speculative Spize zu nehmen, hat man das Characteristische seiner Lehre willkürlich umzudeuten sich erlaubt. Um die Einheit Christi zu retten, habe er von dem zu der Einheit einer Person und Natur verschmolzenen Göttlichen und Menschlichen in solchen Ausdrücken gesprochen, daß er die Prädicate des Erstern auch auf das Leztere, und umgekehrt, anwendete. Wenn er das Fleisch Christi göttlich und Christum einen himmlischen Menschen nannte, so habe er damit nicht sagen wollen, daß das Fleisch Christi schon vor seiner Menschwerdung im Himmel existirt habe, daß es mit dem Göttlichen vom Himmel komme u. s. w. (Vgl. Baumgarten-Crusius, Lehrb. der Dogmengesch. S. 276.; Ullmann, Greg. von Naz. S. 403.; Engelhardt, Dogmengesch. I. Thl. S. 120.; Meier, Lehrb. der Dogmengesch. S. 92. f.). Warum soll aber, was Apollinaris, wie wir aus seinen eigenen Worten sehen, wirklich sagte, was Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz ihm ausdrücklich zuschreiben und nicht anders verstehen zu können glauben, was ferner mit der von ihm aufgefaßten Gottesidee ganz gut zusammenhängt, und endlich an sich keineswegs so abnorm ist, daß es seine Vorstellung nicht gewesen seyn könnte, nicht als wirkliche Lehre desselben anerkannt werden? Daß er dagegen Christus sein Fleisch auch wieder erst aus dem Leibe der Jungfrau nehmen ließ (wiewohl davon eigentlich nur in den Excerpten bei Leontius und bei Theodoret Dial. I. S. 71. die Rede ist, und nicht ebenso bei Gregor von Naz. und Gregor von Nyssa), kann nicht befremden und kommt mit jener Annahme in keinen Widerspruch, sofern ja gerade das Hinausgehen über das empirisch Individuelle und hinwiederum das bloße Stehenbleiben bei demselben als das Charakteristische seiner Lehre und Ansicht angesehen werden muß. Auch Möhler (Athanasius der Gr. Th. II. S. 265.) ist mit jener Auskunft der neuern Dogmenhistoriker nicht zufrieden, weil

angegebene Weiſe, über die Lehre des Apollinaris, wenn auch ohne ſie namentlich zu bezeichnen, ſich ausgeſprochen hatte, auf den römiſchen, unter dem römiſchen Biſchof Damaſus gehaltenen, Synoden, welche man gewöhnlich in die Jahre 377 und 378 ſezt. Bemerkenswerth iſt in Hinſicht der Art und Weiſe, wie ſie ſich über den Apollinarismus erklären, daß ſie ſchon ganz dieſelben Beſtimmungen aufſtellen, welche in der Folge, beſonders in der abendländiſchen Kirche, als weſentliche Norm der Orthodoxie feſtgehalten worden ſind, ſofern ſie die vollkommene Menſchheit Chriſti ſeiner vollkommenen Gottheit gegenüber ſtellen, und die eine ſo wenig als die andere auf irgend eine Weiſe beeinträchtigt wiſſen wollen [71]).

---

ja, wenn Apollinaris daſſelbe gemeint hätte, was die Kirchenväter auch ſagten, gar kein Grund zu einem Misverſtändniß über dieſen Punct vorhanden geweſen wäre. Er nimmt daher an, daß die Lehre von einem vom Himmel herabgekommenen Leibe des Logos dem Apollinarismus wirklich angehört, welches polemiſche Intereſſe aber auf die Möhler'ſche Auffaſſung des Apollinarismus eingewirkt hat, habe ich in der genannten Beilage zu meiner Schrift: Ueber den Gegenſaz des Kathol. u. Proteſt., gezeigt. Daß Apollinaris, was Neander beſonders hervorhebt (Allg. Geſch. der chr. Rel. u. Kirche. II. S. 920.), unwillkürlich anſtreifend an die Ideen des Beryllus von Boſtra und des Sabellius in die Anſchauung von der Perſönlichkeit Jeſu, als einer nicht mit dem ganzen Seyn des Logos zuſammenfallenden, ſondern aus einer gewiſſen Einſtrahlung des Logos in den menſchlichen Körper gebildeten, hineingerathen ſey, kann ich nur für eine, an ſich ebenſo unklare als geſchichtlich völlig unbegründete, Vorſtellung von der Lehre des Apollinaris halten.

71) *Illud sane miramur*, heißt es in dem Fragment des Synodalbecrets bei Manſi Sacr. Concil. Coll. T. III. S. 461., *quod quidam inter nostros dicantur, qui licet de trinitate plam intelligentiam habere videantur, de sacramento tamen salutis nostrae, ignorantes virtutes scriptu-*

Die zweite ökumenische Synode in Constantinopel im J. 381 begnügte sich, einfach die Apollinaristen zu verdammen und als solche Ketzer zu bezeichnen, welche durch die Salbung mit dem heiligen Oel in die Gemeinschaft der Kirche aufzunehmen seyen [72]).

---

rasque, et recta non sentiant. Adserunt enim dicere, dominum ac salvatorem nostrum ex Maria virgine imperfectum, id est, sine sensu (sensus, Bewußtseyn, ist soviel als νοῦς*) hominem susceptisse. Heu quanta erit Arianorum in tali sensu vicinitas! Illi imperfectam divinitatem in Dei filio dicunt, isti imperfectam humanitatem in hominis filio mentiuntur. Quodsi utique imperfectus homo susceptus est, imperfectum Dei munus est, imperfecta nostra salus, quia non est totus homo salvatus. — Nos autem qui integros ac perfectos salvatos nos scimus, secundum catholicae ecclesiae professionem perfectum Deum perfectum susceptisse hominem profitemur.* Der Sohn oder der Logos Gottes, wird behauptet in den Anathematismen bei Mansi a. a. O. S. 482., sey nicht *pro anima rationabili et intelligibili* in jenem Leibe gewesen, sondern habe unsere Seele, d. h. *rationabilem et intelligibilem sine peccato animam* angenommen und erlöst. Der Begriff des Menschlichen wird in dem Schreiben des Damasus an Paulinus in Antiochien aus Veranlassung des Apollinaristen Vitalis (Mansi a. a. O. S. 426.) so bestimmt, der Sohn Gottes habe angenommen *humanum corpus, animam, et sensum, id est, integrum Adam, et ut expressius dicam, totum veterem nostrum sine peccato hominem.* Menschliche Gedanken seyen nicht nothwendig sündhaft.

72) Can. II. u. VII. Mansi T. III. S. 558. f. Es ist daher unrichtig, wenn Dorner (Entw. Gesch. der Lehre von der Person Christi S. 50.) sagt, auf der Synode zu Constantinopel im J. 381. sey die vollständige Menschheit Christi kirchlich sanctionirt worden. In Hinsicht der Menschwerdung wiederholt ja das Symbol dieser Synode nur die Worte des nicänischen.

Drittes Kapitel.

Die orthodoxen Kirchenlehrer: Gregorius von Nazianz und Gregorius von Nyſſa; Hilarius von Pictavium.

Durch die Lehre des Apollinaris und den Widerſpruch, welchen ſie hervorrief, hatte man zuerſt ein beſtimmteres Bewußtſeyn der verſchiedenen zur Perſon des Gottmenſchen gehörenden Beſtandtheile gewonnen und es konnte nun nicht mehr umgangen werden, Chriſtus ausdrücklich eine menſchliche Seele zuzuſchreiben. Dadurch ſtellte ſich nun aber auch die Aufgabe, die hier zu löſen war, anders als bisher. Auf der einen Seite ſollte die perſönliche Einheit nicht verletzt werden, auf der andern hatte man Elemente, die ſich zu keiner reellen Einheit vereinigen zu können ſchienen. Apollinaris hatte die Löſung der Frage auf quantitativem Wege geſucht, d. h. dadurch, daß er aus der Zahl der Elemente, aus welchen zuſammen die perſönliche Einheit des Gottmenſchen entſtehen ſollte, dasjenige hinwegließ, das derſelben am meiſten entgegenzuſtehen ſchien. Glaubte man nun aber in dieſem Verfahren nur eine gewaltſame Verſtümmelung des Gottmenſchen ſehen zu müſſen, ſo konnte man dem quantitativen Wege nur den qualitativen entgegenſezen. Es durfte keines der verſchiedenen Elemente der göttlichen und menſchlichen Natur hinweggelaſſen werden, ſondern nur in der Art und Weiſe der Vereinigung beider mußte der ſich realiſirende Begriff der Einheit nachgewieſen werden. Wie konnte aber die Einheit auf dieſem Wege anders ſich realiſiren, als dadurch, daß die eine der beiden Naturen ihre Selbſtſtändigkeit an die andere dahingab, die wahre ſubſtanzielle Realität des gottmenſchlichen Seyns und Lebens der einen derſelben zufiel, während die andere zum bloßen Accidens wurde? An ſich konnte das ſubſtanzielle Uebergewicht ebenſo gut auf die eine als auf die andere Seite fallen, weit geneigter mußte man aber im Allgemeinen ſeyn, zufolge der

Stellung, welche überhaupt das religiöse Bewußtseyn jener Zeit dem Göttlichen gegenüber hatte, das Menschliche als bloßes Accidens des Göttlichen anzusehen. Je mehr es jedoch im Ganzen noch an einem festen Haltpunct fehlte, desto weniger kann ein unstetes Schwanken von der einen Seite nach der andern befremden.

Es ist schon bemerkt worden, daß selbst Gregorius von Nyssa der Ansicht nicht ferne steht, welche an die Stelle der Gottheit in der Person des Gottmenschen eine bloße göttliche Kraft treten läßt, die den von ihr geschaffenen Menschen beseelte und durchdrang. Es ist dieß nicht blos eine zufällige Aeusserung, da Gregorius wiederholt darauf zurückkommt, und im Gegensaz gegen die Vorstellung des Apollinaris behauptet, nicht an sich sey Gott Mensch geworden, sondern er habe nur seiner Kraft durch den heiligen Geist den Weg zum Menschlichen gebahnt, um aus dem Leibe der Jungfrau den Stoff zur Gestaltung eines neuen Menschen zu nehmen. Indem man sich, wie dieß hier bei Gregorius von Nyssa der Fall ist, vor allem an die Stelle Luc. 1, 35. hielt, stellte man sich auf die Seite der synoptischen Vorstellung, auf welcher das Menschliche das Ueberwiegende ist, vergaß aber ebendamit, daß die ganze auf den johanneischen Logosbegriff gebaute Trinitätslehre nichts anders bezweckt, als die Unterscheidung des für sich seyenden Gottes von dem an sich seyenden, um in dem Sohne, in seinem Unterschiede vom Vater, nicht blos eine göttliche Kraft, sondern ein wahrhaft göttliches Subject zu haben. Wie konnte man daher das Vermittelnde übersehen, das zwischen der Unmöglichkeit, daß der an sich seyende Gott zum Seyn erst geboren werde, und der Vorstellung einer bloßen von ihm ausgehenden Kraft in dem Begriffe des im Sohne menschgewordenen Gottes lag [1])?

1) Vgl. oben S. 624. u. c. 9. S. 144. *Οὐ γὰρ, ἢ θεός ἐστιν αὐτὸς καθ' ἑαυτόν, ἐκ γυναικὸς ἐγεννήθη· ὁ γὰρ πρὸ τῆς κτίσεως ὢν το*

Eine solche Inconsequenz hatte jedoch keinen weitern Einfluß. Wenn auch auf diese Weise bei den Kirchenlehrern, in deren Classe Gregorius gehört, das Menschliche zur Substanz und das Göttliche zum Accidens zu werden schien, so war doch das wahre Verhältniß beider, so bald es schärfer ins Auge gefaßt wurde, vielmehr das Umgekehrte. Unter den Gegnern des Apollinarismus sprach sich besonders Athanasius, oder, was wohl das Wahrscheinlichere ist, der Verfasser der unter dem Namen des Athanasius vorhandenen Bücher gegen Apollinaris, für die gleiche Berechtigung des Göttlichen und Menschlichen in der Person des Gottmenschen aus. Christus ist vollkommener Gott und vollkommener Mensch, nicht durch Verwandlung der göttlichen Vollkommenheit in eine menschliche Vollkommenheit, was eine gottlose Behauptung wäre, noch so, daß zwei Vollkommenheiten getrennt neben einander bestehen, was die Frömmigkeit nicht anzunehmen erlaubt, noch auch so, daß, was sich gleichfalls nicht denken läßt, ein Fortschritt der Tugend und eine Zunahme in der Gerechtigkeit stattfindet, sondern in einer Weise der Existenz, die mit keinem Mangel verbunden ist [2]), damit er in beiden Einer ist, in allem vollkommen, derselbe Gott und Mensch. Dabei wurde aber doch zugleich behauptet, daß, wie das Blut Christi kein gewöhnliches, sondern ein heiligendes gewesen sey, so auch sein Geist [3]), mit keiner menschlichen Schwachheit behaftet, die Natur Gottes in sich

---

(leg. τῷ) διὰ σαρκὸς γεγεννῆθαι αὐτὸ τὸ εἶναι οὐκ ἐπιδέχεται (auf diese Weise kann demnach auch der Sohn nicht Mensch geworden seyn), ἀλλὰ τῷ ἁγίῳ πνεύματι προοδοποιήσας τὴν τῆς ἰδίας δυνάμεως εἴσοδον u. s. w.

2) καθ' ὕπαρξιν ἀνελλιπῆ, c. Apollin. I, 26.

3) νόησις λεγομένη a. a. O. das Vorstellende, Denkende der ψυχή, so drückt sich dieser Schriftsteller aus, um den νοῦς zu einer bloßen Eigenschaft der ψυχὴ zu machen.

geoffenbart habe. Schon dadurch trat das Menschliche gegen das Göttliche zurück, noch mehr aber mußte dieß geschehen, wenn das Verhältniß beider näher so bestimmt wurde: Der Logos kam als Gott und als Schöpfer des ersten Menschen, um Mensch zu werden, zur Belebung des Menschen und Besiegung des ungerechten Feindes. Er wurde vom Weibe geboren und stellte die Gestalt, die der Mensch von der ersten Schöpfung her hatte, in sich wieder her, indem er das Fleisch ohne fleischliche Willensbestimmungen und menschliche Gedanken im Bilde der Menschheit zeigte. Denn das Wollen gehörte allein der Gottheit an, indem die ganze Natur des Logos in der menschlichen Gestalt und in dem sichtbaren Fleische des zweiten Adam erschien, nicht in getrennten Personen, sondern in der Subsistenz der Gottheit und der Menschheit [4]). Ausdrücklich wird also dem Gottmenschen ein selbstständiger menschlicher Wille abgesprochen, und das Princip des Wollens nur dem göttlichen Logos zugeschrieben. In dieser Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist Christus der Wiederhersteller und Erneurer der reinen unsündlichen Natur, in welcher Adam von Gott oder dem Logos geschaffen worden ist [5]), zugleich wird aber Christus dem ersten Menschen auf eine eigenthümliche Weise gegenübergestellt. Einen himmlischen Leib, wie die Apollinaristen annahmen, konnte Christus nicht haben, denn wie hätte er einen Leib vom Himmel auf die Erde herabbringen sollen, um das Unsichtbare sichtbar, das Leidensloſe und Unsterbliche leidensfähig und sterblich zu machen, und das der Schmach Unempfängliche der Schmach zu unterwerfen? Es wäre keine

4) Contra Apollin. II, 10.: ἡ γὰρ θέλησις θεότητος μόνης· ἐπειδὴ καὶ φύσις ὅλη τῷ λόγῳ ἐν ἐπιδείξει· μορφῆς τῆς ἀνθρωπίνης καὶ σαρκὸς τῆς ὁρωμένης τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ ἦν ἐν διαιρέσει προσώπων, ἀλλ' ἐν ὑπάρξει θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος.

5) Vgl. I, 7. II, 6.

Wohlthat geweſen, wenn in Chriſtus daſſelbe ſtattgefunden hätte, was ſchon in dem erſten Menſchen ſtattfand, wenn, was in Adam gefallen war, nicht in dem in der Aehnlichkeit des ſündhaften Fleiſches erſchienenen Chriſtus auf eine unvergleichliche Weiſe auferſtanden wäre. Was daher Adam vom Himmel auf die Erde herabbrachte, mußte Chriſtus von der Erde zum Himmel erheben [6]). An ſich hat demnach auch Chriſtus einen himmliſchen Leib, wie der Leib Adams urſprünglich kein irdiſcher, ſondern ein himmliſcher war, nur iſt in ihm der umgekehrte Uebergang vom Irdiſchen zum Himmliſchen, wie bei Adam vom Himmliſchen zum Irdiſchen, vom Unſündlichen zum Sündlichen. Er ſollte die an ſich unſündliche Natur wieder aufrichten und das urſprüngliche Urbild der geſchaffenen Natur herſtellen, um in ſeiner Unſündlichkeit vor Augen zu ſtellen, daß der Schöpfer keine Schuld an der Sünde hat, ſondern die Sünde das erſt durch den Fall Adams zur menſchlichen Natur Hinzugekommene iſt. Hatte ſo ſchon in Adam, wenn ſelbſt ſein Leib himmliſcher Natur war, das Himmliſche, Uebermenſchliche ſoſehr das Uebergewicht über das Irdiſche und Menſchliche, ſo kann auch in Chriſtus das Menſchliche ſeiner Erſcheinung nur als ein Accidens ſeiner an ſich göttlichen Natur gedacht werden, das ſich zu derſelben ebenſo verhält, wie die Sünde nur das Accidens der an ſich unſündlichen, reinen, göttlichen Natur iſt. Indem er als der an ſich Unſündliche nur in der Aehnlichkeit des ſündhaften Fleiſches erſchien, hatte er von Anfang an in ſich aufgehoben, was in dem Menſchen die Urſache der irdiſch-menſchlichen Verdunklung ſeiner an ſich himmliſchen Natur geweſen war. Eine ſolche Verklärung des Menſchlichen in das Göttliche, bei welcher das Menſchliche nur zur ſelbſtloſen Form des Göttlichen werden konnte, blieb immer die Grundanſchauung dieſer Kirchenlehrer von der gottmenſch-

6) I, 7.

lichen Natur Christi, und so oft sie auch den Worten nach der Realität der menschlichen Natur nichts entziehen lassen wollen, wird sie doch der Sache nach immer wieder zu einer blos scheinbaren. Gregorius von Nazianz berührt sogar die Idee des Origenes, daß die Verbindung der Gottheit mit der Materie des Fleisches nur durch die vernünftige Seele vermittelt werden könne [7]), wie wenig aber der origenistische Lehrbegriff der Seele in seiner Christologie seine wahre Bedeutung haben konnte, zeigt seine Widerlegung des apollinaristischen Satzes, daß aus zwei Wesen nicht Ein Wesen werden könne. Allerdings konnte Christus, erwiedert er, zwei vollkommene Wesen nicht in sich zusammenfassen, wenn man die Sache körperlich betrachtet, denn ein Gefäß von einem Medimnus kann nicht zwei Medimnen fassen, oder der Raum für einen Körper zwei oder drei Körper, betrachtest du aber die Sache wie geistige und unkörperliche Verhältniße, so bedenke, daß auch ich, eine und die nemliche Person, Seele, Vernunft und Geist, den menschlichen sowohl als den heiligen, in mich fassen kann. — Denn das ist die Natur geistiger Dinge, daß sie sich unkörperlich und ungetheilt, sowohl unter sich als mit den Körpern verbinden. Wo ist denn nun aber der Geist eines Menschen oder Engels etwas Vollkommenes in Vergleichung mit der Gottheit, so daß nun das Eine durch die Gegenwart des Andern nothwendig ausgeschlossen würde? Der Strahl ist ja auch nichts gegen die

7) Orat. XXXVIII, 13.: διὰ μέσης ψυχῆς νοερᾶς, μεσιτευούσης θεότητι καὶ σαρκὸς παχύτητι. Orat. LI. S. 742. macht er dem Apollinaris zum Vorwurf, daß er τὸ μεσότοιχον zwischen Gott und dem Fleisch herausnehme. Seine Behauptung dagegen sey: ὁ νῆς τῷ νοῒ μίγνυται ὡς ἐγγυτέρω καὶ οἰκειοτέρῳ καὶ διὰ τοῦτο σαρκὶ, μεσιτεύοντος θεότητι καὶ παχύτητι. Orat. XXXV. S. 575.: τὴν σὴν παχύτητα κατεδέξατο (der Sohn Gottes) διὰ μέσου νοὸς ὁμιλήσας σαρκί.

Sonne, oder ein Tropfen gegen einen Fluß, oder kann denn nicht etwas in einer Beziehung vollkommen ſeyn, in der andern aber nicht, wie ein Hügel in Vergleich mit einem Berge, ein Senfkorn mit einer Bohne, oder wenn du willſt, ein Engel mit Gott, ein Menſch mit einem Engel? So iſt auch unſer Geiſt etwas Vollkommenes, und behauptet die Herrſchaft, jedoch nur über die Seele und den Leib. Schlechthin betrachtet iſt er keineswegs ein vollkommenes Weſen, ſondern er iſt Gott unterworfen und dienſtbar, und keineswegs derſelben Würde und Herrſchaft theilhaftig. Auch Moſes heißt ja Pharaos Gott und Gottes Diener, und die Sterne erhellen zwar die Nacht, werden aber bei Tag vor der Sonne nicht geſehen, und eine ſchwache Lampe wird neben einer mächtigen Feuerflamme zwar nicht durch ſie ausgelöſcht, aber ſie tritt auch nicht in ihrem eigenen Lichte hervor, ſie iſt nicht von ihr getrennt, ſondern das Ganze gehört der Feuerflamme wegen ihrer überwiegenden Größe [8]). Was wird hiemit anders geſagt, als daß das Menſchliche vor dem Göttlichen, wenn auch nicht quantitativ, doch qualitativ, verſchwindet, alle Realität, alle Selbſtſtändigkeit und Perſönlichkeit fällt nur dem Göttlichen zu. Sieht man daher nur auf den Begriff der Einheit ſelbſt, wie ſie dieſe Kirchenlehrer nach der geſchehenen Vereinigung der Naturen beſchreiben, ſo möchte ſchwer zu ſagen ſeyn, wodurch ſich die von ihnen behauptete Einheit von der apollinariſtiſchen unterſcheidet. Es iſt eines und daſſelbe Subject, in welchem zwar, ſofern es ſowohl Gott als Menſch, ſowohl Geiſt als Fleiſch iſt, zwei weſentlich verſchiedene Beſtandtheile ſeines Seyns und Weſens zu unterſcheiden ſind, ohne daß jedoch dieſer Unterſchied die Einheit des mit ſich ſelbſt identiſchen Subjects auf irgend eine Weiſe aufhebt. Wir trennen den Menſchen nicht von der Gottheit, ſagt Gregorius von Nazianz, ſondern

8) Orat. LI. S. 741.

wir sezen ihn als einen und denselben, der vorher nicht Mensch war, sondern Gott und eingeborener Sohn von Ewigkeit, unvermischt mit dem Körper und allem Körperlichen, zulezt aber auch Mensch wurde, indem er menschliches Wesen annahm, für unser Heil, leidensfähig war dem Fleische nach, des Leidens unfähig der Gottheit nach, beschränkt dem Körper, unbeschränkt dem Geiste nach, denselben, der zugleich irdisch und himmlisch, sichtbar und unsichtbar, endlich und unendlich ist, damit durch ihn als vollkommenen Menschen und zugleich Gott der ganze Mensch, wie er in die Sünde verfallen ist, wiederhergestellt würde. — Es sind allerdings zwei Naturen, Gott und Mensch, es ist auch Seele und Körper in ihm, aber nicht zwei Söhne oder Götter, denn es gibt auch nicht deßhalb zwei Menschen, weil Paulus vom innern und äussern Menschen spricht. Um es mit Einem Wort zu sagen: es ist ein Anderes und wieder ein Anderes, woraus der Erlöser ist, sofern nemlich das Unsichtbare nicht Eins ist mit dem Sichtbaren, das Ewige mit dem Zeitlichen, aber er ist nicht ein Anderer und wieder ein Anderer, was sich nicht denken läßt, denn beides ist in der Einheit Eins, dadurch, daß Gott vermenschlicht und der Mensch vergöttlicht ist, oder wie man es ausdrücken möchte. Das ist der Unterschied von der Trias, denn in der Trias ist er ein Anderer und wieder ein Anderer, damit wir die Personen nicht vermischen, nicht aber ein Anderes und wieder ein Anderes, da die drei eines und dasselbe in der Gottheit sind [9]). Auch Gregorius denkt sich demnach die Einheit des Göttlichen und Menschlichen wie die organische Einheit des Geistes und Fleisches. Der menschliche Geist soll, wie vorausgesezt wird, nicht ausgeschlossen seyn, wo bleibt aber eine Stelle für ihn, wenn das Göttliche zum Menschlichen sich auf dieselbe Weise verhält, wie der Geist zum Fleisch? Der

9) Orat. LI. S. 738. f.

Unterſchied zwiſchen Gregorius und Apollinaris beſtünde daher nur darin, daß dieſe Einheit nach Gregorius eine erſt gewordene, nach Apollinaris eine an ſich ſeyende iſt. Sehen wir von der immer nur vorausgeſezten, nie aber nachgewieſenen Realität des menſchlichen Geiſtes ab, ſo geht die orthodoxe Chriſtologie, um den Begriff der Einheit zu realiſiren, ſogar noch weiter als die apollinariſtiſche. Apollinaris hielt, wenn er auch von Einer Natur ſprach, die beiden Naturen in ihrem Unterſchied ſtreng auseinander, wie nahe lag aber den orthodoxen Kirchenlehrern ſchon nach dem Bisherigen die Vergöttlichung der menſchlichen Natur? Es kann daher nicht befremden, daß Gregorius geradezu von einer durch Miſchung entſtandenen Einheit ſpricht, in welcher Chriſtus aus Zweien Eins geworden iſt. Gott iſt beides, das Annehmende und das Angenommene, es ſind nicht zwei Söhne, ſondern zwei in Eins zuſammengehende Naturen [10]). Worin anders kann, wenn Gott das Eine wie das Andere iſt, dieſes Zuſammengehen zur Einheit beſtehen, als darin, daß das Menſchliche in das Göttliche übergeht? Geht aber auf dieſe Weiſe das Menſchliche in das Göttliche über, ſo wird die Realität des Menſchlichen, je mehr es ſich vergöttlicht, eine blos ſcheinbare, es wird zur bloßen Form und Hülle, in welcher das Göttliche erſcheint und ſich offenbart, und es iſt nur noch ein geringer Schritt zum völligen Doketismus. Dieſen Schritt hat Gregorius von Nyſſa gethan, der zwar keine andere Anſicht von dem Verhältniß der beiden Naturen hat, als Gregorius von Nazianz, aber was auch ſchon bei dem Leztern vorauszuſezen iſt, unmittelbarer und beſtimmter ausſpricht. Er behauptet geradezu, daß der Leib, mit welchem Chriſtus das Leiden erduldete, durch die Vereinigung oder Miſchung mit der göttlichen Natur

10) Orat. XXXVII, 2. Gregor gebraucht hier den Ausdruck σύγχρασις.

daſſelbe geworden iſt, was die ihn in ſich aufnehmende Natur iſt. Was der eingeborene Gott von der untern Natur in ſich aufgenommen hat, iſt auch in das Göttliche und Unſterbliche umgewandelt worden [11]). Die ſchöpferiſche Macht Gottes, die der Herr iſt, durch welchen alles geworden iſt, hat den mit ihr verbundenen Menſchen zu ihrer eigenen Höhe erhoben, indem ſie ihn durch dieſe Vereinigung oder Miſchung zu demſelben machte, was ſie ihrer Natur nach iſt, an ſich aber iſt ſie Herr und König [12]). Die Art und Weiſe dieſer Vereinigung beſchreibt Gregorius näher ſo: Der eingeborene Gott, welcher, wie alles, ſo auch die menſchliche Natur hervorgebracht hat, hat dieſelbe, nachdem ſie in die Sünde und das Verderben des Todes gefallen iſt, wiederum in das unſterbliche Leben hinübergezogen, vermittelſt des Menſchen, in welchem er ſo Wohnung machte, daß er das Menſchliche in ſeinem ganzen Umfang in ſich aufnahm. Er hat ſeine lebendig machende Kraft mit der ſterblichen Natur vermiſcht, und das in uns Erſtorbene durch die Vereinigung mit ſich in die Gnade und das Princip des Lebens verſezt. Das iſt das Geheimniß des Fleiſches des Herrn. Der an ſich Unwandelbare wird in dem Wandelbaren geboren, damit er das mit der ſterblichen Natur vermiſchte Böſe in das Beſſere umwandle, und wie ein verzehrendes Feuer jeden Stoff des Böſen aus der Natur vertilge [13]). Die ſündhaft gewordene Natur des Menſchen wird demnach durch die Menſchwerdung Gottes unſündlich gemacht, dieß kann aber, wie Gregorius weiter erklärt, nur dadurch geſchehen, daß ſie vergöttlicht wird. Der im Fleiſche erſchienene Logos iſt derſelbe mit dem Logos, der bei Gott iſt, das Fleiſch

11) Contra Eunom. IV. S. 581.

12) A. a. O. S. 584.: διὰ τῆς ἀνακράσεως iſt der von Gregor von Nyſſa gebrauchte Ausdruck.

13) A. a. O. S. 586.

aber iſt nicht daſſelbe mit der Gottheit, jedoch, ſezt Gregorius hinzu, nur ſolange es noch nicht in die Gottheit umgewandelt iſt. Die göttliche Natur iſt ſtets eine und dieſelbe, das Fleiſch für ſich aber iſt zwar das, was unſer Verſtand und Sinn an ihm wahrnimmt, in der Vereinigung mit der Gottheit aber bleibt es nicht mehr in ſeinen eigenen Grenzen und Idiomen, ſondern wird in das Höhere und Ueberwiegende aufgenommen. Dem Begriff nach bleiben die Idiome des Fleiſches und der Gottheit unvermiſcht, ſolange das Eine wie das Andere jedes für ſich betrachtet wird, und man kann daher zwar ſagen, der Logos iſt von Ewigkeit, das Fleiſch aber iſt in der lezten Zeit geworden, nicht aber kann man umgekehrt vom Fleiſche ſagen, daß es ewig iſt, oder vom Logos, daß er erſt in der lezten Zeit geworden iſt. Das Fleiſch iſt ſeiner Natur nach leidend, der Logos thätig, und ſo wenig das Fleiſch ſchöpferiſch wirkt, ſo wenig hat die Gottheit die Fähigkeit zum Leiden. Im Anfang war der Logos bei Gott, die Erfahrung des Todes machte der Menſch, und es iſt weder das Menſchliche ewig, noch das Göttliche ſterblich. Auf der andern Seite aber hat alles, was die fromme Betrachtung in dem göttlichen Logos erkennt, auch der von dem Logos Angenommene. Man darf daher nicht beides als getrennt für ſich betrachten, ſondern in der Vereinigung mit dem Göttlichen iſt die vergängliche Natur durch das in ihr überwiegende Princip umgeſchaffen, und zur Theilnahme an der Macht der Gottheit erhoben worden, gerade ſo, wie man von einem in das Meer gegoſſenen Tropfen Eſſig ſagen kann, er ſey Meerwaſſer geworden, weil er ſeine natürliche Eigenthümlichkeit durch das Uebergewicht der unermeßlichen Flüſſigkeit verliert. Gregorius behauptet daher geradezu, daß alles, was Chriſtus dem Fleiſche nach an ſich hatte, in die göttliche und unſterbliche Natur umgewandelt worden iſt, Schwere, Form, Farbe, Widerſtandsfähigkeit, Weichheit, quantitative Umgrenzung, von allen dieſen natürlichen Eigenſchaften, die

man an ihm wahrnahm, ist in ihm nichts geblieben, indem die Vereinigung mit dem Göttlichen das Niedrige der fleischlichen Natur in die göttlichen Idiome erhob[14]). Was ist dieß anders, als der entschiedenste Doketismus? Ist alles, was als Eigenschaft der menschlichen Natur an Christus erschien, in die Natur des Göttlichen übergegangen, so ist das Menschliche eine bloße Hülle des Göttlichen, ein wesenloser Schein, und man kann nicht behaupten, daß Christus eine wahrhaft menschliche Natur gehabt habe. Mag dabei auch behauptet werden, an sich, dem Begriff nach, seyen Göttliches und Menschliches unvermischt[15]), es ist dieß eine bloße Abstraction, welche keine Bedeutung hat. Die Frage ist nicht, was Gott und Mensch, oder Gott und das Fleisch in ihrem

14) A. a. O. S. 588—591. Vgl. Antirrhet. c. 42., wo Gregor dasselbe Bild gebraucht: καθάπερ ἐπὶ τῶ πελάγους γίνεται· εἰ γάρ τις φαγόνα ὄξος ἐπιβάλη θαλάττη, καὶ ἡ φαγὼν θάλασσα γέγεται, συμμεταποιηθεῖσα τῇ θαλασσίᾳ ποιότητι· ὅτως ὁ ἀληθινὸς υἱὸς καὶ μονογενὴς θεὸς, τὸ ἀπρόσιτον φῶς, καὶ ἡ αὐτοζωὴ, σοφία τε καὶ ἁγιασμὸς, καὶ δύναμις, καὶ πᾶν ὑψηλὸν ὄνομά τε καὶ νόημα, ταῦτα ὅ διὰ σαρκὸς φανερωθεὶς τοῖς ἀνθρώποις ἐστὶ τῆς δὲ σαρκὸς ἐστι, τῇ ἰδίᾳ φύσει σαρκὸς ὤσης, μεταποιηθείσης δὲ πρὸς τὸ τῆς ἀφθαρσίας πέλαγος, καθώς φησιν ὁ Ἀπόστολος, ὅτι κατεπόθη τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς· συμμετεβλήθη καὶ πάντα, τὰ κατὰ τὴν σάρκα ταῦτα φαινόμενα, πρὸς τὴν θείαν τε καὶ ἀκήρατον φύσιν· ὃ βάρος, οὐκ εἶδος, ὃ χρῶμα, οὐκ ἀντίτυπία, ὃ μαλακότης, οὐχ ἡ κατὰ τὸ πόσον περιγραφὴ, οὐκ ἄλλο τι τῶν τότε καθορωμένων οὐδὲν παραμένει, τῆς πρὸς τὸ θεῖον ἀναπράσεως εἰς τὰ θεῖκὰ ἰδιώματα τὸ ταπεινὸν τῆς σαρκώδους φύσεως ἀναλαβούσης, ὥστε κίνδυνός ἐστιν οὐδεὶς εἰς τετράδα ἡμῖν τὸν τῆς τριάδος λόγον πλατύνεσθαι, καθὼς ὁ Ἀπολινάριος λέγει, οὐδὲ τὰς ἀγγέλους τῷ ἀνθρώπῳ διλογωσόμεν, ὡς ὁ ἐκεῖνο μῦθος καθ' ἡμῶν λέγει.

15) Gregor c. Eunom. IV. S. 589.: διαμένει δὲ ἀσύγχυτος τῶν τε τῆς σαρκὸς καὶ τῶν τῆς θεότητος ἰδιωμάτων ἡ θεωρία, ἕως ἂν ἐφ' ἑκατέρῳ θεωρεῖται τούτων ἑκάτερον.

abſtracten Fürſichſeyn ſind, ſondern nur, was ſie in ihrer concreten Vereinigung in der Perſon Chriſti geworden ſind.

Anders konnte das Reſultat nicht wohl ſeyn, ſolange man bei der Frage über die Perſon Chriſti und das Verhältniß der beiden, zur Einheit verbundenen, Naturen nur das Individuum des Gottmenſchen vor Augen hatte. Iſt das Menſchliche an ſich ſchon eine perſönliche Einheit, wie kann es mit der Gottheit eine und dieſelbe perſönliche Einheit geworden ſeyn, ohne daß es zu einem verſchwindenden Moment des Göttlichen wird, und neben demſelben ein blos ſcheinbares Daſeyn hat? Allein das Problem, um das es ſich hier handelt, hat eine ſo tiefe ſpeculative Bedeutung, daß auch dieſe Kirchenlehrer, ſo wenig als Apollinaris, dem Drange widerſtehen konnten, über das Individuum hinauszugehen, und ſich auf einen Standpunct zu ſtellen, von welchem aus das Göttliche und Menſchliche in ihrem gegenſeitigen Verhältniß nur als die weſentlichen Momente des ſich mit ſich vermittelnden Begriffs betrachtet werden konnten. Es wurde daher immer wieder der Verſuch gemacht, das Göttliche und Menſchliche, als die beiden Elemente, aus welchen die Perſon Chriſti zu conſtruiren iſt, in daſſelbe innere weſentliche Verhältniß zu einander zu ſezen, in welchem Geiſt und Fleiſch, Seele und Leib, oder das Unendliche und Endliche, das Unſterbliche und Sterbliche zu einander ſtehen. Als die Einheit des Geiſtes und Fleiſches ſtellt Gregorius von Nazianz die Menſchwerdung dar, wenn er ſagt, der Logos Gottes, der ewig Unſichtbare, Unbegreifliche, Unkörperliche, das Grundweſen aus dem Grundweſen, das Licht aus dem Licht, die Quelle des Lebens und der Unſterblichkeit, der Abdruck der urbildlichen Schönheit, das feſte Siegel, das unwandelbare Bild, die Begrenzung und das Wort des Vaters, habe ſich zu ſeinem eigenen Bilde herabgelaſſen, das Fleiſch um des Fleiſches willen angenommen, ſich mit einer vernünftigen Seele um unſerer Seele willen vereinigt,

das Gleiche durch das Gleiche reinigend, und sey Mensch geworden in jeder Beziehung, mit Ausnahme der Sünde, und so als Gott hervorgegangen mit dem Angenommenen, Eins aus zwei Entgegengesezten, dem Fleisch und dem Geist, von welchen das Eine vergöttlichte, das Andere vergöttlicht wurde. O der neuen Verbindung, o der wunderbaren Vermischung! Der ewig Sevende wird, der Ungeschaffene wird geschaffen, der Unbeschränkte beschränkt sich [16]). Was schon hier ausgedrückt ist, daß die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, als die Einheit des Geistes und Fleisches, auch die Einheit des Unendlichen und Endlichen ist, spricht derselbe Gregorius in einer andern Stelle bestimmter aus: Der Sohn Gottes übernimmt es, ein Menschensohn zu werden und sich nennen zu lassen, nicht so, daß er das, was er war, umgewandelt hätte, denn das ist unwandelbar, sondern so, daß er das, was er nicht war, noch dazu annahm, denn er ist voll Menschenliebe, und so trat der Unbeschränkte in die Beschränkung ein, indem er durch Vermittlung des Fleisches, wie durch einen Vorhang mit uns umging, denn seine reine Gottheit zu ertragen, dessen ist die dem Werden und Vergehen unterworfene Natur nicht fähig. Dadurch wird das sonst Unvermischbare vermischt, nicht blos die Gottheit mit dem Geborenwerden, der Geist mit dem Fleische, das Ewige mit dem Zeitlichen, das Unbegrenzte mit der Grenze, sondern auch das Gebären mit der Jungfrauschaft, die Niedrigkeit mit dem über alle Würde Erhabenen, das Leidesunfähige mit dem Leiden, das Unsterbliche mit dem Vergänglichen [17]). Der Gedanke, der hier zu Grunde liegt, ist, daß in der Menschwerdung Gottes das Unendliche endlich, der an sich Unbegreifliche begreiflich geworden sey [18]). Gott muß

16) Orat. XXXVIII, 13.

17) Orat. XXXIX, 13.

18) Der Sohn Gottes sey Mensch geworden, sagt Gregor, ἵνα

alſo Menſch werden, damit der Menſch, der endliche Geiſt, Gottes ſich bewußt ſeyn kann, nur in der Einheit des Endlichen und Unendlichen, wie ſie in der Perſon des Gottmenſchen ſich darſtellt, ſchließt ſich der an ſich ſeyende, abſolute Gott dem ſubjectiven Bewußtſeyn auf. Göttliches und Menſchliches verhalten ſich daher zu einander, wie Seyn und Wiſſen, und das menſchliche Gottesbewußtſeyn, das, wie es zur Natur des Bewußtſeyns gehört, ſowohl die Einheit als den Unterſchied in ſich hat, iſt ſelbſt die Einheit des Endlichen und Unendlichen, die das Weſen der gottmenſchlichen Natur ausmacht. Gregorius hat jedoch dieſen Gedanken nicht feſtgehalten, und jenes Begreifen des Unbegreiflichen, das durch die Menſchwerdung Gottes möglich geworden ſeyn ſoll, ſelbſt wieder durch die Behauptung aufgehoben, daß ein endlicher Geiſt, ſeiner Natur nach, das Unendliche nicht umfaſſen könne, daß das Unendliche aufhören würde, das zu ſeyn, was es iſt, wenn es von dem Endlichen vollſtändig aufgefaßt und begriffen werden könnte, weil ja die Begreiflichkeit nur eine Beſchränkung ſeyn würde [19]). Iſt aber die Beſchränkung die nothwendige Bedingung der Begreiflichkeit, ſo folgt daraus nur, entweder daß Gott ſchlechthin unbegreiflich iſt und aus ſeinem abſtracten Anſichſeyn nie heraustreten kann, oder wenn er begreiflich ſeyn ſoll, die mit der Begreiflichkeit nothwendig verbundene Beſchränkung nicht als ein Mangel angeſehen werden kann. Dieß iſt jedoch Gregorius noch nicht ſo klar geworden, daß er nicht von dem chriſtlichen Standpunct, auf welchem das wahrhaft Unendliche nur die Einheit des

---

χωρηθῇ ὁ ἀχώρητος, d. h. damit der an ſich Unendliche in der Umgrenzung der menſchlichen Natur von dem endlichen Geiſte gefaßt und erkannt werden kann.

19) Orat. XXVIII, 10.: ὅπω λέγω τὸ περιγραπτὸν πάντως εἶναι τὸ θεῖον, καὶ εἰ διανοίᾳ καταληπτόν· ἐν γὰρ περιγραφῆς εἶδος καὶ ἡ καταλήψις. Vgl. Ullmann, Greg. von Naz. S. 227.

Endlichen und Unendlichen ist, oder das Endliche nur als ein nothwendiges Moment der Vermittlung des Unendlichen mit sich selbst gedacht werden kann, wie Gregorius allerdings ahnete, wenn er die Bedeutung der Menschwerdung in das χωρεῖσθαι des ἀχώρητος setzte, auf jenen platonischen der abstracten Unendlichkeit, der ewigen Scheu der Idee vor ihrer Verwirklichung im Endlichen, zurückgekommen wäre. Ist das Endliche von dem Unendlichen nicht zu trennen, gehört es daher an sich zum Wesen Gottes als des Absoluten, nicht blos Gott, sondern auch Mensch zu seyn, oder in der menschlichen Natur sich zu verendlichen, so kann auch das Fleisch, durch dessen Annahme Gott Mensch geworden ist, nicht schlechthin nur für eine Verhüllung und Verdunklung des Geistes gehalten werden, wie Gregorius behauptet, wenn er es für schlechthin unmöglich erklärt, das Absolute mit dem Geist zu umfassen, weil ja überhaupt keine geschaffene Natur durch das Dunkel, das sie deckt, durch diese dichte Hülle des Körpers, zur Erkenntniß der Wahrheit hindurchdringen könne [20]). Dieß stimmt mit der Thatsache des christlichen Bewußtseyns, daß Gott Mensch geworden, um den Menschen zu Gott zu erheben, dem menschlichen Gottesbewußtseyn seinen absoluten Inhalt zu geben, nicht zusammen, und wir sehen daher hier immer wieder zwei wesentlich verschiedene, von einander divergirende Standpuncte in einander eingreifen.

Einen weitern Versuch, die Menschwerdung aus dem Wesen Gottes selbst zu begreifen, machte Gregorius von Nyssa. Er thut dieß zunächst nur in der apologetischen Weise, daß er von der Menschwerdung die Vorstellung des Unwürdigen zu entfernen sucht. Für diesen Zweck wirft er die Frage auf, durch welche Merkmale sich das Gute von seinem Gegentheil unterscheide. Nur Eins von allem sey, wie niemand läugnen könne, seiner Natur nach verwerflich, das Schlechte,

20) XXVIII, 4. Ullmann a. a. O. S. 325. f.

wo aber nichts Schlechtes ſey, ſey auch nichts Verwerfliches. Wo ſich nun nichts vom Gegentheil finde, finde nur der Begriff des Guten ſeine Stelle, denn das wahrhaft Gute habe auch nicht die geringſte Beimiſchung des Gegentheils. Der Gottheit komme nun alles zu, was zum Begriff des Guten gehöre. Die Gegner mögen alſo entweder beweiſen, daß Geburt, Erziehung, Wachsthum, Tod, Auferſtehung etwas Schlechtes ſey, oder wenn ſie zugeſtehen müſſen, daß alles dieß mit der Schlechtigkeit nichts zu thun habe, ſo mögen ſie bekennen, daß da, wo keine Schlechtigkeit iſt, auch nichts der Gottheit unwürdiges ſtattfinde [21]). Man könnte zwar einwenden, ſagt Gregorius weiter, die Veränderung unſeres Körpers ſelbſt ſchon ſey ein Leiden (πάθος), wer in einem Körper lebe, ſey ſomit einem Leiden unterworfen, das göttliche Weſen aber ſey frei davon. Demnach ſey die chriſtliche Vorſtellung von der Gottheit, wenn ſie den an ſich Leidensloſen in einen Zuſtand des Leidens kommen laſſe, eine inadäquate. Dagegen ſey aber zu erinnern, daß der Begriff des Leidens ſowohl eigentlich als uneigentlich genommen werde. Diejenige Bewegung des freien Willens, die von der Tugend zur Schlechtigkeit führe, werde mit Recht eine leidentliche Affection genannt, alles aber, was wir in der, innerhalb ihrer eigenen Grenzen ſich entwickelnden, Natur wahrnehmen, ſey eher eine Thätigkeit, als ein Leiden zu nennen, wie z. B. Geburt, Wachsthum, der ganze Lebensprozeß bis zur Auflöſung des Zuſammengeſetzten in ſeine Elemente. Würde nun von der Gottheit etwas ſittlich Unerlaubtes ausgeſagt, ſo wäre dieß allerdings eine ungereimte Lehre, da aber die chriſtliche Lehre nur behaupte, daß Gott diejenige Natur angenommen habe, deren erſtes Entſtehen von ihm ausging, ſo ſey hier nichts, was gegen eine wür-

21) Oratio catechetica (λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας) Opp. Par. 1638. T. III. c. 9.

dige Vorstellung von Gott verstoße. Man behaupte ja auch nicht, daß der Arzt, wenn er den Kranken heile, von der Krankheit ergriffen werde, selbst wenn er den Kranken berühre, bleibe er von der Krankheit frei. Wenn aber die Geburt an und für sich kein πάθος sey, so sey auch das Leben überhaupt nicht so anzusehen. Freilich nehme das menschliche Daseyn mit dem πάθος der Lust seinen Anfang, und der Hang der Lebenden zum Bösen sey die Schwachheit der Natur. Wenn aber Christus, wie gelehrt worden, von beidem freigeblieben, so bleibe kein πάθος mehr übrig, an welchem die christliche Lehre Gott theilnehmen ließe. Auch die Trennung der Seele und des Leibs sey kein πάθος zu nennen. Die Gottheit habe sich, sagt Gregorius, mit dem sinnlichen und geistigen Theile der menschlichen Natur vermittelst jener unaussprechlichen Durchdringung in der Absicht vereinigt, um die Vereinigung der Seele und des Leibs ewig zu machen. Denn nachdem unsere Natur in Folge ihrer eigenen Nothwendigkeit sich auch in Christus bis zur Trennung der Seele und des Leibs fortbewegt, habe er das Getrennte durch die göttliche Macht, wie durch einen Leim, wieder zusammengezwungen, und das Geschiedene zur unzerstörbaren Einheit verbunden, und in dieser Wiedervereinigung nach dem Tode, die nicht mehr aufhören soll, bestehe die Auferstehung, so daß die im Anfange dem menschlichen Geschlecht ertheilte Gnade wieder zurückkehre, und wir wieder zum ewigen Leben gelangen, nachdem die der Natur beigemischte Schlechtigkeit durch den Tod entfernt ist. Dieselbe Vereinigung des Geschiedenen, durch welche in der von ihm angenommenen menschlichen Natur die Seele nach dem Tode mit dem Leib sich wieder verband, erstrecke sich von ihrem Princip aus über die ganze menschliche Natur [22]). Was Gregorius hiedurch nachzuweisen sucht, ist die Möglichkeit

22) Or. cat. c. 16.

der Menſchwerdung. Sie iſt dargethan, wenn ſich weder im Göttlichen noch im Menſchlichen ein abſolutes Hinderniß der Vereinigung auffinden läßt. Ein ſolches findet aber nicht ſtatt, wenn die Gottheit durch die Menſchwerdung ihren abſoluten Character nicht verliert, und die Menſchheit in ihrer Vereinigung mit der Gottheit zu demſelben, auch durch den Tod nicht aufzuhebenden, göttlichen Seyn wieder erhoben wird, das ſie urſprünglich hatte. Das Eine wie das Andere weist auf eine anſichſeyende Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, oder des Unendlichen und Endlichen hin. Auf den Verſuch, dieſe Einheit aus der Natur des Unendlichen ſowohl als des Endlichen zu begreifen, kommt Gregorius auf verſchiedene Weiſe zurück. Um dem immer wieder ſich aufdringenden Einwurf zu begegnen, daß die Art und Weiſe der menſchlichen Geburt für die Gottheit unwürdig und erniedrigend ſey, erinnert er, wie man denn verlangen könne, daß Gott von da her, wo weder das Böſe, noch das Menſchliche war, ſich eine menſchliche Geſtalt oder vielmehr ein Bild des Menſchen hätte umwerfen ſollen. Der Kranke könne doch nicht geheilt werden, wenn nicht gerade der kranke Theil den Heilungsſtoff in ſich aufnehme. Wenn nun, da das Kranke ſich auf der Erde befand, die göttliche Kraft daſſelbe gar nicht berührt hätte, aus Rückſicht auf das für ſie Schickliche, ſo wäre für den Menſchen die Bemühung der göttlichen Kraft, wenn ſie in keine Gemeinſchaft mit uns trat, völlig ohne Nuzen geweſen. Es werde ja auch das Unziemende, wenn überhaupt kurzſichtige Beurtheiler deſſen, worin die göttliche Herrlichkeit beſteht, noch anderes als das Böſe für unziemend erklären wollen, nicht gemildert, man möge das Göttliche mit einem himmliſchen oder irdiſchen Leibe ſich vereinigen laſſen. Denn dem Höchſten und in der Erhabenheit ſeiner Natur Unerreichbaren ſey jedes Geſchöpf auf gleiche Weiſe fern und untergeordnet. Was überhaupt unerreichbar ſey, ſey nicht dem Einen erreichbar,

dem Andern aber nicht, sondern auf gleiche Weise über alle Wesen erhaben. Demnach ist die Erde nicht entfernter von der absoluten Würde, oder der Himmel ihr näher, noch unterscheiden sich die in diesen beiden Elementen lebenden Wesen dadurch von einander, daß die einen das unerreichbare Wesen erreichen, die andern aber nicht. Wir würden ja auf diese Weise voraussezen, daß die alles beherrschende göttliche Kraft nicht auf gleiche Weise gegenwärtig sey, sondern in einigen Dingen in höherem Grad inwohne, in andern in geringerem, und durch diesen Unterschied des Mehr und Minder würde folgerecht die göttliche Natur als etwas Zusammengesezтes erscheinen und mit sich in Widerspruch, wenn man sie ihrer Natur nach von uns mehr entfernt, andere Wesen aber näher und erreichbarer denken wollte. Vielmehr sey die wahre Vorstellung von der absoluten Würde diejenige, welche in Ansehung desselben weder ein Unten noch ein Oben kenne, alles sey auf gleiche Weise der alles beherrschenden göttlichen Kraft untergeordnet, so daß, wenn man die irdische Natur der Vereinigung mit der Gottheit unwürdig erachte, auch keine andere Natur sich finden würde, die desselben würdig wäre. Da nun alles auf gleiche Weise unter der absoluten Würde stehe, so zieme es der Gottheit, dem wohlzuthun, der ihrer bedarf. Wenn wir also lehren, daß die heiligende Kraft sich dahin gewendet habe, wo die Krankheit ist, was enthält unsere Lehre, was der Gottheit unwürdig wäre [23])? Aus allem diesem folgt demnach, daß das Göttliche, oder das Unendliche nicht in einem spröden abstossenden Verhältniß zum Endlichen gedacht werden darf, daß es an sich zum Begriff des Absoluten gehört, allem Endlichen auf gleiche Weise nahe zu seyn, in dasselbe einzugehen und mit ihm Eins zu werden. Gott wäre also nicht, was er seinem absoluten Begriff nach ist, wenn er nicht in dem-

23) A. a. O. c. 27.

ſelben immanenten Verhältniß, in welchem er überhaupt zur Welt oder zum Endlichen ſteht, auch zum Menſchen ſtünde. Da jedoch hieraus nur die Möglichkeit der Menſchwerdung folgt, oder vielmehr nur ein ſolcher Geſichtspunct für dieſelbe ſich ergibt, von welchem aus ſie von ſelbſt in dem allgemeinen Verhältniß des Endlichen zum Abſoluten begriffen werden muß, ohne daß ein näher auf ſie ſich beziehendes Moment aufgewieſen werden kann, ſo geht Gregorius weiter, um nicht blos die Möglichkeit, ſondern auch die Nothwendigkeit der Menſchwerdung aus dem Weſen Gottes ſelbſt zu begreifen. Das ſpeculative Moment der Frage, warum Gott Menſch geworden [24]), liegt, wie ſie Gregorius auffaßt, nicht in dem allgemeinen Bewußtſeyn des Erlöſungsbedürfniſſes, daß die erkrankte Natur eines Arztes bedurfte, der gefallene Menſch eines, der ihn aufrichtete, der, der das Leben verloren, eines, der es wiedergab, der aus der Gemeinſchaft des Guten Getretene eines, der ihn zum Guten zurückführte, der Gefangene eines Erlöſers u. ſ. w., ſondern in der Beantwortung der Frage, warum Gott die Erlöſung nicht durch einen bloßen Act ſeines Willens vollbracht habe? Warum hätte nicht, muß man fragen, derjenige, der durch ſeine bloße Willensbeſtimmung alles ſchuf, der das Nichtſeyende zur Wirklichkeit brachte, ſobald er es wollte, durch ſeine abſolute göttliche Macht den Menſchen von der feindlichen Gewalt befreien und ihn in ſeinen urſprünglichen Zuſtand zurückverſetzen können? Warum durchwandelt er vielmehr im Leibe lange Zeiträume, warum wird er geboren, macht der Reihe nach die Stufen des menſchlichen Alters durch, ſchmeckt darauf den Tod, und erſtrebt ſo das Ziel durch die Auferſtehung des eigenen Leibes? Stund es nicht bei ihm, ohne die Höhe der göttlichen Herrlichkeit zu verlaſſen, im Zuſtande der lei-

24) Auf die Unterſuchung dieſer Frage geht Gregor Orat. catech. c. 19. über.

densloſen Ruhe, ohne alle Umwege, durch einen Befehl den Menſchen zu erlöſen? Die Antwort, die Gregorius auf dieſe Frage gibt, iſt, daß man ſich bei derſelben nicht blos an eine einzelne göttliche Eigenſchaft halten dürfe, weil keine der Gottes würdigen Eigenſchaften für ſich und getrennt von den übrigen eine Vollkommenheit ſey. Nur aus dem ganzen Complex der göttlichen Eigenſchaften alſo, wie ſie zuſammen die Totalität des göttlichen Weſens ausmachen, oder aus dem abſoluten Weſen Gottes ſelbſt, kann die Menſchwerdung Gottes abgeleitet werden. Würde man ſie nur auf eine einzelne göttliche Eigenſchaft, wie namentlich die göttliche Liebe, beziehen, ſo würde ſie ſelbſt nur als etwas Einzelnes, Zufälliges, Willkürliches erſcheinen, geht man aber auf das abſolute Weſen Gottes ſelbſt zurück, ſo wird ſie aus dieſem Geſichtspunct ſelbſt in ihrer abſoluten Nothwendigkeit begriffen. Das Gute, ſagt Gregorius, iſt nicht wahrhaft gut, wenn es nicht mit dem Gerechten und Weiſen und Mächtigen verbunden iſt, ebenſowenig iſt die Allmacht, von der Gerechtigkeit und Weisheit getrennt, eine Vollkommenheit, und ſo möchte man auch alles Uebrige, die Weisheit ohne Gerechtigkeit, oder die Gerechtigkeit ohne Allmacht und Güte, mit gröſſerem Recht etwas Schlechtes nennen, weil der Mangel einer Vollkommenheit nicht für etwas Gutes gehalten werden kann. Wenn aber alle Vollkommenheiten in dem Begriffe des göttlichen Weſens verbunden ſeyn müſſen, ſo ſey nun zu unterſuchen, ob bei der Menſchwerdung eine der der Gottheit würdigen Eigenſchaften fehle. Gregorius weist nun in der Menſchwerdung die göttlichen Eigenſchaften der Güte, Weisheit und Gerechtigkeit nach, da aber die letztere mit dem bekannten Verhältniß zuſammenhängt, das man ſich zwiſchen Gott und dem Teufel dachte, ſo wird der Teufel ſelbſt ein Moment der weitern Unterſuchung. Der Menſch hatte ſich freiwillig dem Schein des Richtigen hingegeben, und ſich der Luſt wegen dem Feinde des Lebens unterworfen. Unter die-

ſen Verhältniſſen konnte die Gerechtigkeit nur darin beſtehen, daß die Gottheit ſich nicht auf tyranniſche Weiſe ihres Anſehens gegen den, der uns gefangen hielt, bediente, noch durch ihre Uebermacht uns von dem Unterdrücker befreite. Es mußte dem Beſitzer gegeben werden, was er als Löſungsſumme für das, was er auf geſetzliche Weiſe beſaß, verlangte, es läßt ſich aber nicht denken, daß er das, was er beſaß, gegen etwas anderes eingetauſcht haben würde, wenn nicht der Tauſchpreis höher geweſen wäre, um dadurch ſeinen Stolz zu nähren, daß er das Beſſere für das Geringere empfing. Nun hatte er aber in der ganzen Reihe der geſchichtlichen Erſcheinungen nichts der Art geſehen, wie er damals in dem Erlöſer ſah. Deßhalb erwählte er ſich ihn zum Löſungspreis für diejenigen, die im Gefängniß des Todes gehalten wurden. Aber es war ihm unmöglich, die Geſtalt der Gottheit anzuſchauen, wenn er nicht an ihr etwas von dem Fleiſche erblickte, das er durch die Sünde ſchon überwältigt hatte. Darum hüllte ſich die Gottheit in das Fleiſch, damit er, auf das Verwandte blickend, die Nähe der erhabenen Allmacht nicht erſchreckt fliehe, und damit er, die durch die Wunder immer herrlicher geoffenbarte Kraft gewahrend, die Erſcheinung eher für begehrungswerth als Furcht erregend hielte. So iſt die Güte mit der Gerechtigkeit verbunden, und auch die Weisheit fehlt dabei nicht, und nicht blos dieſe, ſondern auch die abſolute Macht der Gottheit thut ſich, wie Gregorius weiter zeigt, in der Menſchwerdung kund. Gregorius ſpricht hier den ächt ſpeculativen Gedanken aus, daß die allmächtige Natur zum Niedrigen der Menſchheit herabzuſteigen vermochte, ſey ein weit größerer Beweis ihrer Macht, als die größten Wunder. Denn daß etwas Großes und Erhabenes von der göttlichen Macht gewirkt werde, ſey ganz ihrer Natur gemäß, und es könne gar nicht befremden, wenn man ſage, daß die ganze ſichtbare Schöpfung und alles, was auſſerhalb derſelben gedacht wird, auf der Macht Gottes be-

ruhe, da es ja durch seinen Willen wirklich geworden sey. In dem Herabsteigen zum Niedrigen aber gehe die Macht gleichsam über sich hinaus [25]), da sie offenbar auch durch das, was gegen ihre Natur ist, nicht beschränkt werde. Denn wie der Natur des Feuers die Bewegung nach oben eigenthümlich ist, und niemand bei der Flamme diese natürliche Bewegung wunderbar finden kann, wie aber, wenn man das Feuer nach Art schwerer Körper sich nach unten bewegen sähe, es für ein Wunder halten würde, wie das Feuer Feuer bleibt und doch in der Art der Bewegung seine Natur verändert, indem es nach unten geht, so beweisen die göttliche Allmacht die Größe des Himmels und der Glanz der Gestirne und die weise Einrichtung der Welt und die stete Erhaltung derselben durchaus nicht in dem Grade als das Hinabsteigen zu unserer schwachen Natur. Es ist unbegreiflich, wie das Erhabene in dem Niedrigen erscheint und doch seine Erhabenheit nicht verliert, wie die Gottheit, mit der menschlichen Natur vereinigt, dieses wird und jenes ist. Da nun, nach der gegebenen Entwicklung, die feindliche Macht mit der reinen Erscheinung des Göttlichen nicht in Berührung treten und die nakte Gegenwart desselben nicht ertragen konnte, so wurde, damit der Tauschpreis, der für uns verlangt wurde, annehmbar wäre, das Göttliche unter der Hülle unserer Natur verborgen, damit mit dem Köder des Fleisches die Angel der Gottheit mit angezogen werde, wie man es bei lüsternen Fischen macht, und damit auf diese Weise durch Vereinigung des Lebens mit dem Tode, des Lichtes mit der Finsterniß, durch das Leben und das Licht sein Gegentheil vernichtet werde. Denn es ist ja unmöglich, daß Finsterniß bleibe, wenn das Licht erscheint, noch der Tod, wenn das

25) Ἡ δὲ πρὸς τὸ ταπεινὸν κάθοδος περιουσία τίς ἐστι τῆς δυνάμεως, es ist gleichsam ein *opus supererogationis* der göttlichen Allmacht. A. a. O. c. 24.

Leben wirkt. Demnach, um die Hauptſache des Geheimniſſes kurz zuſammenzufaſſen, iſt gegen die Ankläger der göttlichen Oekonomie gerechtfertigt, warum die Gottheit für ſich die Menſchheit nicht erlöſen konnte. Denn es iſt durchaus nothwendig, daß die Gottheit auf würdige Weiſe vorgeſtellt werde, es muß nicht blos Eine Eigenſchaft erhaben gedacht werden, während die übrigen der göttlichen Würde ermangeln, ſondern jeder erhabene und im Intereſſe der Frömmigkeit liegende Gedanke muß in den Glauben an die Gottheit aufgenommen, und jeder mit dem andern verknüpft werden. Hiemit iſt nun, wie Gregorius ſagt, dargethan, daß die Güte, die Weisheit, die Gerechtigkeit, die Allmacht, die Unvergänglichkeit in der Menſchwerdung ſich offenbaren, oder es iſt, was daſſelbe iſt, der Beweis geführt, daß die Menſchwerdung nur in dem abſoluten Weſen Gottes ſelbſt ihren Grund hat und nur aus ihm begriffen werden kann. Aber was iſt denn nun dieſe abſolute Nothwendigkeit, aus deren Geſichtspunct die Menſchwerdung, wie ſie hier betrachtet wird, aufzufaſſen iſt? Wie Gregorius die Sache darſtellt, ſcheint freilich alles nur an der zufälligen That zu hängen, zu welcher der Teufel die Menſchen verführte. Laſſen wir nun aber dieſe mythiſche Form fallen, und nehmen wir den Teufel als das, was er an ſich iſt, als die Perſonification der Idee des Gott gegenüberſtehenden Böſen, ſo iſt der der Anſicht Gregors zu Grunde liegende Hauptgedanke die Nothwendigkeit einer Vermittlung des Abſoluten mit ſich ſelbſt. Gott hat ein von ihm unterſchiedenes Anderes ſich gegenüber, das aber dieſes Andere erſt geworden, in dieſen Unterſchied von Gott erſt herausgetreten iſt. Wenn wir nun auch die Frage, wie dieſer Unterſchied oder Gegenſaz entſtanden iſt, auf ſich beruhen laſſen, da Gregorius ihn nur als den freiwilligen Abfall des Teufels von Gott betrachtet, ſo erkennt doch auch er in der Idee des Abſoluten die Nothwendigkeit, daß jenes Andere in ſeinem Unterſchiede von Gott nicht bleibt,

sondern dieser Unterschied, wie er ein erst gewordener ist, so auch wieder aufgehoben, das von Gott Unterschiedene und Getrennte in die Einheit mit Gott wieder aufgenommen wird. Der ewige absolute Gott muß den Teufel überwinden, und was der Teufel in seiner Gewalt hatte, ihm entreißen, um durch die Vernichtung der ihm gegenüberstehenden feindlichen Gewalt die Idee seines absoluten Wesens zu realisiren, oder sich mit sich selbst zu vermitteln. Wie geschieht nun aber dieß? Zwischen Gott und dem Teufel ist schlechthin keine unmittelbare Gemeinschaft möglich, das von Gott unterschiedene Andere ist schlechthin ein Anderes, das als solches nie mit Gott Eins werden kann, es ist nur der Unterschied ohne die Einheit. Soll dieser Unterschied aufgehoben werden, so kann dieß nur auf dem Wege eines Vermittlungsprocesses geschehen, in welchem Gott in dem von Ihm Unterschiedenen zugleich bei sich selbst bleibt. Der absolute Gott muß aus sich selbst herausgehen, sich zum Andersseyn bestimmen, aber in diesem Andern, das er von sich unterscheidet und als sein Anderes sich gegenüber stellt, sich zugleich mit sich selbst identisch wissen, und sich in dieser Identität mit sich selbst erhalten. Dieß ist nichts anders, als der Begriff des Endlichen, wie es als Endliches zwar ein Anderes, als das Unendliche, aber auch wieder mit dem Unendlichen identisch ist, sofern das Unendliche nur durch das Endliche sich mit sich selbst vermitteln und nur in der Einheit des Endlichen und Unendlichen das wahrhaft Unendliche seyn kann. Hierin also besteht die Menschwerdung Gottes, die Annahme des Fleisches, das das nothwendige Mittel der Ueberwindung des Teufels ist; der dem Teufel dadurch gespielte Betrug liegt von selbst in der doppelten Natur des Endlichen, daß es als das Endliche ein anderes als das Unendliche, und doch wieder das Unendliche selbst in seiner dialectischen Vermittlung mit sich selbst ist. Der Unterschied des Endlichen vom Unendlichen ist auf diese Weise ein bloßes Spiel des Unendlichen mit sich selbst,

in welchem kein Ernſt iſt; indem das von Gott unterſchiedene Andere in dem Endlichen in ſeinem Fürſichſeyn bleiben zu können meint, wird das Endliche ebendarum, weil es das Endliche iſt, zur Unendlichkeit aufgehoben. Das Endliche iſt für ſich ſelbſt bloßer Schein, und doch die Erſcheinung des Unendlichen ſelbſt. Sein Recht wird ihm dadurch, daß es als das von Gott unterſchiedene, ihm gegenüberſtehende Andere das Recht des Andersſeyns hat, da es aber in ſeinem Unterſchied vom Unendlichen nur das Endliche ſeyn kann, ſo wird ihm ſein volles Recht erſt dadurch zu Theil, daß es als Endliches aufhört, das Endliche zu ſeyn, und in der Einheit des Endlichen und Unendlichen zu einem verſchwindenden Moment des Unendlichen wird, obgleich es als ſolches zugleich die nothwendige Vermittlung des Unendlichen mit ſich ſelbſt iſt. Das iſt die nach Gregors Darſtellung in der Menſchwerdung ſich manifeſtirende göttliche Gerechtigkeit. Es würde der Gerechtigkeit Gottes widerſtreiten, wenn Gott die Gewalt des Teufels, nachdem einmal der Teufel das Recht hat, in einer ſo ſelbſtſtändigen Stellung Gott gegenüber zu ſtehen, durch einen bloßen Wink ſeiner Allmacht vernichten wollte, und doch muß ſie gleichwohl vernichtet werden. Was nicht auf einmal geſchehen kann, kann daher nur in einem ſucceſſiven Verlaufe geſchehen. Gott muß alſo gleichſam mit dem Teufel proceſſiren, den Weg eines dialectiſch ſich entwickelnden Proceſſes einſchlagen. Das weſentliche Element dieſes Proceſſes iſt aber nichts anders, als eben das Endliche ſelbſt, durch deſſen Vermittlung allein das von Gott unterſchiedene Andere zur Einheit mit Gott wieder aufgehoben werden kann. Denn dieſes Andere iſt ja das Endliche ſelbſt, d. h. in ſeinem Fürſichſeyn, in dem Unterſchiede von Gott, der Unterſchied aber, der zugleich die Einheit in ſich hat, iſt die Einheit des Endlichen und Unendlichen, und dieſe Einheit ſelbſt iſt nichts anders als der Proceß, in welchem das Unendliche, indem es vom Endlichen ſowohl un-

terschieden, als auch mit ihm Eins ist, sich mit sich selbst vermittelt. Das Resultat des Processes ist daher dasselbe, was, wie man meint, auch ohne den Proceß hätte geschehen können, die Aufhebung des von Gott Unterschiedenen, seine Einheit mit Gott. In dieser Hinsicht verdient hier noch bemerkt zu werden, wie Gregorius, in dessen Darstellung überhaupt der speculative Gedanke immer wieder die mythische Hülle durchbricht, in demselben Zusammenhang, in welchem er die Nothwendigkeit der Menschwerdung auf die hier entwickelte Weise deducirt, nicht blos bei der Erlösung der Menschheit, als dem Resultat derselben, stehen bleibt, sondern auch noch zu dem weiteren Gedanken fortgeht, daß selbst der Teufel nicht auf immer in seinem Abfall von Gott beharren könne. Auch dieß leitet er daraus ab, daß, wenn der Tod dem Leben, die Finsterniß dem Licht, das Vergängliche dem Unvergänglichen sich nähert, das Schlechte verschwinden und in das Nichtseyn übergehen muß. Es geschieht dieß zum Heile dessen, der davon befreit wird. Denn wie die Goldarbeiter, wenn ein unedler Stoff mit dem Golde vermischt ist, das Fremdartige und Werthlose durch das Feuer vom Golde entfernen und dadurch dem edlen Metall seine ursprüngliche Würde wiedergeben, ebenso thut, nachdem Tod und Zerstörung und die übrigen Früchte des Bösen den Erfinder desselben ergriffen hatten, das Herannahen der göttlichen Kraft, die nach Art des Feuers das Widernatürliche vertilgt, der Natur durch Wiederverleihung der Unsterblichkeit wohl, wenn auch die Scheidung schmerzlich ist. Selbst von dem Bösen möchte nicht in Zweifel gezogen werden, daß das Geschehene gerecht und heilsam sey, wenn er zur Erkenntniß der Wohlthat gelangt. Denn wie die, einer Heilung wegen, durch den Schmerz des Schnitts Angegriffenen für den Augenblick den Aerzten zürnen, wenn aber die Gesundheit dadurch herbeigeführt und der brennende Schmerz verschwunden ist, denjenigen, welche die Heilung an ihnen

vollzogen haben, Dank wiſſen, auf dieſelbe Weiſe wird, wenn in ſpäter Zeit das Böſe, das jezt noch beigemiſcht iſt, aus der Natur entfernt und die Zurückführung der jezt dem Böſen unterworfenen Weſen zu ihrem urſprünglichen Zuſtand erfolgt ſeyn wird, der Dank der ganzen Schöpfung einſtimmig ſeyn, ſowohl derjenigen, die bei der Reinigung Schmerz empfinden mußten, als auch derjenigen, die nie der Reinigung bedurften. Dieſes und Aehnliches lehrt uns das große Geheimniß der göttlichen Menſchwerdung. Denn dadurch, daß er ſich mit der Menſchheit vereinigte, indem er in alle Verhältniſſe der Natur trat, durch Geburt und allmähliges Wachſen, und bis zur Grenze des Todes hindurchdrang, hat er alles, wovon hier die Rede iſt, vollendet, die Befreiung des Menſchen vom Böſen und die Heilung des Urhebers des Böſen ſelbſt. Denn die Befreiung von der Krankheit iſt eine Heilung, ſie mag noch ſo ſchmerzvoll ſeyn [26]). Auch der Urheber des Böſen, der Teufel, ſoll demnach einſt von ſeiner Krankheit, dem Böſen, geheilt werden, und, wenn alles in der Idee des Abſoluten ſich zur Einheit mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt [27]), in den Dank der geſammten Schöpfung einſtimmen, woraus uns erſt vollkommen klar wird, auf welchem hohen ſpeculativen Standpunct Gregorius von Nyſſa hier ſteht. Iſt die Menſchwerdung der Selbſtvermittlungsproceß Gottes, die Verendlichung des Unendlichen und die Rückkehr des Unendlichen aus dem Endlichen zur Einheit mit ſich ſelbſt, ſo kann auch der Teufel in ſeinem abſtracten Gegenſaz zu Gott nicht ſtehen bleiben. Er iſt ja ſelbſt nur das Endliche in ſeinem reinen Fürſichſeyn, auf ſeiner von Gott abgekehrten Seite, aber dieſes Fürſichſeyn des Endli-

26) A. a. O. c. 26.

27) Es iſt dieß, wie Gregor ſich ausdrückt a. a. O. c. 26. S. 83., ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις τῶν νῦν ἐν πολλοῖς κακῶν, die Idee des Origenes.

chen soll ja gerade dadurch aufgehoben werden, daß Gott Mensch wird, und in das Endliche eingeht, um die an sich seyende Einheit des Endlichen und Unendlichen durch den ganzen Prozeß der Weltentwicklung zu verwirklichen. Das Absolute wäre also nicht, was es seiner Idee nach seyn soll, die absolute Selbstvermittlung, wenn es noch ein Unvermitteltes ausser sich stehen ließe. Die an sich seyende Einheit des Endlichen und Unendlichen ist daher der Grundgedanke, auf welchen wir in dieser Deduction der Idee der Menschwerdung immer wieder zurückgewiesen werden, und nur in diesem Sinne haben wir es daher zu nehmen, wenn Gregorius selbst mit Recht als das tiefste Geheimniß der Idee der Gottheit es ausspricht, daß sie durch das Herabsteigen von ihrer absoluten Erhabenheit zur Niedrigkeit des Endlichen von ihrer absoluten Erhabenheit nicht nur nichts verliert, sondern ebendadurch vielmehr den bethätigendsten Beweis derselben gibt [28]). Dieß eben ist die wahrhafte Idee des Absoluten, daß es das Endliche sich nicht abstract gegenüberstellt, sondern in der Einheit mit dem Unendlichen sich zur concreten Einheit mit sich selbst zusammenschließt. Ist aber dieß der wesentliche Inhalt der Christologie, wie sie Gregorius auffaßt, so erhellt hieraus auch, wie ihm das Individuum des Erlösers gleichsam nur der Reflex des metaphysischen Verhältnisses des Endlichen und Unendlichen ist. Gott wird in der Person des Gottmenschen Mensch, aber nur so, wie er von Ewigkeit dadurch Mensch wird, daß das Unendliche nicht ohne das Endliche seyn kann, weil nur in

28) Das Unbegreifliche und Wundervolle der göttlichen Allmacht ist, wie Gregor sich ausdrückt a. a. O. c. 24., πῶς τὸ ὑψηλὸν ἐν τῷ ταπεινῷ καθορᾶται, καὶ ἡ καταβαίνει τὸ ὕψος, πῶς θεότης ἀνθρωπίνῃ συμπλακεῖσα φύσει καὶ τῆτο γίνεται καὶ ἐκεῖνό ἐστιν, d. h. wie Gott Mensch wird und doch als Mensch bei sich selbst bleibt.

dem lebendigen concreten Ineinandersein beider der Proceß sich entwickeln kann, in welchem die Idee des Absoluten sich selbst realisirt.

Unstreitig finden sich, wie die voranstehende Entwicklung gezeigt haben wird, bei den Kirchenlehrern, von welchen hier die Rede ist, Ideen, welche erst in der Folge ihre volle Bedeutung für die speculative Fortbildung der Lehre von der Person Christi erhielten, für jene Zeit aber mehr nur ein Zeugniß davon geben, wie die objective Macht der Idee von selbst sich hervordrängt, wenn sie auch in ihrer tiefern Bedeutung dem Bewußtseyn derer, welche solche Andeutungen aussprechen, noch verschlossen ist. Zunächst aber ging die vorherrschende Richtung dahin, in der Person des Gottmenschen das Menschliche dem Göttlichen so unterzuordnen, daß es die bloße Form der Existenz des Göttlichen war. In dieser Hinsicht machte es keinen großen Unterschied aus, ob man zu dem Menschlichen in der Person Christi ausdrücklich auch eine menschliche Seele rechnete. Da es vor allem darum zu thun war, in der Person Christi den Begriff der organischen Einheit festzuhalten, diese Einheit aber, wenn, wie man annahm, das Göttliche in seiner unwandelbaren Identität mit sich selbst bleiben sollte, immer nur auf der Seite des Menschlichen sich vollziehen konnte, so konnte sich das Göttliche und das Menschliche nur wie Wesen und Erscheinung, oder wie Substanz und Accidens, zu einander verhalten, und je inniger man sich die gegenseitige Durchdringung beider dachte, desto mehr wurde das Menschliche ein verschwindendes Moment des Göttlichen, die Erscheinung bloßer Schein. Der weitere Schritt, der auf diesem Wege geschehen konnte, konnte nur dazu führen, daß man die Einheit der Person auch als die Einheit der Natur auffaßte und bezeichnete. Von Einer Natur hatte schon Apollinaris gesprochen. Geist und Fleisch schlossen sich nach seiner Ansicht in der Person Christi zur Einheit der Natur oder des Wesens zusammen. Auch Gre-

gorius von Nazianz hatte das Göttliche und Menschliche wie Geist und Fleisch unterschieden, nur blieb er, wie Gregorius von Nyssa, dabei stehen, daß das Göttliche das Vergöttlichende, das Menschliche das Vergöttlichte sey. Eigentlich mußte man, um auf die Eine Natur zu kommen, von der Voraussezung ausgehen, daß der göttliche Logos die menschliche Natur nicht sowohl annehme, und sie äusserlich in sich aufnehmend zur Einheit mit sich verbinde, als vielmehr sie selbst aus sich erzeuge und organisch aus sich hervorgehen lasse. Wie Apollinaris den absoluten Gott selbst als den fleischgewordenen Geist sich dachte, so konnte der fleischgewordene Logos als die zur Fleischwerdung sich selbst bestimmende Eine Substanz oder Natur betrachtet werden. In der That liegt diese Ansicht ganz auf dem Standpunct, von welchem aus Athanasius das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen oder des Logos zu seinem Fleisch auffaßte, und es könnte daher nicht unerwartet seyn, wenn wir Eine fleischgewordene Natur des göttlichen Logos in den ächten Schriften des Athanasius und anderer in dieselbe Classe gehörender Kirchenlehrer als dogmatische Lehre ausgesprochen fänden. Allein bei den Stellen, die hier zunächst in Betracht kommen, ist der Verdacht einer Einwirkung des Apollinarismus so wahrscheinlich, daß sie uns nicht wohl als sichere Zeugnisse dafür gelten können, jene Form der Lehre sey schon damals von den in Frage stehenden Kirchenlehrern aufgestellt worden [29]). Wie sehr aber diese Lehrweise in der Tendenz des

29) In dem in den Werken des Athanasius befindlichen Glaubensbekenntniß περὶ σαρκώσεως τῦ θεῦ λόγυ (in der Montfaucon'schen Ausgabe der Werke des Athanasius T. II. S. 1.) wird gesagt: ὁμολογῦμεν καὶ εἶναι τὸν αὐτὸν υἱὸν θεῦ, καὶ θεὸν κατὰ πνεῦμα, υἱὸν δὲ ἀνθρώπυ κατὰ σάρκα, ἓ δύο φύσεις τὸν ἕνα θεόν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον, ἀλλὰ μίαν φύσιν τῦ θεῦ λόγυ σεσαρκωμένην, μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτῦ μιᾷ προσκυνήσει προσκυνυμένην, ὧδε δύο υἱὸς, ἄλλον μὲν υἱὸν θεῦ,

athanasianischen Lehrbegriffs lag, können wir aus den Schriften des eifrigsten Vertheidigers des nicänischen Symbols unter

---

ἀληθινὸν θεὸν καὶ προσκυνούμενον, ἄλλον δὲ ἐκ Μαρίας ἄνθρωπον μὴ προσκυνούμενον, κατὰ χάριν υἱὸν θεῶ γενόμενον ὡς καὶ ἄνθρωπος u. s. w. Die Gegensätze, die hier gemacht werden, sind ganz apollinaristisch, und die Stelle stimmt in dem Hauptsatze, in Ansehung der μιᾶ τῶ θεῶ λόγω σεσαρκωμένη φύσις, mit der oben S. 648. aus einer Schrift des Apollinaris angeführten Stelle, in welcher gleichfalls eine *sola unita natura divina incarnata* behauptet wird, so auffallend zusammen, daß, abgesehen von den dogmatischen Gründen, welche katholische Kritiker bestimmen, die Schrift dem Athanasius abzusprechen, dieselbe nur für ein Product der Apollinaristen gehalten werden kann, die ja auch sonst (worüber Leontius a. a. O. S. 600. zu vergleichen ist) Schriften zur Empfehlung ihrer Lehre unter Namen orthodoxer Kirchenlehrer herausgegeben haben. Münscher (Handb. der chr. Dogmengesch. Bd. IV. S. 16.) nimmt die Stelle als ächt an, und vergleicht damit die oben S. 651. aus der Schrift contra Apollin. II, 10. citirte Stelle, nach welcher es zur Natur des Logos gehört, daß sie sich in dem menschlichen Fleische sichtbar macht, und demnach nur Eine im Fleische erscheinende Natur des Logos ist. Münscher citirt die Schrift unter dem Titel De salut. adv. Christi, allein Περὶ τῆς σωτηριώδης ἐπιφανείας τῶ Χριστῶ καὶ κατὰ Ἀπολιναρίου ist nur der alte Titel des zweiten Buchs c. Apollin., weswegen das Citat nach dem Obigen nichts beweisen kann. Ein anderes Zeugniß für die Lehre von der Einheit der Natur enthält ein Schreiben des römischen Bischofs Julius, in welchem den Anhängern des Paulus von Samosata zum Vorwurf gemacht wird, daß sie zwei Naturen lehren, καίτοι τοῦ Ἰωάννου σαφῶς ἓνα ἀποδείξαντος τὸν κύριον ἐν τῶ λέγειν ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ τῶ Παύλῳ ἐν τῶ λέγειν εἷς κύριος u. s. w. 1 Cor. 8, 6. Εἰ γὰρ, heißt es weiter, εἷς ὁ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου τεχθεὶς ὠνόμασται, καὶ αὐτός ἐστι, δι' οὗ τὰ πάντα γέγονε, μία φύσις ἐστὶν, ἐπειδὴ πρόσωπον ἓν ἔχων εἰς δύο ἢ διαιρεῖται, ἐπεὶ μηδὲ ἰδία φύσις τὸ σῶμα, ὡς ἰδία φύσις ἡ θεότης

den Abendländern, des Bischoffs Hilarius von Pictavium sehen, von welchem zwar die Lehre von Einer Natur nicht ausdrücklich gelehrt wird, aber doch schon alle Voraussezungen dieser Lehre angenommen sind.

Hilarius erklärte sich die Menschwerdung aus einem Acte der göttlichen Selbstbeschränkung, durch welchen die Gottheit von der Absolutheit ihres Seyns nichts verlor, während dagegen der menschlichen Natur dadurch erst möglich wurde, in ihrer Endlichkeit die Unendlichkeit der göttlichen Natur zu ertragen [30]). Er ist auf der einen Seite von einem

---

κατὰ τὴν σάρκωσιν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος μία φύσις, οὕτω καὶ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος Χριστός. — Ἀνάγκη γὰρ τοὺς δύο λέγοντας φύσει τὴν μὲν μίαν προσκυνεῖν, τὴν δὲ ἑτέραν μὴ προσκυνεῖν, καὶ εἰς μὲν θείαν βαπτίζεσθαι, εἰς δὲ τὴν ἀνθρωπίνην μὴ βαπτίζεσθαι. Εἰ δὲ εἰς τὸν θάνατον τῶ κυρίῳ βαπτιζόμεθα, μίαν ὁμολογῶμεν φύσιν τῆς ἀπαθοῦς θεότητος καὶ τῆς παθητικῆς σαρκός. — Συμφώνως ὁμολογηται τὸ σῶμα ἐκ τῆς παρθένου, ἡ θεότης ἐξ ἀρανῦ, τὸ σῶμα πέπλασται ἐν κοιλίᾳ, ἡ θεότης ἄκτιστος, αἰώνιος, ἵνα ἐνωθέντος τῶ λόγῳ τῶ σώματι ἀδιαίρετος μείνῃ ἡ θεότης. Εἰ δὲ τῇ γραφῇ σύνηθες καὶ τὸ ὅλον θεολογεῖν, καὶ τὸ ὅλον ἀνθρωπολογεῖν, ἑπόμεθα καὶ ἡμεῖς τοῖς θείοις ῥήμασι. καὶ μὴ μερίζωμεν τὰ ἀμέρισα u. s. w. Manſi T. II. S. 1191. Die verſchiedenen Urtheile über die Aechtheit dieſes Schreibens ſ. bei Cölln in Münſchers Lehrb. I. S. 279. Ich kann auch dieſes Schreiben nicht für ächt halten, da die Argumentationsweiſe in demſelben ganz apollinariſtiſch iſt, und da ſich nicht denken läßt, welches Intereſſe ſchon der römiſche Biſchof Julius gehabt haben ſoll, die Lehre von der Einen Natur ſo angelegentlich zu behaupten.

30) In Beziehung auf die Stelle 1 Cor. 15, 28., welche viele Häretiker ſo nahmen, *ut idcirco subjiciendus sit Deo patri filius, ut pater per subjectionem filii Deus sit omnia in omnibus, tanquam et adhuc perfectio Deo desit, quam per filii subjectionem sit adepturus*, hebt Hilarius De trinit. XI, 43. f. ſehr nachdrücklich das Abſolute der Gottes-

ſehr lebhaften Bewußtſeyn der abſoluten Idee Gottes und

Idee hervor. *Non ergo*, ſagt er c. 47., *per subjectionem filii Deus erit omnia in omnibus, neque per causam consummabitur, ex quo, et per quem, et intra quem omnis causa subsistat. Manet itaque, ut est semper Deus, nec profectu eget, qui ad id, quod est, ex se ac sibi semper est.— Esse Deum omnia in omnibus, sacramentum est, non necessitas* (Gott iſt an ſich der Abſolute, er muß es nicht erſt werden, in Folge einer erſt ſich realiſirenden Nothwendigkeit). *In forma enim Dei manens formam servi assumsit, non demutatus, sed se ipsum exinaniens, et intra se latens, et intra suam ipse vacuefactus potestatem, dum se usque ad formam temperat habitus humani, ne potentem immensamque naturam assumtae humilitatis non ferret infirmitas, sed in tantum se virtus incircumscripta moderaretur, in quantum oportebat eam usque ad patientiam connexi sibi corporis obedire* (die abſolute Macht Gottes mußte ſich ſogar dazu verſtehen, ſich ſelbſt darin gehorſam ſeyn, daß ſie einen Körper in ſich duldete, ihm in ſich ſelbſt Raum gab). *Quod autem se ipsum intra se vacuefaciens continuit, detrimentum non attulit potestati, cum intra hanc exinanientis se humilitatem virtute tamen omnis exinanitae intra se usus sit potestatis. Quod itaque Deus erit omnia in omnibus, assumtionis nostrae profectus est.* Gott bleibt auch in ſeiner Selbſtbeſchränkung und Selbſtentäuſſerung in der ewigen Identität mit ſich ſelbſt, als der ſtets ſich ſelbſt gleiche abſolute Gott. Dieß iſt der Hauptgedanke, welchen Hilarius immer feſthält. Vgl. IX, 14.: *Non altus est in forma servi, quam qui in forma Dei est, cum tamen servi formam accipere, et in forma Dei manere non idem sit, cumque accipere formam servi, nisi per evacuationem suam non potuerit, qui manebat in Dei forma, non conveniente sibi formae utriusque concursu* (es iſt alſo ein Unterſchied, eine doppelte Form der Exiſtenz Gottes). *Sed non altus atque diversus est, qui exin-*

der Richtigkeit des Endlichen durchdrungen, worauf bei ihm

---

anivit, et qui formam servi accepit. Accepisse enim non potest ejus esse, qui non sit, quia ejus sit, qui subsistat, accipere (Gott bleibt auch in der Form des Andersseyns in sich und bei sich, weil ja er selbst es ist, der sich selbst dazu bestimmt, und nur er das Subject des Andersseyns ist). *Ergo evacuatio formae non est abolitio naturae, quia qui se evacuat, non caret sese, et qui accipit, manet. Et cum ipse sit evacuans et accipiens, habet quidem in eo sacramentum, quod se evacuat, et accipit, non tamen habet interitum, ne non exstet evacuans, et ne non sit accipiens. Itaque evacuatio eo proficit, ut proficiat forma servi, non ut Christus, qui in forma Dei erat, Christus esse non maneat, cum formam servi nonnisi Christus acceperit. Qui cum se evacuaverit, ut manens spiritus Christus idem Christus homo esset, in corpore demutatio habitus et assumtio naturae naturam manentis divinitatis non peremit, quia unus atque idem Christus sit et demutans habitum et assumens.* Gott hört also nicht auf, Geist zu seyn, dadurch, daß er auch Körper ist. Vgl. c. 51.: *Ignorandum existimas hanc dispensationem salutis tuae exinanitionem formae Dei esse? Et patrem extra hanc humanarum passionum assumtionem in illa incontaminatae naturae suae tanta aeternitate sine carnis nostrae susceptione mansisse? Nos enim unigenitum Deum in forma Dei manentem in natura Dei mansisse profitemur, neque unitatem formae servilis in naturae divinae unitatis statum refundimus, neque rursum corporali insinuatione patrem in filio praedicamus* (der Vater, Gott an sich, ist nicht Körper geworden), *sed ex eo ejusdem generis genitam naturam naturaliter in se gignentem se habuisse naturam, quae in forma naturae se gignentis manens formam naturae atque infirmitatis corporalis acceperit. Erat enim naturae proprietas, sed Dei forma jam non erat, quia per ejus exinanitionem servi erat forma suscepta. Neque*

auch die Anſicht beruht, daß Gott nur durch Gott ſelbſt erkannt werden könne [31]), auf der andern Seite aber erkennt er nicht minder die Nothwendigkeit, das Unendliche und das Endliche in ſeiner gegenſeitigen Einheit zu begreifen, und die Exiſtenz des Endlichen dadurch zu begründen, daß es in ein immanentes Verhältniß zum Unendlichen geſezt wird [32]). Daß das Göttliche ſich in ſeiner abſoluten Macht und Erhabenheit ebendadurch bewährt, daß es ſich auch zum Men-

---

enim defecerat natura, ne esset, sed in se humilitatem terrenae nativitatis manens sibi Dei natura susceperat, generis sui potestatem in habitu assumtae humilitatis exercens. Et ex Deo Deus natus in forma servi homo repertus, Deum se virtutibus agens, neque Deus non erat. quem gestis suis docebat, neque homo, in cujus habitu repertus est, non manebat. Das Eigene iſt, daß Hilarius immer nur darauf ausgeht, in dem Unterſchied, wie er einmal iſt, die Einheit Gottes mit ſich ſelbſt anzuſchauen, ohne weiter darauf einzugehen, daß auch das Andersſeyn Gottes, das er für kein zufälliges halten konnte, im abſoluten Weſen Gottes ſelbſt ſeinen Grund habe, obgleich er dieſe Anſicht immer wieder berührt, wie z. B. wenn er zuvor ſagt, Gott habe in der menſchlichen Niedrigkeit *generis sui potestatem* ausgeübt, ſich ebendadurch als den abſoluten bethätigt.

31) De trin. V, 20. *Non potest Deus, nisi per Deum intelligi, sicuti nec honorem a nobis Deus nisi per Deum accipit. Namque honorandum esse non intelligetur, nisi iste docuerit honorandum, nec Deus scietur, nisi hic Deus scitus sit*, wenn er nicht als dieſer Gott gewußt worden wäre, wenn nicht dieſes einzelne beſtimmte Subject, oder der Gottmenſch, das Object des Gottesbewußtſeyns geworden wäre. Wie viel dieſer Eine Saz in ſich ſchließt, kann hier nicht weiter entwickelt werden.

32) Es iſt dieß ſchon in den angeführten Stellen als weſentlicher Gedanke, wenn auch nur implicite, enthalten.

schen erniedrigen und verendlichen kann, in seinem Andersseyn sich in der Identität mit sich selbst erhält, und durch die Verendlichung seines unendlichen Seyns, die für den Menschen das größte Geheimniß deßwegen ist, weil für die menschliche Natur das Höchste nur in dem Fortschritt zum Höhern liegt, dem Menschen um so mehr die Möglichkeit der Vergöttlichung verbürgt [33]), ist doch auch bei Hilarius der Hauptgedanke seiner Christologie. Was nun aber die nähern Bestimmungen des Verhältnisses des Göttlichen und Menschlichen betrifft, so besteht, wie schon angedeutet worden ist, das Eigenthümliche der Lehre des Hilarius darin, daß er in dem Bestreben, beide soviel möglich als Einheit zu be-

33) *Mundus*, sagt Hilarius IX, 4., *in his, quae nascuntur, habet incrementi virtutem, non habet deminutionis potestatem.* Das den Menschen von Gott Unterscheidende ist, daß er nicht durch sich selbst etwas werden kann, was weniger ist, als er an sich ist. *Nam tametsi aut aetate marcescat (homo), aut morte pertinatur, habet quidem aut demutationem in tempore, aut finem in constitutione vivendi: ceterum hoc, quod est, non habet in virtute non esse, ut novum se per imminutionem condat ex eodem, id est, ut ex sene decedat in parvulum. Naturae ergo nostrae necessitas in augmentum semper mundi lege provecta non imprudenter profectum naturae potioris exspectat, cui et incrementum secundum naturam est, et imminutio contra naturam est. Deo itaque proprium fuit, esse aliud, quam manebat, nec tamen non esse, quod manserat.* Ist dieß der Unterschied Gottes vom Menschen, so kann es nur ein Vorzug seyn, um es aber als Vorzug, oder als Moment des Absoluten zu begreifen, gehört freilich beides zusammen, die Verendlichung des Absoluten und seine Rückkehr aus dem Endlichen zu sich, als ein und derselbe Proceß, was Hilarius nur so als Einheit zusammenfaßt: *potior natura, in inferiorem nata, fidem praestat, inferiorem in naturam nasci posse potiorem.*

greifen, das Menſchliche aus dem Göttlichen entſtehen läßt. Der göttliche Logos wurde dadurch Menſch, daß er die aus Seele und Leib beſtehende menſchliche Natur aus ſich ſelbſt ſchuf [34]). Zwar wollte man, um den Biſchoff von Pictavium von jedem Verdacht des Monophyſitismus freizuſprechen, dieſe Behauptung nur ſo verſtehen, er habe, wie er überhaupt im Gegenſaz gegen den Traducianismus eine jede Seele von Gott bei der Zeugung geſchaffen werden ließ, auch der Seele Chriſti denſelben Urſprung zugeſchrieben [35]). Es kann dieß aber ſchon deßwegen nicht genügen, weil Hilarius als das Subſtanzielle der menſchlichen Natur Chriſti nicht ſowohl die Seele, die ihm nur die natürliche Begleite-

---

34) A. a. O. X, 15.: *assumta sibi per se ex virgine carne, ipse sibi et ex se animam concepti per se corporis coaptavit. — Nam quomodo filius Dei hominis filius erit natus, vel, manens in Dei forma, formam servi acceperit, si non potente verbo Deo ex se et carnem intra virginem assumere et carni animam tribuere, homo Christus Jesus ad redemptionem animae et corporis nostri perfectus est natus? — Quod de coelo descendit* (Joh. 3, 13.) *conceptae de spiritu originis causa est. Non enim corpori Maria originem dedit, licet ad incrementa partumque corporis omne, quod sexus qui naturale est, contulerit. Quod vero hominis filius est, susceptae in virgine carnis est partus. Quod autem in coelis est, naturae semper manentis potestas est, quae initiata conditaque per se carne non se ex infinitatis suae virtute intra regionem definiti corporis coartabit. — Ne verbi virtus atque natura defecisse e se existimaretur in carnem, panem suum rursus esse dixit* (Joh. 6.) *ut per hoc, quod descendens de coelis panis est, non ex humana conceptione origo esse corporis existimaretur, dum coeleste esse corpus ostenditur.*

35) Vgl. Möhler, Athanaſius der Große. II. S. 201.

rin des Körpers war, als vielmehr den Körper betrachtete [36]). Vom Körper Christi aber behauptete er ausdrücklich, daß er kein gewöhnlicher irdischer, sondern ein himmlischer sey [37]). Wenn er daher auch wiederholt versichert, Christus sey vollkommener Mensch gewesen, ebenso wahrer und wirklicher Mensch, wie er wahrer und wirklicher Gott war, so läßt sich doch die Voraussezung, daß er dieselbe menschliche Natur gehabt habe, wie die übrigen Menschen, mit seinen übrigen Behauptungen nicht vereinigen. Den deutlichsten Beweis gibt hievon die Ansicht des Hilarius von dem Leiden Christi. Hilarius gibt zwar zu, daß Christus, sofern er eine aus Seele und Leib bestehende menschliche Natur hatte, auch eine leidensfähige Natur gehabt habe, und für den Zweck des Leidens nur eine solche gehabt haben könne [38]). Christus litt zwar als Mensch, allein ein Leiden, welchem jede Empfindung des Schmerzes fehlt, wie das Leiden Christi nach der Vorstellung des Hilarius gedacht werden muß, ist ein bloßes Scheinleiden [39]), und Hilarius selbst war ja consequent

36) Vgl. a. a. O. c. 22.: *Ut per sese sibi assumsit ex virgine corpus, ita ex se sibi animam assumsit, quae utique nunquam ab homine gignentium originibus praebetur. Si enim conceptum carnis, nisi ex Deo, virgo non habuit, longe magis necesse est, anima corporis, nisi ex Deo, alitunde non fuerit.* Um den Körper handelt es sich hier vor allem, sofern, wie Hilarius sagt c. 21., *cum anima omnis opus Dei sit, carnis generatio semper ex carne sit.*

37) *Coeleste corpus* X, 15. *non terrenis inchoatum corpus elementis* c. 44.

38) X, 15.: *secundum animae corporisque naturam necesse est et passionum fuisse naturam.*

39) X, 23.: *Homo Jesus Christus unigenitus Deus per carnem et verbum ut hominis filius, ita et Dei filius hominem verum secundum similitudinem nostri hominis* (also ei-

genug, dieſen Doketismus auch auf die übrigen Zuſtände des menſchlichen Daſeyns Chriſti auszudehnen. Aller Eigenſchaften, die ſonſt materielle Körper haben, ſollte der Körper Chriſti enthoben und ebenſo wenig den gewöhnlichen Bedürf-

---

nen wahren Menſchen, der aber doch kein wirklicher Menſch iſt) *non deficiens a se Deo* (von dieſer an ſich ſeyenden Identität mit Gott geht Hilarius immer aus) *sumsit, in quo, quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret, afferrent quidem haec impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent, ut telum aliquod aut aquam perforans, aut ignem compungens, aut aera vulnerans, omnes quidem has passiones naturae suae infert, ut foret, ut compungat, aut vulneret, sed naturam suam in haec passio illata non retinet, dum in natura sua non est, aut aquam forari, vel pungi ignem, vel aerem vulnerari, quamvis naturae teli sit et vulnerare et compungere et forare. Passus quidem est Dominus Jesus Christus, dum caeditur, dum suspenditur, dum crucifigitur, dum moritur, sed in corpus Domini virens passio, nec non fuit passio, nec tamen naturam passionis exseruit, dum et poenali ministerio desaevit et virtus corporis sine sensu poenae vim poenae in se desaevientis excepit. Habuerit sane illud Domini corpus doloris nostri naturam, si corpus nostrum id naturae habet, ut calcet undas, et super fluctus eat, et non degravetur ingressu, neque aquae insistentibus vestigiis cedant, penetret etiam solida, nec clausae domus obstaculis arceatur. At vero si dominici corporis sola illa natura sit, ut sua virtute, sua anima feratur in humidis, et insistat in liquidis, et exstructa transcurrat, quid per naturam humani corporis conceptam ex spiritu carnem judicamus? Caro illa, id est, panis ille de coelis est, et homo ille de Deo est. Habens ad patiendum quidem corpus, et passus est, sed naturam non habens ad dolendum.*

nissen der menschlichen Natur unterworfen seyn. Wenn Christus hungerte und dürstete, wenn er weinte, oder eine Affection dieser Art hatte, so fand dieß nicht wirklich bei ihm statt, er aß und trank nicht in Folge einer Natur-Nothwendigkeit, sondern er richtete sich dabei nur nach der Gewohnheit der menschlichen Natur, um dadurch darzuthun, daß er einen wahren Körper habe [40]. Ebendadurch also, daß er

40) X, 24.: *Neque enim tum, cum sitivit; aut esurivit, aut flevit, bibisse Dominus aut manducasse aut doluisse monstratus est: sed ad demonstrandam corporis veritatem, corporis consuetudo suscepta est, ita ut naturae nostrae consuetudine consuetudini sit corporis satisfactum. Vel cum potum et cibum suscepit, non se necessitati corporis sed consuetudini tribuit.* Es war also eine bloße Accommodation, die ihren Grund in der eigenthümlichen Beschaffenheit seines Körpers hatte. Wie Christus als Mensch auf übernatürliche Weise entstanden war, so war er auch frei von der, der menschlichen Natur anhängenden, Sündhaftigkeit, und mit der Freiheit von derselben war er, was dem Hilarius damit nothwendig verbunden zu seyn schien, auch frei von allem menschlich Unvollkommenen und Endlichen. Was er Menschliches an sich hatte, war daher eine bloße Form. *Habuit enim*, fährt Hilarius c. 25. fort, *corpus, sed originis suae proprium, neque ex vitiis humanae conceptionis exsistens, sed in formam corporis nostri virtutis suae potestate subsistens — ut, dum formam servi accepit, natus esse in forma hominis intelligatur*, wofür sich Hilarius auf Phil. 2, 9. beruft. Warum hat Möhler, wenn er doch Hilarius gegen den Verdacht eines monophysitischen Doketismus so angelegentlich in Schutz nehmen zu müssen glaubte, diesen unläugbaren Doketismus des Bischofs von Pictavium völlig verschwiegen? Möhler beschuldigt Münscher, das, was Hilarius als Vorwurf der Häretiker anführe, als dessen eigene Meinung zu bezeichnen, in Betreff der Stelle De trin. X, 21.: *arguere nos solent, quod Christum dicamus esse natum non nostri corporis atque animae ho-*

nicht wahrer und wirklicher Mensch war, wollte er darthun, daß er wahrer und wirklicher Mensch sey. In diesen auffallenden Widerspruch gerathen die Kirchenlehrer, in deren Classe Hilarius gehört, immer wieder. Sie können der Nothwendigkeit nicht entgehen, den Doketismus, welcher ihrer ganzen Ansicht von der Person Christi zu Grunde liegt, zuletzt mit klaren Worten auszusprechen [41]). Daß Christus Mensch

---

mirem. Aber hat denn Hilarius diesen Vorwurf der Häretiker widerlegt, und konnte er ihn widerlegen, wenn er über die menschliche Natur so doketisch dachte, wie die angeführten Beweisstellen evident zeigen? Welchen Anspruch auf Wahrheit eine, so sichtbar auf einem ganz subjectiven Interesse beruhende, geschichtliche Darstellung, wie die Möhler'sche ist, haben kann, zeigen solche, überall sich darbietende, Beweise von Parteilichkeit zur Genüge.

41) Noch offener und unmittelbarer spricht auch Hilarius seinen Doketismus in Beziehung auf den Zustand der Erhöhung Christi aus IX, 58.: *Carnis assumtionem ea, cum qua sibi naturalis unitas erat, patris natura non senserat, et novitas temporalis* (die in der Zeit erfolgte Menschwerdung), *licet maneret in virtute naturae, amiserat tamen, cum forma Dei, naturae Dei, secundum assumtum hominem, unitatem. Sed summa dispensationis haec erat, ut totus nunc filius, homo scilicet et Deus, per indulgentiam paternae voluntatis, unitati paternae naturae inesset, et qui manebat in virtute naturae, maneret quoque in genere naturae. Id enim homini acquirebatur, ut Deus esset. Sed manere in Dei unitate assumtus homo nullo modo poterat, nisi per unitatem Dei in unitatem Dei naturalis evaderet, ut per hoc, quod in natura Dei erat Deus verbum, verbum quoque, caro factum, rursum in natura Dei inesset, atque ita homo Jesus Christus maneret in gloria Dei patris, si in verbi gloriam caro esset unita, rediretque tunc in naturae paternae etiam secundum hominem unitatem verbum caro factum, cum gloriam verbi caro assumta tenuisset. Reddenda igitur*

ist, daß er als Mensch eine aus Seele und Leib bestehende menschliche Natur hat, ist zwar die durch das christliche Bewußtseyn gesezte Thatsache, sobald es aber darauf ankommt, das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi, als des Gottmenschen, auf seinen bestimmten Begriff zu bringen und von der absoluten Idee Gottes aus zu begreifen, wird das Menschliche zu einem verschwindenden Moment des Göttlichen. Der Unterschied von sich selbst, in welchen Gott aus sich selbst heraustreten muß, um Mensch zu werden, ist ein blos scheinbarer; ehe er noch zu seinem Rechte kommt, und in der realen Objectivität des concreten menschlichen Daseyns sich verwirklicht, wird das von Gott unterschiedene Menschliche in die absolute, in der ewigen Identität mit sich selbst bleibende, Einheit des göttlichen Wesens wieder zurückgenommen, und es bleibt als bloße Behauptung stehen, daß Christus sowohl Mensch als Gott ist. Gott ist auf dem Standpunct dieser speculativen Betrachtung noch nicht wahrhaft Mensch geworden, solange das gottmenschliche Daseyn zwar als eine nothwendige Form der Existenz Gottes anerkannt ist, die menschliche Natur selbst aber, in welcher Gott als Mensch existiren soll, eine bloße

apud se ipsum Patri erat unitas sua, ut naturae suae natividas in se rursum gloriflcanda resideret, quia dispensationis novitas offensionem unitatis intulerat, et unitas, ut perfecta antea fuerat, nulla esse hanc poterat, nisi glorificata apud se fuisset carnis assumtio. Davon spricht Hilarius im Folgenden noch weiter, sein Hauptsaz ist c. 41.: *et cum post nativitatem hominis glorificatus in homine in naturae suae rursum gloriam clarescit, in se eum Deus clarificat, cum in naturae paternae gloriam, ab ea per dispensationem evacuatus, assumitur.* Diese zulezt erfolgende, das Menschliche vollends aufhebende, Glorification ist nur der volle Ausdruck für den schon von Anfang an gesezten Dolcetismus.

Abſtraction iſt, gleichſam eine noch leere Form, die ſich mit ihrem concreten Inhalt, einer wirklichen Menſchheit, erſt noch erfüllen muß. Wenn auch das Problem des Unterſchieds und der Einheit mit dem beſtimmten Bewußtſeyn ſeines Inhalts aufgefaßt iſt, ſo iſt doch die Vermittlung der Einheit durch die wahre Realität des Unterſchieds noch auf keine Weiſe gelungen, die Einheit iſt das ſchlechthin Ueberwiegende, darum iſt ſie auch eine blos abſtracte, unvermittelte Einheit, die den Unterſchied noch nicht in ſich zu ertragen und zu überwinden im Stande iſt [42]).

---

42) Hilarius drückt ſich in Beziehung auf das Obige X, 52. ſo aus: *Totum et* (dem apoſtoliſchen Glauben der Kirche) *Deus verbum est, totum et homo Christus est, retinens hoc in sacramento confessionis suae unum, nec Christum aliud credere, quam Jesum, nec Jesum aliud praedicare, quam Christum.* Er will ohne Zweifel ſagen, Chriſtus könne als Gott wie als Menſch nur als Totalität betrachtet werden, als Gott habe er ſeine Totalität darin, daß er Menſch ſey, als Menſch darin, daß er Gott ſey. Einſeitig iſt aber auch hier, daß er das einemal *Deus verbum*, das anderemal *homo Christus* ſagt. Noch mehr iſt dieß der Fall, wenn er unmittelbar vorher von dem Glauben der Kirche ſagt, daß er nicht *tripartita Christum fide scindit, cujus desuper texta vastis insciens est, ut Jesum Christum et in verbum et in animam et in corpus incidat, neque rursum Deum verbum et in animam et in corpus absumat.* Chriſtus ſoll alſo weder in jene drei Theile getrennt werden, noch ſoll das Göttliche in ihm vor der Realität der Seele und des Leibs verſchwinden. Aber der dritte noch übrige Fall, daß die Realität der Seele und des Leibs vor dem Göttlichen verſchwindet, iſt eine gleich große Einſeitigkeit. — Zu bemerken iſt hier übrigens noch, wie tief Hilarius von dem Bewußtſeyn der ganzen Schwierigkeit der Aufgabe durchdrungen iſt. *Non ignoro*, ſagt er unmittelbar darauf c. 53., *in quantum humanae intelligentiae infirmitatem magnificentia*

Viertes Kapitel.

Der Gegensaz der alexandrinischen und antiochenischen Theologie. Theodorus von Mopsuestia, Diodorus von Tarsus.

Die immer wieder in höherem oder geringerem Grade in Doketismus übergehende Christologie der Kirchenlehrer, von welchen hier die Rede war, hat ihren lezten Grund in einem Standpunct, auf welchem die ganze Betrachtung von der absoluten Idee Gottes ausgeht. Diese Idee hat durch den nicänisch-athanasianischen Lehrbegriff ihren bestimmten concreten Inhalt erhalten. Sie hat sich in Vater, Sohn und Geist, als den drei concreten Formen, in welchen das Eine göttliche Wesen auf persönliche Weise subsistirt, so realisirt, daß jede dieser Formen die absolute Totalität des göttlichen Wesens in sich darstellt, in jeder das Allgemeine von dem Besondern sowohl unterschieden als mit ihm identisch ist. Je vollständiger aber die absolute Idee Gottes in den Personen des orthodoxen Trinitätsverhältnisses ihre reale Objectivität hat, desto mehr ist nun auch die Homousie dieser drei Personen eine rein in sich abgeschlossene Sphäre, zu welcher, da kein neues Moment in sie aufgenommen werden kann, auch der Mensch nur in einem negativen Verhältniß steht. Ein reales Verhältniß, das eine wesentlich immanente Einheit des Göttlichen und Menschlichen begründet, ist, solange jene Homousie in ihrer absoluten Einheit feststeht, nicht möglich, das Menschliche wird, wie sich immer wieder gezeigt hat, zu einem verschwindenden Accidens des Göttlichen, einer unselbstständigen, aller Realität ermangelnden, Form, zu einem doketischen Schein. Kommt es dagegen neben dem Göttlichen

---

mysterii coelestis impediat, ut haec non facile aut vertis enuntiare, aut dijudicare sensu aut etiam complecti mente possimus.

zu ſeinem Recht, zu ſeiner eigenen feſten Realität, ſo geſchieht dieß, wie wir geſehen haben, nur ſo, daß an die Stelle der trinitariſchen Homouſie, deren inneres Verhältniß nun wenigſtens bedeutungslos wird, das Verhältniß des Geiſtes zum Fleiſch, des Unendlichen zum Endlichen, der Idee zur Wirklichkeit tritt. Aus dieſem Geſichtspunct wird daher, um die Realität des Menſchlichen zu begründen, ſein Verhältniß zum Göttlichen aufgefaßt. Iſt es nicht dieſes immanente Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen, worauf man zurückgeht, ſo ſtund wenigſtens nach dem bisherigen Entwicklungsgange des Dogma die Realität des Menſchlichen immer da am feſteſten, wo man die Gottheit ſchlechthin als einfache Einheit ſich dachte. Iſt Gott nur die ſich ſelbſt gleiche Einheit, ſo hat er auch keinen Sohn im abſoluten Sinne. Soll nun aber gleichwohl der Idee des Sohns ihre abſolute Realität bleiben, ſo muß an die Stelle des an ſich ſeyenden Sohns der auf dem Wege des ſittlichen Strebens erſt werdende Sohn treten, und dieſes Werden ſelbſt kann nur die gegebene objective Realität des menſchlichen Daſeyns zu ſeiner Grundlage und nothwendigen Vorausſezung haben. Das Menſchliche iſt, was die Perſon des Sohnes betrifft, das Subſtanzielle ſeines Weſens, und das Göttliche eigentlich nur ein Accidens des Menſchlichen. Dieſe Vorſtellung vom Sohn fiel nun freilich von ſelbſt hinweg, ſobald die nicäniſche Lehre von der Homouſie zum ſtehenden Dogma der Kirche geworden war, bleiben aber konnte gleichwohl das zuvor ſchon und unabhängig von jener Lehre vorhandene Intereſſe, das Menſchliche der Perſon des Erlöſers in ſeiner vollen Realität feſtzuhalten, und die Folge davon war nun nur, daß zwiſchen dem Göttlichen und Menſchlichen, indem auf beiden Seiten eine gleich feſte objective Realität und in ſich abgeſchloſſene Einheit war, kein inneres, immanentes, ſondern ein bloßes äuſſerliches Verhältniß entſtehen konnte. Es iſt dieß der Standpunct der antiocheniſchen Theologie, wie ſie

nunmehr in ihrem Gegensaz zur alexandrinischen zu ihrer vollen historischen Bedeutung gelangte. Wir sehen hier zwei wesentlich divergirende Richtungen vor uns, die sich schon seit längerer Zeit in ihrem eigentlichen Character auszubilden begannen, und sobald sie ihre bestimmte Gestalt gewonnen hatten, sehr natürlich auch in einen äussern Conflict mit einander kommen mußten. Die alexandrinische Theologie, wie sie uns schon bei Clemens und Origenes (bei dem Leztern wenigstens nach der einen Seite seines Systems) erscheint, bewegt sich beinahe ausschließlich in der Sphäre der eigentlichen Theologie, ihre ganze, nicht von unten nach oben, sondern von oben nach unten gerichtete Betrachtungsweise hat zu ihrem unmittelbarsten Object die Idee Gottes als des Absoluten, und ihr ganzes Streben geht dahin, diese Idee auf ihren adäquaten Begriff und Ausdruck zu bringen. Das nicänische Dogma in seiner Vollendung, sofern es seinem wesentlichen Inhalt nach nichts anders ist, als die sich in sich selbst objectivirende Idee des Absoluten, ist das eigenthümlichste Erzeugniß dieser Theologie. Gott ist die in Vater, Sohn und Geist aus ihrem ewigen Ansichseyn zwar heraustretende, sich selbst bestimmende und sich in sich selbst unterscheidende, durch diesen Unterschied mit einem concreten Inhalt sich erfüllende, aber zugleich auch sich streng in sich selbst abschließende absolute Einheit. Alles, was ausser dieser Einheit ist, ist in seiner Trennung von dem Absoluten nur das Unwahre und Nichtige, der bloße Reflex des Absoluten im Endlichen. Daher konnte von diesem Standpuncte aus die an die Theologie im engern Sinne, oder die Trinitätslehre, zunächst sich anschließende Christologie sich nur so gestalten, wie wir es schon bei Athanasius selbst und den Vertheidigern seines Lehrbegriffs, insbesondere den cappadocischen Kirchenlehrern, finden. Es ist dieß die dem Platonismus noch am meisten zugewandte Seite des christlichen Dogma, auf welcher die der alterthümlichen Anschauungs-

weiſe überhaupt anhängende Scheu, auf den feſten Boden der concreten Wirklichkeit herabzuſteigen, noch vorherrſcht. Die Idee iſt das ſchlechthin Ueberwiegende, ſie will ſich nur in ſich ſelbſt verwirklichen, nur in der Identität mit ſich ſelbſt bleiben, daher iſt alles, was der Idee gegenüberſteht und mit ihr in Berührung kommt, nur eine Schranke und Verdunklung der Idee, und hat nur inſofern Realität, ſofern die Idee es in ſich aufnimmt und verklärt, ebendadurch aber auch in die Nichtigkeit ſeines Scheines auflöst. Alle Realität liegt nur in dem abſoluten Inhalt der Idee. Dieß iſt die der alexandriniſchen Theologie zu Grunde liegende Anſicht, die immer wieder hervortritt, ſobald es ſich, wie insbeſondere bei der Lehre von der Perſon Chriſti, um die nähere Beſtimmung des Verhältniſſes des Endlichen zum Unendlichen handelt. Die Richtung der antiocheniſchen Theologie dagegen iſt die gerade entgegengeſezte. Der Schwerpunct ihres dogmatiſchen Bewußtſeyns fällt, wie ſich uns ſogleich zeigt, wenn wir ſie in ihrer Auffaſſung wichtigerer Dogmen mit der alexandriniſchen vergleichen, auf eine ganz andere Seite, nicht auf die Seite des Göttlichen, ſondern des Menſchlichen. Ihr überwiegendes Intereſſe geht dahin, vor allem das dem unmittelbaren Bewußtſeyn Gegebene, das Concrete, Wirkliche, ſomit auch das Menſchliche in ſeiner objectiven Realität feſtzuhalten, um erſt vom feſten Boden der Wirklichkeit aus ſich über die transcendenten Regionen des Ueberſinnlichen zu orientiren. Speculationen über die Lehre von Gott und die Dreieinigkeit ſeines Weſens ſind ihr beinahe ganz fremd geblieben, und was die Lehre von der Perſon Chriſti betrifft, ſo war ihr das Gewiße vor allem nur dieß, daß Chriſtus Menſch iſt, und erſt von dieſer Vorausſezung aus ſchien ihr die weitere Frage in Betracht kommen zu können, wiefern er auch Gott iſt. Mit dieſem eigenthümlichen Character tritt die antiocheniſche Theologie ſchon in Paulus von Samoſata auf. So groß auch der Anſtoß war, welchen er durch ſeine

Lehre von Christus erregte, so war doch, was sie Häretisches hatte, eigentlich nur das Zufällige an ihr, und jene Theologie konnte ihren schon hier sich aussprechenden Character auch in der Folge nicht so verläugnen, daß nicht der Christus von unten her, der dem Paulus zu einem so großen Vorwurf gemacht wird, nur auf andere Weise der wesentliche Inhalt ihrer Lehre geblieben wäre. In welchem engen Zusammenhang der Arianismus mit der antiochenischen Theologie steht, sowohl seiner ganzen Tendenz nach, als auch historisch, durch die Vermittlung des Presbyter Lucian, welcher, so wenig wir ihn auch näher kennen, gleichwohl für die weitere Ausbildung des eigenthümlichen Characters der antiochenischen Theologie große Wichtigkeit gehabt haben muß, ist schon früher angedeutet worden. Die Trennung Gottes von der Welt, die das Wesen des Arianismus ist, oder der strenge Gegensaz des Geschaffenen und Ungeschaffenen, des Endlichen und Unendlichen, zielt ganz darauf hin, dem Endlichen um so mehr die Sphäre zu sichern, in welcher es als eine für sich bestehende Ordnung der Dinge in seiner eigenen Realität sich geltend machen kann. Je entschiedener die Verschiedenheit der beiden Sphären, der des Endlichen und der des Unendlichen, wie vom Arianismus geschah, hervorgehoben wurde, desto gewisser mußte die Unterscheidung zulezt dahin führen, das Absolute nach seiner doppelten Seite, der objectiven und subjectiven, von sich selbst zu unterscheiden, und es ist daher auch leicht zu sehen, wie schon in der antiochenischen Theologie das Subject in seiner absoluten Bedeutung in der Sphäre des Endlichen zu seinem Rechte zu kommen anfängt. Da das Eigenthümliche der antiochenischen Theologie in ihren ersten bemerkenswerthen Repräsentanten, Paulus von Samosata und Arius, noch zu sehr mit häretischen Elementen vermischt war, die erst ausgeschieden werden mußten, so tritt sie in ihrem reinen Character erst hervor, nachdem man über jenes Häretische hin-

weggekommen war. Es geſchah dieß in den berühmten, der antiocheniſchen Kirche und Schule angehörenden Lehrern, Diodorus von Tarſus und Theodorus von Mopſueſtia, welche in der Mitte ſtehend zwiſchen Paulus und Arius auf der einen und Neſtorius auf der andern Seite, ſolange ſie lebten, wegen ihrer Rechtgläubigkeit nicht angefochten werden konnten, und als die eigentlichen Begründer der antiocheniſchen Theologie anzuſehen ſind. Was dieſe Kirchenlehrer beſonders von den Alexandrinern unterſcheidet, iſt die klare nüchterne Beſonnenheit, mit welcher ſie überall darauf bedacht ſind, das Göttliche und Menſchliche in ſeinem gegenſeitigen Unterſchied auseinanderzuhalten, alles myſtiſch Ueberſchwängliche von dem Gebiete der Theologie fernzuhalten, und dagegen daſſelbe um ſo mehr durch die Begriffe des reflectirenden Verſtandes zu beſtimmen und zu umgrenzen. Dieſe Richtung der antiocheniſchen Kirchenlehrer ſpricht ſich vor allem in der Oppoſition aus, in welche ſie ſich zu der ſeit alter Zeit in der alexandriniſchen Schule vorherrſchenden myſtiſch-allegoriſchen Interpretation der heiligen Schrift ſetzten. Während die allegoriſche Interpretationsweiſe den Buchſtaben der Schrift als die mehr oder minder durchſichtige Hülle eines unter ihm verborgenen geheimnißvollen Sinnes betrachtete, und die Idee, die der göttliche Inhalt der Schrift ſeyn ſollte, nicht auf dem Wege der Schrifterklärung, als das in der Schrift objectiv Gegebene, gewann, ſondern zur Schrift ſchon mitbrachte und auf eine ſo willkürliche Weiſe durch ſie vermittelte, daß die eigentliche Quelle derſelben nicht ſowohl die Schrift, als vielmehr die über ihr ſtehende theologiſche Speculation war, ſtellten dagegen die Antiochener zuerſt den Grundſaz der grammatiſch-hiſtoriſchen Interpretation in ſeiner ganzen Bedeutung. für die Theologie auf. Der natürliche buchſtäbliche Sinn der heiligen Schrift ſollte vor allem ausgemittelt werden, um in ihm eine gegebene feſte Grundlage zur klaren und richtigen Beſtimmung des

christlichen Dogma zu haben [1]). Hiemit war schon für die Theologie überhaupt der Grundsaz ausgesprochen, sich an das in der Wirklichkeit Gegebene, Objective zu halten. Eine solche Richtung mußte daher, gegenüber dem absoluten Uebergewicht, das in der alexandrinischen Theologie das Göttliche über das Menschliche hatte, von selbst geneigt seyn, auch dem Menschlichen neben dem Göttlichen sein volles Recht einzuräumen.

Mit dieser Tendenz erscheint uns die antiochenische Theologie ganz besonders bei Theodorus von Mopsuestia. Schon dieß bezeichnet seinen Standpunct, daß er den Apollinaris in einer eigenen Schrift bekämpfte, noch mehr aber, daß er in seiner Widerlegung der apollinaristischen Lehre immer wieder auf das Hauptargument zurückkam, wenn man in Christus keine menschliche Seele voraussezen dürfe, so könne er überhaupt nicht als ein freies sittliches Subject angesehen werden [2]). Daß Christus eine selbstständige menschliche Seele gehabt habe, war der Hauptpunct, von welchem Theodorus in seiner Lehre von Christus ausging. Wenn die Gottheit, argumentirte er gegen die Apollinaristen, in dem von ihm angenommenen Menschen die Stelle der vernünftigen Seele vertrat, wie konnte er in seinem Leiden in Furcht gerathen? Wozu bedurfte er, als die Noth ihn drängte, eines inbrünstigen Gebets, das er mit lauter Stimme und unter vielen Thränen zu Gott empor sandte? Wie wurde er von so großer Furcht ergriffen, daß er in der

1) Vgl. F. Münter, über die antiochenische Schule, in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für Kirchengesch. B. I. St. 1. Engelhardt, Dogmengesch. Th. I. S. 175. f. O. F. Fritzsche, De Theodori Mopsvesteni vita et scriptis. Halle 1836. S. 23. f.

2) Wir kennen diese, aus mehreren Büchern bestehende, Schrift Theodors gegen Apollinaris aus Excerpten, welche die, Theodor verdammende, Synode in Constantinopel im J. 550. aus mehreren Schriften Theodors zur Motivirung ihres Urtheils gegeben hat. Mansi Coll. concil. T. IX. S. 203.

Größe ſeiner Angſt Ströme von Schweiß vergoß? Wozu hatte er die Herabkunft eines Engels nöthig, um ihn zu tröſten, wieder aufzurichten und für ſein Leiden zu ſtärken [3]? Alle dieſe phyſiſchen Zuſtände, will Theodorus hiemit ſagen, wären durchaus unerklärlich, wenn Chriſtus nicht auch eine wirkliche menſchliche Seele gehabt hätte. Daſſelbe ſchien ihm aus dem Antheil geſchloſſen werden zu müſſen, welchen der heilige Geiſt an allem, was Chriſtus that und wirkte, der Schrift zufolge hatte. Eine ſolche Mitwirkung des Geiſtes wäre höchſt überflüſſig geweſen, wenn die Gottheit ſelbſt ſtatt der vernünftigen Seele in ihm geweſen wäre [4]. Die Gottheit ſelbſt kann doch nichts vom heiligen Geiſt empfangen [5]. Chriſtus kann daher nur als wahrer wirklicher Menſch gedacht werden. Die Gottheit war zwar allerdings mit dem durch den heiligen Geiſt im Leibe der Jungfrau gebildeten Menſchen Jeſus von Anfang an verbunden, aber dieſe Verbindung war anfangs noch eine ſo freie, daß die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in ihm erſt durch den heiligen Geiſt, unter deſſen fortgehender Einwirkung die ſittliche

3) Manſi a. a. O. Collat. IV. c. IV. S. 204.

4) Manſi a. a. O. c. VII. S. 206.: *Si pro sensu* (ſtatt des τῷ) *domino Christo, qui est secundum carnem, deitas facta esset, sicut dicunt, quid sancti spiritus cooperatione ad haec Christus indigebat? — Sufficiebat ad omnia ejus (deitatis) virtus, necesse erat, inde omnia fieri, ut superflua esset spiritus sancti habitatio. Sed nunc unctum esse dicit ipsum spiritu et habitasse in eo spiritum, et ad omnia adjuvisse proposita, et doctrinam inde ipsum accepisse et virtutem, et inde impetrasse justificationem, et inde immaculatum factum esse.* Vgl. c. XII. S. 208.

5) Manſi a. a. O. c. XXXII.: *Qui de spiritu sancto unctus est, omnimodo aliquid assumsit. Quis autem furens dicat, de spiritu aliquid assumsisse divinam naturam?*

Natur des Menschen Jesus sich allmählig entwickelte, vermittelt wurde[6]. Dieser freie, obwohl durch die göttliche Kraft unterstützte und geleitete, sittliche Entwicklungsgang ist der Hauptgesichtspunct, aus welchem Theodorus das Leben Jesu betrachtet. Er hob mit besonderem Nachdruck hervor, daß Jesus, wie die evangelische Geschichte selbst von ihm bezeugt, wie an Alter, so auch an Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen zunahm. An Alter nahm er zu mit dem Fortschritt der Zeit, an Weisheit, sofern er mit dem Fortschritt der Zeit auch einen höhern Grad von Einsicht ge-

---

6) Mansi a. a. O. c. II. S. 204.: *Mox in ipso plasmato Deus verbum factus est. — Nec resurgenti ex mortuis solum inerat, sed etiam crucifixo et baptizato, et evangelicam post baptisma conversationem peragenti, nec non etiam ante baptisma legalem adimplenti constitutionem, ut praesentato secundum legem et circumciso et partu pannis obvoluto. Erat forte autem in ipso et nascente et cum in materno utero esset, a prima statim plasmatione: dispensationi enim, quae circa eum erat, ordinem imponebat, utpote et particulatim ipsum ad perfectionem perducens.* Vgl. c. III. — *Istorum autem omnium finem apud se habebat Deus verbum, cum in eo erat et omnia per ordinem complebat, quem ordinem ipse arbitrabatur bene habere, praefinitione quidem et voluntate, quam antea statuit pro his, quae eventura erant, et bona voluntate, quam circa eum habebat, ab initio similiter inerat ei, per ordinem autem sibi placitum ad perfectionem ducebat ipsum.* Dabei setzt aber Theodorus voraus, daß alles dieß durch die Vermittlung des heiligen Geistes geschah. Vgl. z. B. c. XXIX. S. 218.: *Unctionem (spiritus sancti) meritus et immaculatus effectus est per omnia, et ad divinam naturam meruit conjunctionem. Neque enim conjunctionem suscepisset illam, nisi prius immaculatus factus fuisset, ut sic condecet illius unitatem.* Vgl. XLII.

wann, an Gnade, sofern auch seine sittliche Kraft in dem angemessenen Verhältniß zu seiner Einsicht stund, und ihm dadurch die Gnade Gottes in immer höherem Maaße zu Theil wurde. In allem diesem nahm er zu bei Gott und bei den Menschen, die Menschen sahen seine Fortschritte, Gott sah sie nicht nur, sondern billigte sie auch durch sein Zeugniß, und wirkte mit bei allem, was geschah [7]). Da keine Entwicklung und Uebung ohne Kampf möglich ist, so nahm Theodorus an, daß auch Christus von einem solchen Kampfe mit sich selbst nicht frei war, und erst auf diesem Wege zu höherer sittlicher Vollkommenheit gelangen konnte. Er hatte, wenn auch weniger mit den Begierden des Fleisches, doch in jedem Fall mit den Affectionen der Seele zu kämpfen, und dieser Kampf war besonders wichtig, weil er größere Kraft erforderte, und weil die Seele es war, die der Heilung bedurfte. Die Voraussezung eines solchen Kampfes, wie er sich insbesondere in dem Seelenleiden Jesu im Garten Gethsemane in seiner ganzen Größe zeigt [8]); begründete Theodorus noch besonders durch das Moment, daß ohne sie das Leben Christi seine wahre sittliche Bedeutung verlieren würde. Die Kämpfe, die Christus nach der evangelischen

---

7) Vgl. die Excerpte aus Theodors Schrift contra incarnationem bei Leontius contra Nestor. et Eutych. in J. Basnage's Thes. monum. eccl. Vol. I. S. 585. im griechischen Urtext in A. Mai's Script. vet. nova coll. e vatic. codd. ed. T. VI. S. 300. f. Contra incarnationem nannten die Gegner das ausführliche Werk, das Theodor in 15 Büchern de incarnatione schrieb. Vgl. Fritzsche a. a. O. S. 88. f. Bedeutende Fragmente, und zwar gerade solche Stellen, wegen welcher die Rechtgläubigkeit Theodors am meisten angefochten werden konnte, haben Marius Mercator und Leontius erhalten.

8) Bei Leontius a. a. O. (Mai S. 306.) sagt Theodor in Beziehung darauf: οὐκοῦν τὸν μὲν ἀγῶνα, καὶ τοῦτον οὐ τὸν τυχόντα φανερῶς ὑπομεμενηκότα τὸν Χριστὸν ἐκ τῶν εἰρημένων μανθάνομεν.

Geschichte zu bestehen hatte, würden keinen Gewinn für uns haben, wenn die Gottheit selbst, nicht eine wirkliche menschliche Seele das Subject derselben, gewesen wäre, sie wären ein bloßes Schauspiel gewesen. Läßt sich nun dieß nicht denken, so kann Christus nur dadurch, daß er alle sündlichen Regungen, von welchen demnach auch er an sich nicht frei war, wenn sie auch gleich in ihm zu keiner wirklichen Macht gelangten, in sich bekämpfte und ertödtete, seine Unsündlichkeit erstrebt haben [9]). Möglich war aber dieß nur durch die Unterstüzung und Mitwirkung des Geistes, die ihm auf eine

9) Manst a. a. O. c. XXVII. S. 214.: *Plus inquietabatur dominus et certamen habebat ad animae passiones, quam corporis, et meliore animo libidines vincebat, mediante deitate ad perfectionem. Unde et dominus ad haec maxime instituens videtur certamen. Cupiditate enim pecuniarum non deceptus, et gloriae desiderio non tentus carni quidem praebuit nihil (nec enim illius erat talibus vinci), animam autem si non recepisset, sed deitas est, quae ea vicerat, nullatenus eorum, quae facta sunt, ad nos respicit lucrum (quae enim ad conversationis perfectionem similitudo deitatis et animae humanae?) Et videntur domini certamina non ad nos respiciens habere lucrum, sed ostentationis cujusdam gratia fuisse. Quodsi hoc dicere non est possibile (certum enim est, quod illa propter nos facta sunt), et majus certamen instituit ad animae passiones, minus autem ad carnis, quanto et amplius et magis inquietare illas contingebat et magis illa, quae et amplioris indigebat medicinae, videlicet quod et carnem et animam assumens per utraque pro utriusque certabat, mortificans quidem in carne peccatum, et mansuetans ejus libidines etc.* — Auch in intellectueller Hinsicht nahm Theodor denselben allmäligen Fortschritt an, und er hatte kein Bedenken, von Christus zu sagen, πρὸ χαυρῆ ἀγνοοῦντα εὐρίσκομεν, wie er in derselben Beziehung ihm Hunger, Durst und Furcht zuschrieb. Bei Mai a. a. O. S. 305.

ihn vor allen andern Menschen auszeichnende Weise zu Theil wurde. Den Vorsaz der Tugend zwar hatte er aus sich selbst, und wie es sonst so manche gibt, die eine ungewöhnliche, in keinem Verhältniß zu ihrem natürlichen Alter stehende, Einsicht haben, so fand dieß in noch höherem Grade bei ihm statt [10]), den Vorzug einer unsündlichen Vollkommenheit aber konnte er nur durch die ihn stets begleitende Mitwirkung des Geistes erhalten [11]). Indem aber so zu seiner natürlichen Anlage zum Guten noch die ihn überall unterstützende und stärkende höhere Kraft hinzukam, wurde er in der Liebe zu Gott so befestigt, daß er ohne alle Wandelbarkeit des Willens im Guten beharrte, und mit der größten Leichtigkeit die höchste Stufe der Vollendung erreichte, auf welcher er in vollkommener Einheit mit dem göttlichen Logos das reine Organ der in ihm wirkenden Gottheit war [12]). Wie

---

10) Ἔχοντος αὐτῦ πλέον καὶ ἐξαίρετον παρὰ τὺς λοιπὺς ἀνθρώπυς, bei Mai a. a. O. S. 304. Theodor bezog darauf die Stelle bei Esaias 7, 16.

11) Mansi a. a. O. c. VI. S. 205. *Quod enim dictum est: ducebatur a Spiritu* (Matth. 4, 1.) *aperte hoc significat, quod ab eo regebatur, ab eo ad virtutem propositorum confortabatur, ab eo ad haec, quae oportebat, ducebatur, ab eo, quod docebat, docebatur, ab eo cogitationibus corroborabatur, ut ad tantum certamen sufficeret* (wie Paulus sage Röm. 8, 14.).

12) Fragm. II. bei A. Mai a. a. O. S. 303.: Εἶχεν τε καὶ ῥοπὴν ἐ τὴν τυχῦσαν πρὸς τὰ κρείττω τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον ἑνώσει. ἧς καὶ ἠξίωτο κατὰ πρόγνωσιν τῦ θεῦ λόγυ, ἄνωθεν αὐτὸν ἑνώσαντος ἑαυτῷ· οὕτω δὴ τούτων ἁπάντων ἕνεκεν εὐθὺς μετὰ τῆς διακρίσεως ἔσχε μὲν πολλὴν πρὸς τὸ κακὸν τὴν ἀπέχθειαν, ἀσχέτῳ δὲ ςοργῇ πρὸς τὸ καλὸν ἑαυτὸν συνάψας, ἀνάλογόν τε τῇ οἰκείᾳ προθέσει καὶ τὴν τῦ θεῦ λόγυ συνέργειαν δεχόμενος, ἄτρεπτος λοιπὸν τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς διετηρεῖτο· τῦτο μὲν αὐτὸς ὅτως ἔχων γνώμης, τῦτο δὲ τῆς προθέσεως ὅτω διατηρυμένης αὐτῷ τῇ τῦ

er nun diese absolute Vollendung nur durch allmälige Uebung und Entwicklung seiner sittlichen Kraft erlangen konnte, so betrachtete Theodorus auch das Verhältniß, in welchem der göttliche Logos zu dem Menschen Jesus stund, aus dem Gesichtspunct einer fortschreitenden Entwicklung, und die gottmenschliche Einheit des Erlösers war nach seiner Ansicht, wie seine sittliche Vollkommenheit, eine erst werdende. Wenn er auch von der Vereinigung des Logos mit dem von ihm angenommenen Menschen als einer schon mit dem Moment der Empfängniß und Geburt geschehenen Thatsache sprach, so fand doch die wahre Einheit erst nach der Auferstehung und Erhöhung statt. Die Auferstehung macht daher Epoche und theilt das Leben Christi auch in Hinsicht seines Verhältnisses zu dem mit ihm vereinigten Menschen Jesus in zwei wesentlich verschiedene Theile [13]), weßwegen wir, um die Lehre

---

λόγε συνεργεία· καὶ μετὴει μὲν σὺν εὐμαρείᾳ πλείζῃ ἐπ' ἀκριβεζάτην ἀρετὴν, εἴτε τὸν νόμον φυλάττων πρὸ τῦ βαπτίσματος, εἴτε τὴν ἐν τῇ χάριτι μετῶν πολιτείαν μετὰ τὸ βάπτισμα, ἧς δὴ καὶ ἡμῖν τὸν τύπον παρείχετο, ὁδός τις ἡμῖν ἐπὶ τῦτο καθιζάμενος· ὕτω δὲ λοιπὸν μετὰ τὴν ἀνάζασιν καὶ τὴν εἰς ὰρανὸς ἀνάληψιν ἐπιδείξας ἑαυτὸν, καὶ ἐκ τῆς οἰκείας γνώμης τῆς ἑνώσεως ἄξιον, προσειληφὼς δὲ ταύτην καὶ πρὸ τότε ἐν αὐτῇ τῇ διαπλάσει τῇ τῦ δεσπότε εὐδοκίᾳ, ἀκριβῆ λοιπὰν καὶ τῆς ἑνώσεως περιχέτα τὴν ἀπόδειξιν, ἀδεμίαν ἔχων κεχωρισμένην καὶ ἀποτετμημένην ἐνέργειαν τῦ θεῦ λόγε, ἔχων δὲ ἅπαντα ἐν ἑαυτῷ διαπρεπεζέρως τὸν θεὸν λόγον διὰ τὴν πρὸς ἑαυτὸν ἕνισιν.

13) Vgl. die zuvor angeführte Stelle und was Theodorus in einem andern Fragment aus derselben Schrift de incarnat. bei Mai a. a. O. S. 302. sagt: ὕτω καὶ ὁ κύριος, εἰ καὶ μετὰ ταῦτα παντελῶς ἔσχεν ἐν αὐτῷ καθόλη τὸν θεὸν ἐνεργῦντα λόγον, ἀχώριζον ἔχων πρὸς αὐτὸν πᾶσαν ἐνέργειαν, ἀλλ' ἂν γε καὶ πρὸ τότε πλεῖζον ὅσον εἶχεν ἐπιτελῦντα ἐν αὐτῷ τὰ πλεῖτα τῶν δεόντων, συγχωρήμενος μὲν τέως πρὸ τῦ σωθῆναι διὰ τὴν χρείαν ἀκέλα προθέσει τὴν ὑπὲρ ἡμῶν ἀρετὴν πληρῶν, παρορμώμενος δὲ ὑπ' αὐτῦ

Theodors von der Perſon Chriſti genauer kennen zu lernen, die beiden Perioden ſeines Lebens von einander unterſcheiden müſſen.

Wie dachte er ſich demnach, müſſen wir zunächſt fragen, das Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen in der Perſon des Erlöſers in der Periode von der Menſchwerdung bis zur Auferſtehung? Es findet ſich hierüber eine ſehr methodiſche Unterſuchung in den noch vorhandenen Fragmenten der auf dieſe Frage ſich beziehenden Schrift Theodors über die Fleiſchwerdung [14]). Die Einwohnung Gottes im Menſchen, ſagt Theodorus, haben ſich die Einen dem Weſen, die Andern der Wirkſamkeit [15]) nach gedacht, es frage ſich daher, ob an dieſen beiden Vorſtellungen etwas wahres ſey. Klar ſey, daß Gott, da ſeine Einwohnung Einzelnen als ein ſie beſonders auszeichnender Vorzug verheiſſen werde, nicht in allen wohne, nicht nur nicht in allem Seyenden überhaupt, ſondern nicht einmal in allen Menſchen, deßwegen müſſe es eine beſondere Art der Einwohnung geben, vermöge welcher Gott in denjenigen gegenwärtig iſt, von welchen geſagt wird, daß er in ihnen wohne. Eine ſubſtanzielle Einwohnung aber ſey eine Gottes ganz unwürdige Vorſtellung, ſonſt müßte ja ſeine Subſtanz in diejenige, in welchen er wohnen ſoll, eingeſchloſſen ſeyn, und die unendliche, allgegenwärtige, durch keinen Ort begrenzte Natur Gottes wäre, was ſich nicht denken läßt, von allem andern ausgeſchloſſen, oder wenn man eine ſubſtanzielle Gegenwart annehmen wollte, ſo müßte auch ſeine Einwohnung eine ſchlechthin allgemeine

---

καὶ τούτοις καὶ ἑωυτὸν πρὸς τὴν παντελῆ τῶν προσηκόντων ἐκπλήρωσιν. Ausdrücklich aber ſagt er dabei: ἔσχε μὲν γὰρ εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ἐν τῇ κατὰ τὴν μήτραν διαπλάσει τὴν πρὸς αὐτὸν ἕνωσιν.

14) In dem Fragm. bei Mai a. a. O. S. 300.

15) Er unterſcheidet zwiſchen οὐσία und ἐνέργεια.

seyn, nicht blos in den Menschen, sondern auch in den vernunftlosen Wesen und in der unbeseelten Schöpfung. Eine allgemeine Einwohnung Gottes kann daher ebensowenig angenommen werden, als eine Begrenzung seiner Substanz. Das Gleiche gilt von einer Einwohnung der Wirksamkeit nach. Beschränkt man seine Wirksamkeit auf diejenigen, in welchen er wohnt, so streitet dieß mit der Lehre von der allgemeinen Vorsehung und Weltregierung, läßt man aber seine Wirksamkeit auf alles sich erstrecken, wie nothwendig ist, da ja alles sein Seyn und Bestehen und seine naturgemäße Wirksamkeit durch ihn hat, so folgt hieraus wieder, daß er in allem wohnt. Was bleibt also übrig, wie läßt sich der Begriff einer eigenthümlichen Einwohnung Gottes festhalten? Offenbar nur so, daß man sie in Folge des Wohlgefallens und Wohlwollens stattfinden läßt, mit welchem Gott denen, die sich ihm ergeben, nahe ist. Als der Unendliche und Unbegrenzte ist er allen gegenwärtig, seinem Wohlgefallen aber nach ist er den einen ebenso fern, als den andern nahe. Nahe ist er mit seinem Wohlwollen denen, die seiner Nähe würdig sind, fern aber den Sündern. Bestimmt man auf diese Weise den Begriff der Einwohnung, so ergibt sich hieraus von selbst, wie die Art und Weise der Einwohnung nach dem Grade des göttlichen Wohlgefallens verschieden ist. Er wohnt auf andere Weise in den Propheten, den Aposteln, den Gerechten, und auf andere Weise in Christus, denn niemals werden wir auf die wahnsinnige Behauptung kommen, daß er in Christus als dem Sohne auf dieselbe Weise wohne, wie in jenen. Den Begriff dieser speziellen Einwohnung Gottes in Christus bestimmt Theodorus näher so, Gott habe den von ihm angenommenen Menschen so mit sich vereinigt, daß er ihn an der ihm eigenen Ehre, Herrlichkeit und Herrschaft theilnehmen ließ, und derselbe zu Einer Person mit ihm gehörte, nur sey der in der Eigenthümlichkeit der Natur liegende Unterschied dadurch keines-

wegs aufgehoben worden [16]). Es läßt ſich nicht wohl läugnen, daß bei dieſer Beſtimmung des Begriffs das Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen in der Perſon Chriſti von dem ſonſt irgendwie zwiſchen Gott und dem Menſchen ſtattfindenden Verhältniß nur graduell verſchieden iſt, und überhaupt nur als ein moraliſch vermitteltes gedacht werden kann. Chriſtus ſteht in einem eigenthümlichen Verhältniß zu Gott, nicht weil Gott ſubſtanziell in ihm gegenwärtig iſt, oder auf eine ganz beſondere Weiſe auf ihn einwirkt, ſondern nur weil er in höherem Grade als irgend ein anderer der Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens und Wohlwollens iſt. Was ſoll man ſich alſo unter der Einheit des Menſchen Jeſus mit dem göttlichen Logos, welche gleichwohl ſchon ſeit dem erſten Momente der Menſchwerdung ſtattgefunden haben ſoll, vorſtellen? Es iſt dieß um ſo ſchwerer zu ſagen, da Theodorus die die natürliche Entwicklung Jeſu fördernde höhere Unterſtützung und Entwicklung nicht einmal von ſeiner Einheit mit dem Logos ableitet, ſondern vielmehr nur von dem Einfluſſe des heiligen Geiſtes, unter welchem er ſtund. Auch ſo betrachtet ſteht Chriſtus in einer Reihe mit allen übrigen Menſchen, und wenn er ſich nun auch von ihnen dadurch unterſcheidet, daß in ihm die ganze Fülle des göttlichen Geiſtes wohnte, während alle andere durch ſeine Vermittlung nur auf partielle Weiſe an ihm

16) Fragm. I. bei Mai a. a. O. S. 302.: *Τί δέ ἐστιν τὸ ὡς ἐν υἱῷ; ὥσε ἐνοικήσας ὅλον. μὴν ἑαυτῷ τὸν λαμβανόμενον ἔνωσεν, παρασκεύασε δὲ αὐτὸν συμμετάσχειν αὐτῷ πάσης τῆς τιμῆς, ἧς αὐτὸς ὁ ἐνοικῶν υἱὸς ὢν φύσει μετέχειν* (hier muß ἠθέλησεν oder ein ähnliches Wort fehlen), *ὡς συντελεῖν μὲν εἰς ἓν πρόσωπον, κατὰ γε τὴν πρὸς αὐτὸν ἕνωσιν, πάσης δὲ αὐτῷ κοινωνεῖν τῆς ἀρχῆς· ὅτω δὲ πάντα κατεργάζεσθαι ἐν αὐτῷ, ὡς καὶ τὴν τῶ παντὸς κρίσιν τε καὶ ἐξέτασιν δι' αὐτοῦ τε καὶ τῆς αὐτοῦ παρουσίας ἐπιτελεῖν, τῆς διαφορᾶς ἐν τοῖς κατὰ τὴν φύσιν χαρακτηρίζουσι δῆλον ὅτι νοουμένης.*

theilnehmen [17]), so bleibt doch auch in dieser Beziehung der Unterschied Christi von allen andern Menschen ein blos gradueller, solange die Behauptung feststeht, daß Gott substanziell und dynamisch sich zu ihm auf keine andere Weise verhält, als zu allen andern. Mag er also auch, wenn die ganze Fülle des Geistes in ihm ist, auf absolute Weise seyn, was alle andere blos relativ sind, es macht doch auch dieß keinen Unterschied aus, wenn Gott seinem Wesen und Wirken nach in Christus nur so ist, wie er auch in allen andern ist [18]). Aber warum soll denn, muß man wieder fragen, wenn auch die substanzielle Gegenwart Gottes in Christus nicht angenommen werden kann, nicht wenigstens die Wirksamkeit Gottes in Beziehung auf Christus als eine weit höhere und intensivere angesehen werden können, warum wird mit Läugnung eines substanziellen und dynamischen Verhältnisses das ganze Verhältniß Gottes und Christi nur auf den Be-

17) Fragm. IV. bei Mai a. a. O. S. 304.: ἠξιώθη γὰρ (als ἠξιωμένος τῆς ἑνώσεως) καὶ τῆς τοῦ πνεύματος οἰκειήσεως πρῶτος παρὰ τὰς λοιπὰς ἀνθρώπους, καὶ ἠξιώθη ταύτης οὐχ ὁμοίως τοῖς λοιποῖς· ἅτος μὲν γὰρ ὅλην τὴν χάριν τοῦ πνεύματος ἐν ἑαυτῷ ἐδέξατο, ἑτέροις δὲ μερικὴν παρεῖχεν τῶν παντὸς πνεύματος τὴν μετοσίαν· ὕτω δὲ καὶ ἐνεργεῖν ἐν αὐτῷ ἅπαν τὸ πνεῦμα συνέβαινεν.

18) Neander (Allg. Gesch. der chr. Rel. u. Kirche, Bd. II. S. 943.) meint freilich, es sey Theodors Absicht keineswegs gewesen, etwas ganz Gleichartiges zu sezen, sondern nur das Gleichartige in einer gewissen Beziehung hervorzuheben, sofern das Verhältniß Gottes zu dem, in einer geistigen Gemeinschaft mit ihm stehenden, vernünftigen Wesen von dem Verhältniß Gottes zu der übrigen Schöpfung unterschieden werden sollte. Er habe doch behauptet, daß neben diesem Gleichartigen noch eine große Verschiedenheit stattfinde. Allein diese noch so große Verschiedenheit ist immer nur eine graduelle, wie gerade dasjenige, was Neander weiter anführt, in seinem Zusammenhang betrachtet, deutlich beweist.

griff des göttlichen Wohlgefallens und Wohlwollens zurückgeführt? Man sieht wohl, diese Unterscheidung zwischen Wirksamkeit und Wohlgefallen hat ihren richtigen Sinn nur, wenn ihr die Ansicht zu Grunde liegt, daß, da das Wesen Gottes ein schlechthin untheilbares, rein in sich selbst abgeschlossenes ist, das ganze Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen nur auf moralische Weise, durch den Willen Gottes, vermittelt werden kann. Dieß ist ganz die arianische Ansicht von dem Verhältniß Gottes zur Welt, jene dualistische Trennung, bei welcher es nie zu einer wahren und wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen kommen kann, Gott demnach nie wahrhaft Mensch wird [19]), und es ist daher ganz natürlich, daß ungeachtet der im Momente der Menschwerdung geschehenen Vereinigung des Logos mit dem von ihm angenommenen Menschen, welche Theodorus als geschehene Thatsache voraussezt, seine ganze Theorie von der Person Christi immer nur den Unterschied statt der Einheit geltend zu machen weiß. Es gibt keine treffendere Bezeichnung des Verhältnisses des Göttlichen und Menschlichen, wie es nach der Theorie des Theodorus gedacht werden muß, als das von ihm selbst gebrauchte Bild. Es ist eine Zweiheit und eine Einheit, wie Mann und Frau, wenn sie ehelich verbunden sind, nicht mehr zwei sind, sondern Ein Fleisch. Es sind nicht mehr zwei Personen, sondern es ist

19) Fragm. IX. bei Mai a. a. O. S. 306. sagt Theodorus: Was bei uns ein Ortsverhältniß heißt, ist bei Gott eine Beziehung des Willens. Wie wir bei uns sagen: ich bin an diesem Ort gewesen, so sagt man auch von Gott: er war hier. Denn was bei uns die Ortsveränderung bewirkt, das bewirkt bei Gott der Wille, da er seiner Natur nach überall ist. So ist nun auch der ἐγένετο σάρξ nicht anders zu nehmen, als κατὰ τὸ δοκεῖν — ἢ γὰρ μετεποιήθη εἰς σάρκα (Fragm. VIII.). — Καταβέβηκε μὲν, τῇ εἰς τὸν ἄνθρωπον ἐνοικήσει, ἔστι δὲ ἐν ἀρανῷ, τῷ ἀπεριγράφῳ τῆς φύσεως πᾶσι παρὼν (Fragm. XI.).

nur Eine Person, aber in zwei von einander unterschiedenen Naturen [20]). Daß jedoch diese Naturen soviel als Personen sind, gibt Theodorus selbst zu: einer vollkommenen menschlichen Person steht eine ebenso vollkommene göttliche Person gegenüber, sollen nun gleichwohl diese zwei Personen eine persönliche Einheit seyn, so kann ihre Einheit nur als eine moralische gedacht werden, d. h. nur so, daß die göttliche Person die menschliche an aller Ehre und Vollkommenheit der göttlichen Natur theilnehmen läßt, und die menschliche mit freiem Willen der göttlichen sich hingibt, und ihrer sie bestimmenden Thätigkeit nichts Hemmendes entgegensezt [21]). Theodorus selbst bezeichnet daher diese Einheit als eine Verknüpfung, oder als eine solche Einheit, bei welcher jede der beiden verbundenen Naturen in ihrer vollen Integrität bleibt [22]), worin von selbst liegt, daß, da die göttliche, der

---

20) In dem Fragment aus dem achten Buch de incarnat. bei Mai a. a. O. S. 305. — *ὅταν μὲν γὰρ τὰς φύσεις διακρίνωμεν, τελείαν τὴν φύσιν τῷ θεῷ λόγῳ φαμὲν, καὶ τέλειον τὸ πρόσωπον· οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπόν ἐστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν· τελείαν δὲ καὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων φύσιν, καὶ τὸ πρόσωπον ὁμοίως· ὅταν μέντοι ἐπὶ τὴν συνάφειαν ἀπίδωμεν, ἓν πρόσωπον τότε φαμέν.*

21) Fragm. VII. bei Mai a. a. O. S. 305.: *ἓν εἶναι τὸ πρόσωπον ἄμφω τὰς φύσεις κηρύττομεν τῆς τε ἀνθρωπότητος τῇ θεότητι τὴν παρὰ τῆς κτίσεως τιμὴν δεχομένης, καὶ τῆς θεότητος ἐν αὐτῇ πάντα ἐπιτελούσης τὰ δέοντα.* Fragm. XIV. bei Mai S. 307. nimmt Theodorus auf den apollinaristischen Einwurf: *ὅτι εἰ δύο τέλεια φάσκομεν, πάντως δύο καὶ τοὺς υἱοὺς ἐροῦμεν*, Rücksicht, die Antwort ist aber nur: *ἀλλ' ἷδε καὶ υἱὸς εἴρηται ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ κατ' αὐτὸ τῆς θεότητος ὑπεξῃρημένης τοῖς λοιποῖς ἀνθρώποις συντεταγμένος, καὶ ὃν ἤδη δύο φαμὲν τοὺς υἱούς, εἷς δὲ ὁ υἱὸς ὁμολογεῖται δικαίως, ἐπείπερ ἡ τῶν φύσεων διαίρεσις ἀναγκαίως ὀφείλει διαμένειν, καὶ ἡ τῆς προσώπου ἕνωσις ἀδιασπάστως φυλάττεσθαι.*

22) Dieß ist der Begriff der *συνάφεια*, mit welchem Ausdruck die Antiochener ihre Vorstellung von der Einheit der Naturen be-

menſchlichen gegenüber, ihr abſolutes Uebergewicht immer behaupten muß, die perſönliche Einheit nur dadurch zu Stande kommen kann, daß die menſchliche Natur oder Perſon auf ihre Perſönlichkeit Verzicht leiſtet. In demſelben Sinne nannte Theodorus die menſchliche Natur oder den von dem Logos angenommenen Menſchen den von dem Logos bewohnten Tempel, womit das Doppelte ausgedrückt iſt, ſowohl daß die menſchliche Natur nur als das reine Organ der ihrem

---

zeichnen. So findet ſich dieſer Begriff und Ausdruck in dem Symbol, das in den Acten des epheſiniſchen Concils Actio VI. bei Manſi T. IV. S. 1347. ohne Angabe des Verfaſſers ſteht, aller Wahrſcheinlichkeit nach aber, wie von Marius Mercator und Andern behauptet wird, dem Theodor angehört. *Χρὴ δὲ καὶ*, heißt es in demſelben, *περὶ τῆς οἰκονομίας εἰδέναι, ὅτι ὁ δεσπότης θεὸς λόγος ἄνθρωπον εἴληφε τέλειον ἐκ σπέρματος ὄντα Ἀβραὰμ καὶ Δαυὶδ — τοῦτο ὄντα τὴν φύσιν, ὅπερ ἦσαν ἐκεῖνα, ὥνπερ ἐκ σπέρματος ἦν, ἄνθρωπον τέλειον τὴν φύσιν, ἐκ ψυχῆς τε νοερᾶς καὶ σαρκὸς συνεζῶτα ἀνθρωπίνης, ὃν ἄνθρωπον ὄντα καθ' ἡμᾶς τὴν φύσιν — ἀπορρήτως συνῆψεν ἑαυτῷ — ὅθεν δὴ παρὰ πάσης τῆς κτίσεως δέχεται προσκύνησιν, ὡς ἀχώριζον πρὸς τὴν θείαν φύσιν ἔχων τὴν συνάφειαν, ἀναφορᾷ θεῷ καὶ ἑνώσει πάσης αὐτῷ τῆς κτίσεως τὴν προσκύνησιν ἀπονεμούσης* (ſofern wegen dieſer Beziehung und im Hinblick auf ſie die ganze Schöpfung ihm göttliche Verehrung erweiſt). Nicht zwei Söhne oder zwei Herrn ſollen damit behauptet werden, *ἐπειδὴ εἷς θεὸς* (leg. *υἱὸς*) *κατ' ἰσότιμον ὁ θεὸς λόγος, ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ πατρὸς, ὥσπερ ἕνος συνημμένος τε καὶ μετέχων θεότητος κοινωνεῖ τῆς υἱῆ προσηγορίας τε καὶ τιμῆς, καὶ κύριος κατ' ἰσότιμον ὁ θεὸς λόγος, ᾧ συνημμένος ἕνος κοινωνεῖ τῆς τιμῆς. — Ἕνα τοίνυν τὸν κύριον* (leg. *υἱὸν*) *φαμὲν καὶ κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν — πρωτοτύπως μὲν τὸν θεὸν λόγον νοοῦντες, τὸν κατ' ἰσότιμον υἱὸν θεοῦ καὶ κύριον, συνεπινοοῦντες δὲ καὶ τὸ ληφθὲν, Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρὲθ — ὡς ἐν τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον συναφείᾳ υἱότητός τε μετέχοντα καὶ κυριότητος.* Die Einheit iſt alſo blos ideell, oder ſie beſteht blos darin, daß die Vorſtellung des Menſchen mit der Vorſtellung des Logos zuſammenfällt.

Dienste sie weihenden Gottheit betrachtet werden kann, als auch, daß beide, der Logos und der Mensch, so eng sie auch durch den Begriff der moralischen Einheit verbunden sind, in dem wesentlichen Unterschied ihrer Naturen stets von einander geschieden bleiben. Wegen dieses sie trennenden Unterschieds kann die sie vereinigende Einheit nicht soweit ausgedehnt werden, daß von dem Sohn Gottes als Gott ausgesagt werden dürfte, was an sich nur dem Menschen zukommen kann, und es ist daher schlechthin unmöglich, von einer Geburt Gottes aus der Jungfrau zu reden [23]).

Mit derselben Theorie war dem Theodorus von Mopsuestia schon Diodorus von Tarsus vorangegangen, und die Entschiedenheit, mit welcher schon von ihm dieselben Hauptbestimmungen aufgestellt wurden [24]), läßt uns deutlich sehen,

---

23) Manß a. a. O. c. I. S. 203. (aus der Schrift gegen Apollinaris): *Quis est Deus ex Deo, et consubstantialis patri? is idem qui ex virgine natus erat? O mirandum! — Inerat forsitan, quia mox quam plasmatus est et ut templum Dei esset accepit, non tamen existimandum nobis Deum de virgine natum esse, nisi forte idem existimandum nobis est, et quod natum est, et quod est in nato templo, et qui in templo est Deus verbum. — Nam est quidem dementia, Deum ex virgine natum esse dicere: hoc enim nihil aliud est, quam ex semine eum dicere David de substantia virginis genitum et in ipsa plasmatum.* Nur insofern will Theodor (nach dem Fragment aus der Schrift de incarnat. bei Leontius a. a. O. S. 589.) zugeben, daß die Maria θεοτόκος, sofern *Deus erat in homine, quem peperit, non circumscriptus secundum naturam, sed in ipso existens secundum habitudinem voluntatis.*

24) Man vgl. die Fragmente bei Leontius a. a. O. S. 591. und Marius Mercator Galland. Bibl. Patr. Vol. VIII. S. 705. In Beziehung auf die Stelle Luc. 2, 52. sagt Diodor: vom Worte Gottes könne dieß nicht gesagt werden, weil Gott an

mit welchem klaren Bewußtſeyn der Wichtigkeit der Sache dieſe antiocheniſchen Kirchenlehrer unmittelbar nach der Unter-

---

ſich vollkommen ſey, ſondern nur von Jeſus, von *enim et mox formato vel edito omnem propriam sapientiam deitas contulit, sed hanc particulatim corpori tribuebat* (ſo wird auch bei Theodor bisweilen vom *corpus* ſtatt vom *homo* geſprochen, vgl. bei Manſi a. a. O. S. 219. c. XLIV.). — *Non est David ante secula — si autem ante secula est, quod in vulva formatum est, non est ex semine David, et divina scriptura mentitur. — Verbum majus est Christo — verbum enim de sursum est, Jesus autem Christus homo hinc est, Maria non peperit verbum, sed hominem nobis similem genuit, meliorem vero per omnia, quia de spiritu sancto. — Perfectus ante secula filius perfectum eum, qui ex David probatur, assumsit, filius Dei filium David. Dices ergo mihi: duos filios praedicas. Non dico duos filios David. Numquid Deum verbum filium David asserui? Sed nec duos filios Dei secundum substantiam dico. Numquid enim duos filios assero de Dei substantia genitos ante secula? Dei autem verbum habitasse dico in eo, quod ex David semine comprobatur.* Die Einwohnung Gottes, oder des Logos in Chriſtus unterſchied Diodor auf dieſelbe Weiſe, wie Theodor, von der in den Propheten. *Illi enim particulari quadam et modicata quantitate sancti spiritus gratia fruebantur, hic autem in his, quibus interdum erant illi, jugiter permanebat, et gloria verbi ac sapientia replebatur, alter intelligendus procul dubio praeter eum, et sustinens proprie filius ac seorsum. Non enim verbum semet ipsum sapientia replebat et gloria, sed alteri potius haec, quae sunt insignia, conferebat. Adoramus purpuram propter indutum et templum propter habitatorem, formam servi propter formam Dei, agnum propter pontificem, assumtum propter assumentem, formatum in utero virginali propter omnium conditorem. His confessis rebus unam offer veneracionem. Non nocebit*

drückung des Arianismus den Weg ihrer demselben so nahe verwandten Geistesrichtung betraten. Der Unterschied des Endlichen und Unendlichen, der in Ansehung des Verhältnisses zwischen dem Vater und Sohn sich noch nicht behaupten konnte, sollte so wenigstens in dem Verhältniß des Gött-

---

adoratio una, si res fueris ante confessus (d. h. wenn man sich nur zugleich des Unterschieds der Substanzen oder Naturen bewußt ist). *Unam dicis venerationem, sed per unam venerationem introducis blasphemiam, ut, si una est adoratio, sit et una substantia.* Um den Unterschied genauer zu bestimmen, unterschied Diodor eine doppelte Sohnschaft nach Natur und Gnade. *Gratiâ filius* sey, sagte er bei Leontius a. a. O. S. 592. in einem Fragment, das übrigens auch dem Theodor zugeschrieben wird, s. Manst a. a. O. S. 219., *homo ex Maria natus, natura autem Deus verbum, illud gratia et non natura, hoc autem natura et non gratia. Sufficiet corpori ex nostro genere filiatio secundum gratiam* (auf dieselbe Weise unterschied auch Theodor von der *filiatio* durch die *gratia*, oder derjenigen, die man *significatione consuscipit*, die *filiatio naturali generatione*, s. Leontius a. a. O. S. 587. f.), *gloria, immortalitas, et quod templum Dei verbi factum est. Ne elevetur supra naturam, et Deus verbum loco actionis gratiarum, quam debemus, ne contumelia afficiatur, et quae contumelia? Componere eum cum corpore et existimare opus illi esse corpore ad perfectam filiationem* (wie dieß die Ansicht des Apollinaris war). *Nec enim ipse Deus verbum vult esse filius David, sed Dominus. Corpus vero vocari filium David non modo non invidit, sed propter hoc venit.* Nur misbräuchlich oder uneigentlich kann man den Sohn Davids Sohn Gottes oder Logos nennen, *propter templum verbi Dei ex David. Genitum ex semine David filium Dei gratia et non natura vocet, non ignorans patres naturales, nec ordinem pervertens, neque dicens incorporeum, et ante secula esse ex Deo et David, passum et impassibilem.*

lichen und Menſchlichen in der Perſon Chriſti zu ſeinem Rechte kommen. Auch Diodorus ſchrieb gegen die Apollinariſten, oder, wie er ſie nannte, die Synuſiaſten, was uns einen neuen Beweis der Bedeutung gibt, mit welcher der Apollinarismus, ſey es auch nur negativ, durch den Widerſpruch, welchen er hervorrief, in den Entwicklungsgang dieſer Lehre eingriff. Während er durch den Vorwurf des Mangels an Einheit die einen veranlaßte, die Einheit um ſo ſtrenger ins Auge zu faſſen, wurde er dagegen durch die falſche Einheit, die er ſowohl unmittelbar als mittelbar in die Lehre von der Perſon Chriſti brachte, der Impuls, ſich der Momente des Unterſchieds um ſo beſtimmter bewußt zu werden, und einer unklaren Vermengung eine klare, das Verſchiedene auseinanderhaltende, Scheidung vorzuziehen. Eben auf jene Vermengung des Göttlichen und Menſchlichen, oder des Geiſtigen und Körperlichen, bezog ſich der von Diodorus auf dem Titel ſeiner Schrift den Apollinariſten gegebene Name Synuſiaſten [25]). Je enger die Apollinariſten das Göttliche und Menſchliche, indem ſie es wie Geiſtiges und Körperliches unterſchieden, als weſentlich zuſammengehörende Momente einer und derſelben Einheit verbanden, deſto weniger konnten ſie die Menſchwerdung und Erlöſung als etwas blos Zufälliges, als eine erſt in Folge des Sündenfalls des Menſchen getroffene Veranſtaltung Gottes betrachten. Auch von dieſer Seite ſezten ſich, wie wir aus einem andern Fragment derſelben Schrift des Diodorus ſehen, die Antiochener dem Apollinarismus und jeder ihm verwandten Anſicht entgegen. Ebendaraus, daß der Sohn nur um unſerer willen, um die durch die freie That des Menſchen entſtandene Sünde wieder aufzuheben, Menſch geworden iſt, ſchloß Dio-

25) Den Apollinariſten ſchrieb man die Behauptung zu, wie Theodoret Haer. fab. IV, 9. ſich ausdrückt, συνεσίωσαν γεγενῆσθαι καὶ κρᾶσιν τῆς θεότητος καὶ τὸ σώματος.

dorus, daß im absoluten Wesen Gottes kein innerer Grund der Menschwerdung vorausgesezt werden dürfe [26]). Nur auf den freien Willen Gottes also, nicht auf eine im Wesen Gottes selbst liegende Nothwendigkeit sollte man zurückgehen, wie auch der Arianismus von einer diese Richtung nehmenden theologischen Speculation nichts wissen wollte. Die Idee der Einheit, wie sie als Princip der subjectiven Willensbestimmung der objectiven Nothwendigkeit der Natur gegenübersteht, hatte im System der antiocheniſchen Theologie dieselbe Bedeutung, wie im Arianismus.

Ungewiß ist, ob auch Diodorus, wie Theodorus, auf die schon angegebene Weise zwei Perioden des Lebens Christi unterschied. Es findet sich hierüber in den noch vorhandenen Fragmenten nichts, für die Theorie des Theodorus aber ist dieß ein wesentlicher Punct. So lange Christus noch in einer stets fortgehenden Entwicklung begriffen ist, ist er auch der Wandelbarkeit, der steten Möglichkeit einer Veränderung unterworfen. Diese Wandelbarkeit mußte aber ihr bestimmtes Ziel haben. Mit dem Moment der Auferstehung und Erhöhung ging Christus aus dem Zustand der Wandelbarkeit in den Zustand der Unwandelbarkeit über. Was sich

26) Bei Leontius a. a. O. S. 592.: *Filius Dei propter nullum, caro filius propter filium, et quid dico propter filium? Propter nos caro. Et ne existimetis, blasphemum esse verbum, petite demonstrationes. Si homines peccassent, non opus fuisset lege, justo enim non est posita lex. Si non auxissent peccatum, qui erant in lege, non opus fuisset gratia. An quia non poterat lex peccatum occidere, non propter nos carnem sumsit, ut morti et sententiae mortis remedium afferret crucifixus et mortuus ac suscitatus? Si non fecisset progressum fallacia, et sententia mortis contra nos, quid opus erat illa servatoris oeconomia? Quid opus erat induere corpus? Nonne propter nos carnem accepit?*

aber auf dieſe Weiſe in der Perſon Chriſti des Erlöſers darſtellt, iſt nur der allgemeine Proceß, welchen überhaupt, nach der Anſicht des Theodorus, die geſchaffene endliche Welt und die Menſchheit in ihr zu durchlaufen hat. Theodorus unterſcheidet zwei weſentlich verſchiedene, einander entgegengeſezte, Zuſtände. Der eine iſt der der gegenwärtigen Welt, in welcher alles wandelbar iſt, weil alles erſt ſich entwickeln und in einer Reihe von Verſuchungen und Kämpfen durch den freien Gebrauch ſeiner ſittlichen Kraft das mit der Freiheit in die endliche Welt geſezte Princip der Sünde überwinden muß, um durch die Freiheit zur innern Nothwendigkeit der abſoluten ſittlichen Selbſtbeſtimmung zu gelangen, oder zu dem andern Zuſtand, dem der Unwandelbarkeit, durch welchen ſich die künftige Welt von der gegenwärtigen unterſcheidet. Das Eine wie das Andere ſtellt Chriſtus nicht nur in ſich dar, ſondern er iſt ſelbſt auch das Princip, das den Uebergang aus dem Zuſtand der Wandelbarkeit in den der Unwandelbarkeit für die Menſchheit und die geſammte Creatur erſt möglich macht und realiſirt. Was für ihn ſelbſt in dieſer Hinſicht ſeine Auferſtehung iſt, iſt in derſelben Beziehung für die Menſchheit die allgemeine Auferſtehung. Für Chriſtus aber war ſeine Auferſtehung und Erhöhung der Eintritt in den Zuſtand der Unſterblichkeit des Leibes und der Unwandelbarkeit der Seele [27]). In denſelben Zuſtand

27) Manſi a. a. O. c. LIX. S. 222.: *Quod quidem placuit Deo, hoc erat, in duos status dividere creaturam, unum quidem, qui praesens est, in quo mutabilia omnia fecit, alterum autem, qui futurus est, cum renovans omnia ad immutabilitatem transferet* (Theodor nahm, wie auch Diodor, eine endliche Wiederbringung aller Dinge an, vgl. Neander, Allg. Geſch. der chr. Rel. u. Kirche. II. S. 1409., und bei Manſi a. a. O. c. LX., wo Theodor denſelben Zuſtand der Unwandelbarkeit, in welchen wir kommen werden, auch in Beziehung auf die unſichtbare Geiſterwelt behauptet:

wird also einst auch die vernünftige Creatur übergehen. Zu der in der Person Christi mit seiner Menschheit verbundenen Gottheit aber verhält sich dieser Zustand der Vollendung so, daß in ihm nun erst zur vollen Realität kam, was bisher nur ideell und dem Princip nach in ihm vorhanden war. Stund er zuvor schon in einer nähern Beziehung zur Gottheit und unter dem besondeen Einflusse des in ihm wirkenden heiligen Geistes, so wurde er jezt erst in dem Zustande der Unwandelbarkeit das reine Organ der in ihm und nur durch seine Vermittlung wirkenden Gottheit, und alles, was Theodorus über die wahre gottmenschliche Einheit der Person des Erlösers lehrte, kann in seinem vollen Sinne erst von diesem Zustande der vollendeten Entwicklung gelten [28]).

eodem modo et invisibilibus et rationabilibus naturis, nunc quidem accipientibus conversionem — in immutabilitatem nobiscum futuris), quorum principium nobis ostendit in dispensatione domini Christi, quem ex nobis existentem resuscitavit ex mortuis, et immortalem corpore et immutabilem fecit animam, per quod demonstravit, quia circa universam creaturam hoc futurum est. C. XI. S. 207.: *ita et animam, utpote humanam, et immortalem constitutam et sensus participem prius accipiens et per resurrectionem in immutabilitatem constituens, sic et nobis eorumdem istorum per resurrectionem praebuit communionem.* Vgl. bei Manſi a. a. O. S. 217. C. XXXVI. XXXVII. XXXIX. XLI. XLII. (Gott ließ Christus zwar sterben nach dem Gesez der Menschen, da er aber durch die Kraft des h. Geistes unsündlich geworden war, weckte er ihn vom Tode wieder auf und versezte ihn in ein besseres Leben, *immutabilem quidem animae cogitationibus, incorruptum autem et indissolutum et carne facientes.* Ebenso ist nun auch der *renatus*, als *alter factus pro altero, non jam pars Adami mutabilis et peccatis circumfusi, sed Christo qui omnino inculpabilis per resurrectionem factus est).*

28) *Ideo*, sagt Theodor bei Manſi a. a. O. c. XI. nach den zu-

Die Lehre des Theodorus von der Person Christi ist, besonders wenn wir sie in ihrem Zusammenhang mit dieser

---

vor angeführten Worten, *ante resurrectionem ex mortuis increpat quidem Petrum ut suis eum vocibus scandalizantem* (Theodor nahm an, daß die Worte des Petrus doch nicht ohne Wirkung auf Christus waren, und einen Eindruck auf ihn machten, dessen er sich erst erwehren mußte, vgl. c. V.), *et in magna trepidatione per tempus passionis constitutus, apparitione angeli indiget, confortantis eum ad patientiam et tolerantiam imminentium malorum, post resurrectionem autem ex mortuis, et in coelos adscensum impassibilis factus et immutabilis omnino et ad dexteram sedens Dei, judex est universi orbis terrarum, utpote in eo divina natura faciente judicium.* Die göttliche Natur trat jezt erst in ihrer Reinheit in ihm hervor. Deswegen nahm Theodor an, daß ein Nathanael, eine Martha, ein Petrus, als sie Christus als Sohn des lebendigen Gottes bekannten (Joh. 1, 50. 11, 27. Matth. 26, 16.), hiemit nicht das Bewußtseyn seiner Gottheit ausgesprochen haben, sofern er nämlich damals noch nicht wahrer wirklicher Gott war. *Adhuc enim ipsis sufficiebat tunc, revelationem illam suscipientibus, praecipuum aliquid et majus de ipso praeter ceterorum hominum plantasiam accipere. Post resurrectionem autem spiritu perducti ad scientiam, hanc revelationis perfectam scientiam suscipiebant, ut scirent, quia praecipuum ipsi praeter ceteros homines non aliquo puro honore ex Deo pervenit, sicut in ceteris hominibus, sed per unitatem ad Deum verbum, per quam omnis honoris ei particeps est post in coelos ascensum.* Die Einheit mit dem Logos besteht also in der vollen Theilnahme des Menschen an der göttlichen Ehre, aber auch darin, daß nun alle Thätigkeit nur vom Logos ausgeht. Darauf bezieht sich, was Theodor in dem Fragment bei Leontius a. a. O. bei Mai S. 302. sagt: ὥσπερ τοίνυν ἡμεῖς εἰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι τελείως ἐσόμεθα τῷ πνεύματι τό τε σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν κυβερνώμενοι — οὕτω καὶ ὁ κύριος u. s. w. s. oben S. 705. Der Logos konnte also seitdem nicht mehr anders wirken, als durch ihn.

allgemeineren Ansicht von dem Entwicklungsgange der Menschheit betrachten, nicht ohne ein tieferes speculatives Interesse. Die menschliche Natur in der Person des Erlösers ist noch nie so rein und vollständig zu ihrem Rechte gekommen. Sie ist nicht blos ein selbstloser Schatten, eine leere, nur die äussere Erscheinung des Göttlichen vermittelnde Hülle, sie hat ihre Wahrheit und selbstständige Realität in sich, aber sie ist auch nicht blos als eine endliche gesezt, sondern wie die menschliche Natur überhaupt nur als eine freithätige gedacht werden kann, unter den Gesichtspunct einer unendlichen Entwicklung gestellt, deren Princip die sittliche Freiheit ist. Wie Christus dadurch erst den wahren wesentlichen Character der Menschheit an sich trägt, so wird ihm ebendamit zugleich die Fähigkeit beigelegt, schon sofern er Mensch ist, Göttliches und Menschliches in sich zu vereinigen. Die unendliche Entwicklungsfähigkeit gibt der menschlichen Natur in ihrer Endlichkeit zugleich einen absoluten Character, die unendliche Entwicklung ist ihrem Wesen nach nichts anders als die Vergöttlichung des Menschlichen, und die Lehre des Theodorus schließt sich hier ganz an die Lehre des Paulus von Samosata und des Arius an, welche Christus auch nur auf dem Wege des sittlichen Strebens und der durch dasselbe erfolgenden Vergöttlichung zu seiner wahren göttlichen Würde gelangen ließen, nur stellt sich Theodorus darin auf einen höhern und umfassenderen Standpunct, daß er denselben unendlichen Entwicklungsproceß, welchen Christus zu durchlaufen hat, als die allgemeine Bestimmung der Menschheit und der vernünftigen Creatur überhaupt betrachtet, und indem er diesen Proceß nicht als einen **progressus in infinitum** ins Unendliche fortgehen, sondern in einem bestimmten Resultat, dem Zustand der Unwandelbarkeit, in welchem das Endliche aus seiner Endlichkeit zur Unendlichkeit seines Wesens sich erhebt, sich abschliessen läßt, ist Christus selbst nur der Repräsentant der in derselben absoluten Würde ihm gleichste-

henden Menſchheit. Der Unterſchied Chriſti von der übrigen Menſchheit kann in lezter Beziehung nur darin beſtehen, daß derſelbe abſolute Character, welcher der Menſchheit als Princip der ſittlichen Freiheit inwohnt, zuerſt und, obgleich auch Chriſtus ſelbſt von der Möglichkeit des Böſen nahe genug berührt wurde, durch eine völlig unſündliche Entwicklung zu ſeiner reinen Erſcheinung gekommen iſt. Aber was iſt denn nun jene abſolute Unwandelbarkeit ſelbſt, in welche die Menſchheit einſt, als den Zuſtand ihrer vollendeten ſittlichen Entwicklung, eintreten ſoll? Unwandelbar iſt an ſich nur die Gottheit, ihre Unwandelbarkeit iſt ihr abſolutes Weſen ſelbſt, der ſie von dem Endlichen als dem Wandelbaren und Veränderlichen unterſcheidende Character. Es wird daher die Menſchheit, wenn ihre unendliche Entwicklung zulezt in den Zuſtand abſoluter Unwandelbarkeit übergeht, mit demſelben abſoluten Character, der an ſich nur der Gottheit zukommen kann, der Gottheit gegenübergeſtellt, und als Unterſchied kann nur dieß feſtgehalten werden, daß was für die Gottheit die an ſich ſeyende Unwandelbarkeit ihres Weſens iſt, für die Menſchheit die erſt werdende, aus dem Princip der ſittlichen Freiheit und Selbſtbeſtimmung ſich entwickelnde, Unendlichkeit iſt. Daß alſo der Menſch in ſeiner ſittlichen Freiheit das Princip einer ihn über das Endliche erhebenden, wahrhaft göttlichen, Unendlichkeit in ſich trägt, dieſes dem abſoluten Standpunct des Chriſtenthums ganz entſprechende Bewußtſeyn hat Theodorus zuerſt mit aller Beſtimmtheit ausgeſprochen, und es hängt daher auch mit ſeinem ganzen theologiſchen Syſtem aufs engſte zuſammen, daß er den Schöpfer, nachdem er die von ihm geſchaffene Welt mit den mannigfaltigſten Werken ausgeſchmückt hatte, zulezt den Menſchen, als ſein eigenes Bild, als den die ganze Schöpfung in ſich, als ihrem höchſten Endzweck, zuſammenfaſſenden Mittelpunct, aufſtellen ließ, damit er auf dem Wege der freien ſittlichen Entwicklung dieſelbe Abſolutheit erſtrebe, die zur

ewigen Idee des an sich seyenden Wesens der Gottheit selbst gehört [29]). Und wenn Christus in der Unsterblichkeit und Unwandelbarkeit, die die Folge seiner Auferstehung und Erhöhung war, das der menschlichen Natur ursprünglich aufgedrückte Bild Gottes realisirte, so realisirt sich dasselbe Bild zuletzt in der ganzen, in denselben Zustand absoluter Vollendung eintretenden, Menschheit, und es steht so das in der Menschheit durch das ihr inwohnende selbstständige Princip der sittlichen Freiheit realisirte Bild der Gottheit seinem ewigen Urbild in gleicher absoluten Würde gegenüber [30]). Das ist die Einheit Gottes und des Menschen, realisirt nicht blos in dem Einen Individuum der Person des Erlösers, sondern in der ganzen Menschheit; die ganze Menschheit schließt sich in derselben Unwandelbarkeit, die in Christus das Band des Göttlichen und Menschlichen ist, mit der Gottheit zusammen. Aber hier ist nun auch der Punct, wo sich uns derselbe Dualismus, welchen wir schon als den der Theorie des Theodorus anhängenden wesentlichen Mangel kennen gelernt haben, in seiner ganzen Bedeutung wieder herausstellt. Gott und Mensch sind zwar zur Einheit verbunden, aber die Einheit, die sie einigt, ist gleichwohl nur eine äussere, keine innere, wesentliche, da die Grundvoraussezung, von welcher Theodorus ausgeht, ist, daß Gott und Mensch nie wesentlich Eins werden können [31]); die intensivste

29) Vgl. Neander, Allg. Gesch. der chr. Rel. u. Kirche. II. S. 1363.

30) So faßte Theodorus in dem von Johannes Philoponus De mundi creatione VI, 10. (Galland. Bibl Patr. T. XII. S. 582.) angeführten Fragmente das Bild Gottes auf: ὁ θεὸς τὰ τῆς εἰκόνος ἡμῖν διασῶσαι βιλόμενος, ἄνθρωπον ἐξ ἡμῶν ἵνα λαβὼν, ἀθανατόν τε καὶ ἄτρεπτον ποιήσας, εἰς οὐρανὸν ἀνήγαγεν ἑαυτῷ συνάψας.

31) Theodorus stellt ausdrücklich (bei Leontius a. a. O. Mai S. 301.) die Säze auf: δοία μὲν ἂν λέγειν ἐνοικεῖν τὸν θεὸν, τῶν ἀπρε-

Einheit, durch welche in Chriſtus Gott und Menſch Eins werden können, iſt nur moraliſcher Natur, es iſt nur das auf Chriſtus, ſofern er Menſch iſt, und in ihm auf der Menſchheit ruhende Wohlgefallen und Wohlwollen Gottes. Es iſt alſo nur eine ſolche Einheit, welche die beiden, Gott und den Menſchen, trennende weſentliche Verſchiedenheit nie aufheben kann, Gott wird nicht wahrhaft Menſch, weil es ſeinem Weſen widerſtreitet, zugleich Menſch zu ſeyn, und der Menſch iſt, ſelbſt nach dem ſubſtanziellen Grunde ſeines Weſens betrachtet, nicht göttlicher Natur. Ebendarum kann auch jene Unwandelbarkeit, in welcher der Menſch gleich abſolut mit Gott werden ſoll, den Character jener Einheit nicht verändern. Sind Gott und Menſch ſo weſentlich verſchieden, wie hier vorausgeſezt werden muß, ſo hat auch jene Unwandelbarkeit auf der Seite Gottes einen weſentlich andern Character, als auf der Seite des Menſchen. Iſt Gott ſeinem an ſich ſeyenden Weſen nach abſolut unwandelbar, ſo iſt dagegen die Unwandelbarkeit des Menſchen immer eine erſt werdende oder gewordene, und dieſer Unterſchied ſelbſt iſt nichts anders, als der ſubſtanzielle Unterſchied der göttlichen und menſchlichen Natur. Wie Gott ſeiner Natur nach nichts werden kann, was er nicht ſchon wirklich iſt, ſo gehört es dagegen zur Natur des Menſchen, alles, was der Menſch wahrhaft ſeyn ſoll, erſt zu werden, durch ſeine freie Willensbeſtimmung. Ungeachtet dieſer weſentlichen Verſchiedenheit des Göttlichen und Menſchlichen bleibt jedoch dem Einen wie

---

πεζάτων ἐστὶν — τό τε γὰρ ἅπασιν ἐνοικεῖν λέγειν τὸν θεὸν, τῶν ἀτόπων ἀντικρὺς ὁμολόγηται, καὶ τὸ τὴν οὐσίαν αὐτῷ περιγράφειν, ἀπρεπὲς· ἀκὴν τὴν ἐνοίκησιν λέγειν γίνεσθαι, τῶν εὐηθεζάτων ἂν εἴη. Es iſt alſo ein ſubſtanzieller Unterſchied zwiſchen Gott und dem Menſchen, weil das Unendliche und das Endliche nicht zwei gegenſeitig ſich deckende Größen ſind, und es iſt daher ſchlechthin unmöglich, daß das Endliche mit dem Unendlichen Eins wird.

dem Andern sein gleich absoluter Character. Die Gottheit ist in sich selbst absolut, und die Menschheit hat, wenn ihr eine unendliche zur Unwandelbarkeit erhebende Entwicklung zugeschrieben wird, in ihrer sittlichen Einheit ein nicht minder absolutes Princip, dessen absoluter Character durch die Abhängigkeit der menschlichen Natur von der Gottheit nicht aufgehoben werden kann, da die sittliche Entwicklung, wofern anders die Idee der Freiheit ihre Realität nicht verlieren soll, nur auf ihrem innern selbstständigen Princip beruhen kann. Was soll man sich unter der Einwirkung der Gottheit auf die menschliche Natur, unter dem die sittliche Einwirkung fördernden Einfluß des heiligen Geistes denken, wenn doch, wie Theodorus behauptet, die Gottheit weder substanziell noch dynamisch in irgend einem nähern Verhältniß zum Menschen stehen kann? Das ganze Verhältniß Gottes und des Menschen ist ein blos moralisches: es besteht nur in dem Wohlgefallen und Wohlwollen, mit welchem Gott das sittliche Streben des Menschen begleitet, und in dem Bewußtseyn dieses Wohlgefallens und Wohlwollens auf der Seite des Menschen, oder in der auf beiden Seiten stattfindenden guten Gesinnung [32]). Absolutes steht also hier gegen Absolutes, und das Eine wie das Andere stützt sich auf die Absolutheit seines Princips. Ein solcher Dualismus kann nicht bestehen, und die Nothwendigkeit ist klar, daß die trennende Schranke, bei welcher es nur zu einer moralischen Vereinigung kommen kann, während die substanzielle, wesentliche Verschiedenheit ewig fortbesteht, auf der einen oder andern Seite durchbrochen werden muß. Entweder muß es also an sich zum Wesen Gottes gehören, in der Freiheit des sitt-

32) Vgl. bei Leontius a. a. O. S. 384.: εὐδόκια λέγεται ἡ ἀρίστη καὶ κάλλιστη θέλησις τῶν θεῶν, ἣν ἂν ποιήσεται τοὺς ἀνακτᾶσθαι αὐτὴν ἐσπουδακόσιν, ἀπὸ τοῦ εὖ καὶ καλὰ δοκεῖν αὐτῷ περὶ αὐτῶν τότε [illegible]

lichen Subjects und in dem ganzen Kreiſe des ſittlichen Thuns und Strebens die ſubjective Freiheit zu bethätigen, oder das durch die Entwicklung ſeiner ſittlichen Natur zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt ſich erhebende freie abſolute Subject iſt das an ſich ſeyende Abſolute ſelbſt. Jene Dualität kann mit Einem Worte nur dadurch aufgehoben werden, daß ſie in das Abſolute ſelbſt, als Selbſtbeſtimmung des Abſoluten, geſezt wird. Die beiden Standpuncte aber auf eine ſo äuſſerliche Weiſe zu vereinigen, wie hier geſchieht, ſo daß zuerſt die Gottheit in ihrem abſoluten Weſen ſich abſchließt, hierauf der Menſch mit dem gleichen Anſpruch auf Abſolutheit ſich ihr zur Seite ſtellt, und ſo das Eine neben und über das Andere geſtellt wird, ohne daß irgend ein inneres Band der Einheit aufgewieſen werden kann, iſt der eigenthümliche Character der antiocheniſchen Theologie. So weſentlich der Fortſchritt iſt, welcher durch ſie dadurch geſchah, daß durch ſie zuerſt in der Chriſtologie die volle Realität des Menſchlichen zu ſeiner Anerkennung kam, ſo wurde doch durch ſie zugleich jener Character der Aeuſſerlichkeit in die Theologie hereingebracht, welcher ſeitdem der ſtehende Character des nicht aus einem innern Princip zur organiſchen Einheit ſich entwickelnden, ſondern aus verſchiedenen neben einander beſtehenden Richtungen ſich äuſſerlich zuſammenſezenden kirchlichen Syſtems geblieben iſt. Daſſelbe äuſſerliche Verhältniß, in welches die Antiochener zuerſt in der Lehre von der Perſon Chriſti Göttliches und Menſchliches zu einander ſezten, ſezte in der Folge die von der Chriſtologie zu der religiöſen Anthropologie und den mit ihr zuſammenhängenden Dogmen weiter fortſchreitende abendländiſche Dogmatik für die Lehre von der Natur und Gnade feſt. Dieſe leztere Lehrweiſe ſchloß ſich ſehr natürlich an jene erſtere an, ja, es war in dem Einen an ſich ſchon auch das Andere enthalten [33]).

33) Was Theodorus in Beziehung auf die Perſon Chriſti, um der-

Die antiochenische Theologie greift daher, da die Richtung, die sie genommen hatte, kräftig genug war, um sich, wie die weitere Geschichte zeigen wird, auch für die Zukunft zu behaupten, auf eine sehr entschiedene Weise in den Entwicklungsgang des christlichen Dogma ein, sie steht mit einer sehr selbstständigen und einflußreichen Bedeutung als Mittelglied zwischen der von der objectiven Idee des Absoluten ausgehenden alexandrinischen und der der subjectiven Seite sich zuwendenden, das Subject ins Auge fassenden, abendländischen Theologie.

Fünftes Kapitel.

Nestorius und Cyrillus von Alexandrien.

Lehrbegriffe, welche, wie die bisher entwickelten, eine so divergirende Richtung nahmen, und auf einer so tief begründeten Verschiedenheit des theologischen Standpunktes beruhten, trugen alle Elemente einer großen theologischen Streitigkeit in sich. Eine solche konnte nach dem ganzen Character jener Zeiten nicht ausbleiben, und die Bedeutung der entstandenen neuen Bewegung kündigt sich uns sogleich darin an, daß die beiden bedeutendsten Häupter der orientalisch-griechischen Kirche, die Patriarchen von Constantinopel und Alexandrien, der ganz der antiochenischen Kirche und Schule angehörende Nestorius und Cyrillus, als die Repräsentanten der nun auch

---

zuthun, daß der Mensch Jesus *nihil differens connaturalibus hominibus*, als Grundsaz aufstellt, *gratia data naturam non immutat*. (in dem Fragment aus der Schrift De incarnat. bei Mansi a. a. O. c. XLIX. S. 220.) schließt schon die ganze Lehre der abendländischen Kirche von der Sünde und Gnade in sich.

äuſſerlich in feindliche Berührung kommenden einander entgegengeſezten Syſteme im offenen Kampfe einander gegenüberſtunden. Es iſt ſehr bezeichnend für den Gegenſtand des Streits, daß er von dem Anſtoß ausging, welchen Neſtorius und die Anhänger ſeiner Lehrweiſe an dem der Maria gegebenen Prädicat θεοτόκος nahmen. So gewöhnlich dieſe Benennung ſchon geworden war, ſo bedenklich mußte ſie erſcheinen, ſobald man einmal es ſich zur Aufgabe gemacht hatte, das Menſchliche vom Göttlichen ſtrenger zu unterſcheiden und ſich dieſes Unterſchieds in ſeinem ganzen Umfang beſtimmter bewußt zu werden. Denn was konnte man von dieſem Geſichtspunct aus in jener Benennung und der ihr zu Grunde liegenden Anſicht anders ſehen, als eine Herabwürdigung der Gottheit zum Menſchlichen, eine Unterordnung des Schöpfers unter das Geſchöpf, eine Vermengung des Chriſtenthums mit dem Heidenthum [1])? Nicht Gott kann alſo die Maria geboren haben, ſondern nur einen Menſchen, aber doch auch nicht einen gewöhnlichen Menſchen, ſondern nur einen ſolchen, welcher ſchon in dem Moment ſeiner Geburt nicht ohne eine eigenthümliche nähere Beziehung zur Gottheit gedacht werden kann. Hiemit war man ſogleich von jenem gegebenen Anlaß aus in den Mittelpunct der antiocheniſchen Chriſtologie hineingeſtellt, und Neſtorius unterließ daher auch nicht, ſchon in ſeiner erſten, im Beginne des Streits gehaltenen, Predigt die Hauptſäze derſelben vorzutragen, indem er zwar, wie Diodorus und

1) Man vgl. die von Marius Mercator erhaltenen Sermones Nestorii (Gall. Bibl. Patr. Vol. VIII. S. 629. f.) Serm. I, 2: Θεοτόκος, *id est, puerpera Dei, sive genitrix Dei Maria, an autem* ἀνθρωποτόκος, *id est hominis genitrix? Habet matrem Deus? Ergo excusabilis gentilitas matres diis subintroducens.* — *Non Maria peperit Deum.* — *Non peperit creatura eum, qui est increabilis, non recentem de virgine Deum verbum genuit pater.*

Theodorus, das Organ der Gottheit von der Gottheit selbst, den Tempel von dem denselben bewohnenden Gott, das Kleid von dem das Kleid Tragenden unterschied, zugleich aber eben wegen dieser gegenseitigen Beziehung der beiden Naturen auf einander sie durch die Einheit der Verehrung so verbunden wissen wollte, daß die eine von der andern nicht zu trennen sey 2). Unter den Gründen, welche Nestorius als

2) A. a. O.: *Non peperit creatura increabilem, sed peperit hominem deitatis instrumentum, non creavit Deum verbum spiritus sanctus — sed Deo verbo templum fabricatus, quod habitaret, ex virgine. — Sic incarnationis aestima sacramentum. Propter utentem illud indumentum, quod utitur, colo, propter absconditum adorans quod foris videtur, inseparabilis ab eo, qui oculis paret, est Deus. Quomodo igitur ejus, qui non dividitur, honorem ego et dignitatem audeam separare? Divido naturas, sed conjungo reverentiam* (vgl. Mansi Coll. Conc. T. IV. S. 1201.; wo in den Acten der ephes. Conc. sich diese Stelle in einem griechischen Fragment erhalten hat). *Intende in haec, quae dicuntur. Non per se ipsum Deus est, qui in utero figuratus est (nam si sic esset, essemus hominis vere cultores), sed quoniam in assumto Deus, ex illo qui assumsit, qui assumtus est, appellatur Deus. Dominicam itaque incarnationem intremiscamus*, τὴν θεοδόχον τῷ θεῷ λόγῳ συνθεολογῶμεν μορφήν. — *Duplum enim naturarum unum est propter unitatem.* Auf diesen Unterschied in der Einheit und diese Einheit im Unterschied kommt Nestorius immer wieder zurück. Man vgl. z. B. a. a. O. Serm. II, 8. S. 633.: *Susceptricem virginem cum Deo ratiocinemur, cum Deo ad divina non elevemus*, Θεοδόχον *dico, non* Θεοτόκον, δ *literam, non* κ: *exprimi volens. Unus est enim, ut ego secundum ipsos dicam, pater Deus* Θεοτόκος; *id est, genitor Dei, qui hoc nomen compositum habet. Visibilem igitur cum invisibili conjunctam formam cum Deo ad divina deputemus*: τὴν φορουμένην τῷ φοροῦντι συντιμῶμεν φύσιν, *id est, naturam, quae in-*

Verfechter der antiochenischen Theologie geltend machte, ſind beſonders folgende zwei Momente beachtenswerth: Vors erſte ſchien ihm die ganze mit dem Namen Θεοτόκος zuſammenhängende Chriſtologie im geradeſten Widerſpruch mit der abſoluten Idee Gottes zu ſtehen. Er nannte es ein tadelnswerthes, wahrhaft lächerliches, das Chriſtenthum dem gerechten Spott der Heiden preisgebendes Dogma, daß Gott von der Maria geboren ſey. Unmöglich könne man doch einen geborenen, geſtorbenen und begrabenen Gott anbeten. Wie denn der geſtorben ſeyn könne, der ſelbſt das Princip ſey, der auferſtanden, der das Weltall mit dem Worte ſeiner Allmacht trage [3])? Mit demſelben Schauder vor dem abſoluten Nichts, mit welchem ſchon die Gegner des Apollinaris vor dem Gedanken, daß Gott geſtorben ſey, zurückbebten, ſprach ſich auch Neſtorius gegen eine Lehre aus, welche mit der

dumentum est Dei cum eo, qui eo utitur, honoremus, tanquam radium deitatis, ut ita dicam, incarnationem formidemus, tanquam divinae auctoritatis inseparabile simulacrum, tanquam occulti imaginem vel statuam judicis, dividentes naturas, conjungamus honorem, confiteamur duplicem, et adoremus ut unum.

3) A. a. O. Serm. II, 1. S. 630.: *Mortalem vivificatricem deitatem appellant, et in theatricas fabulas Deum verbum audent deducere, tanquam idem sit pannis involutus et mortuus.* C. 2.: *Non occidit Pilatus deitatem, sed deitatis vestimentum, non Deus verbum sindone a Joseph involutus sepulturae mandatur. Quomodo enim ille hoc potuerat pati, qui tenet circulum terrae et omnes habitantes in ea tanquam locustas. — Num si ipse mortuus est, qui vivificat, quis subsisteret, qui mortuum suscitaret? Venit homo mortuos suscitare, non ipse mortuus invenirl.* C. 6.: *Non per se ipsum Deus est, quod in utero figuratum — quod — sepultum est, sic enim dicemus hominis et mortui manifesti cultores. — Nullus mortuum suspicatur esse deitatem.*

Geburt Gottes nothwendig auch den Tod Gottes behaupten mußte, wogegen ihm nichts klarer und natürlicher zu seyn schien, als daß, wer auf die gewöhnliche menschliche Weise geboren ist, nachdem er die gehörige Zahl der Monate im Mutterleibe getragen war, seiner Natur nach ein wirklicher Mensch sey. In der That könnte es auch nichts Unerträglicheres geben, als den Gedanken, daß der absolute Gott selbst gestorben, allein daß Nestorius den gestorbenen Gott als den an sich seyenden, absoluten Gott betrachtete, ist nur ein Beweis seiner rein abstracten Betrachtungsweise, deren Consequenz ihn auch zu der weitern Behauptung führen mußte, daß Gott, so wenig er geboren und gestorben ist, ebenso wenig auch Mensch geworden seyn könne. Wie Nestorius hier in der Natur der Sache selbst das vollkommenste Recht zum Widerspruch zu haben glaubte, so schien ihm auch das Andre, worauf er sich besonders stützte, ebenso unzweifelhaft, daß er die Auctorität der Schrift auf seiner Seite habe. Wenn die Schrift, erinnerte er, von der Geburt Christi aus der Jungfrau Maria oder von seinem Tode rede, so gebrauche sie dabei nie den Namen Gott, sondern Christus oder Sohn oder Herr, da diese drei Namen beide Naturen anzeigen, bald diese, bald jene, bald beide zugleich. Einen Sohn Gottes gebar auch die Jungfrau, die Christusgebärerin, da aber der Sohn Gottes zwei Naturen hat, so gebar sie nicht den Sohn Gottes, sondern die Menschheit, welche Sohn ist wegen des mit ihr verbundenen Sohnes. Daß Gott, der Logos, aus der Jungfrau, der Christusgebärerin, hervorging, sey Lehre der Schrift, daß aber Gott aus ihr geboren sey, lehre sie nirgends. Der Evangelist sage nicht, der Logos sey durch das Fleisch geboren. Wenn die Apostel und Evangelisten vom Sohne reden, sagen sie, daß er vom Weibe geboren sey. Es sey also wohl zu merken, wenn sie vom Sohne reden, sagen sie von ihm, daß er geboren sey, wenn sie aber vom Logos reden, habe es keiner gewagt, von einer

Geburt durch die Menſchheit zu reden. Nur daß der Logos Fleiſch geworden, ſage Johannes, d. h., daß er das Fleiſch angenommen, oder unſere Natur angezogen und unter uns gewohnt habe. Ebenſo ſage Paulus (Röm. 9, 4.) zuerſt, daß Chriſtus Menſch ſey, und dann erſt mache er wegen der Verbindung mit der Gottheit das Erſchienene zum Gott, damit niemand das Chriſtenthum der Menſchenanbetung beſchuldige. Nirgends alſo lehre die heilige Schrift, daß Gott von der Jungfrau, der Chriſtusgebärerin, geboren ſey, ſondern Jeſus Chriſtus, der Sohn, der Herr. Dieß bekennen wir alle, denn nur ein Unglückſeliger kann ſich weigern, was die heilige Schrift lehrt, unbedingt anzunehmen [4]). So ſehr der hier von Neſtorius ausgeſprochene Grundſaz einer blos traditionellen Lehrweiſe gegenüber alle Anerkennung verdient, ſo zeigt ſich uns doch auch in ſeiner Berufung auf die Auctorität der Schrift eine Abhängigkeit von dem Buchſtaben, die mit der ihm überhaupt eigenen abſtracten Betrachtungsweiſe ganz zuſammenſtimmt. Uebrigens erklärte doch Neſtorius bei allem dieſem wiederholt, daß er ſich auch die Benennung θεοτόκος gefallen laſſen könne, wofern man ſie nur nicht von der Gottheit, ſondern von der mit ihr verbundenen Menſchheit verſtehe, und die Maria nicht zur Göttin mache [5]).

4) Man vgl. die griechiſchen Fragmente aus den Schriften des Neſtorius bei Manſi a. a. O. S. 1198. f.

5) Ἅγιοι, erklärte er Sermo V. (bei Marius Mercator in der Ausgabe Garnier's T. II. S. 30.) ἡ πρὸς τὴν φωνὴν φόβος ἐστι, μόνην μὴ ποιεῖσθαι τὴν παρθένον θεάν. Eben ſo äuſſerte er ſich in zwei Schreiben an den römiſchen Biſchof Cöleſtin. Vgl. Manſi a. a. O. T. IV. S. 1022.: *Si quis hoc nomen Theotocon propter natam humanitatem conjunctam Deo verbo non propter parentem proponet, dicimus quidem hoc vocabulum in ea, quae peperit, non esse conveniens, ferri tamen potest hoc vocabulum propter inseparabili*

In dieſen wenigen Sätzen iſt ſchon die ganze Lehre des Neſtorius enthalten. Es iſt mit einem Worte durchaus die-

templum Dei verbi ex ipsa, non quia ipsa mater sit verbi Dei. Nemo enim antiquiorem se parit. T. V. S. 725.: Ego autem ad hanc quidem vocem, quae est Theodocos, nisi secundum Apollinaris et Arii furorem ad confusionem naturarum proferatur, volentibus dicere non resisto, nec tamen ambigo, quin haec vox Theotocos illi voci cedat, quae est Christotocos, tanquam prolatae ab angelis et evangelio. Der Biſchof Johannes von Antiochien war in ſeinem Schreiben an Neſtorius (Manſi a. a. O. T. IV. S. 1062.) der Meinung: τὸ χρήσασθαι προσφόρῳ ὀνόματι ἐν τῇ κατὰ τὸν παμβασιλέα Χριστὸν ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίᾳ, τετριμμένῳ μὲν πολλοῖς τῶν πατέρων, ἐπαληθεύοντι δὲ ἐπὶ τῇ σωτηρίῳ ἐκ παρθένου γεννήσει, τοῦτο ῥᾴδιον, ὅπερ ἔστε ὡς ἐπικίνδυνον χρὴ παραιτήσασθαι τὴν σὴν ὁσιότητα, ἔστε ἐκεῖνο ὑπολογίσασθαι, ὡς ἃ χρὴ σεαυτῷ ἐναντία ἐκθέσθαι, εἰ γὰρ ἡ διάνοια σὺ τῷ αὐτῷ τοῖς πατράσι καὶ τῆς ἐκκλησίας διδασκάλοις φρονήματος ἔχεται — τί λυπεῖ τὸ εὐσεβὲς φρόνημα καταλλήλῳ ὀνόματι δηλοῦσθαι; Darauf antwortete Neſtorius in dem Schreiben an Johannes bei Manſi a. a. O. T. V. S. 753.: Puto et tuam religiositatem cognovisse, quia mox, ut venimus huc, aliquos hic adversum semetipsos eorum, qui ad ecclesiam pertinent, seditiose dissidentes invenimus, quorum aliqui quidem sanctam virginem Theotocon tantummodo nominabant, alii vero hominis genitricem. Unde utramque partem ut diligenter colligerem — Christi eam vocavimus genitricem, ut haec vox utrumque manifeste signaret, id et Deum et hominem. Circa evangelii volentibus concessi, ut pie genitricem vel particem Dei virginem nominarent, id est neque circa Apollinarii neque secundum Arii sensum, sed nec tanquam divinitas unigeniti ex sancta virgine sumsisset initium, sed propter unitionis rationem, quae facta est ex ipso angeli vocum principio, quas de conceptione locutus est. Neſtorius berief ſich zum Beweis dafür auf eine ſeiner früheren Predigten,

ſelbe antiochenische Theologie, welche wir ſchon bei Diodorus und Theodorus gefunden haben, nur mit dem Unterſchied, daß ſie uns bei dem Leztern zugleich in einer mehr ſyſtematiſchen Form erſcheint. Wenn auch die Einheit der Perſon feſtgehalten werden ſoll, ſo tritt doch der Unterſchied der Naturen ſo ſehr hervor, daß ſie eben ſo gut als zwei verſchiedene Perſonen angeſehen werden können. Der göttliche Logos iſt für ſich eine Perſon und ebenſo der Menſch Jeſus. Beide ſollen zwar in ihrem Fürſichſeyn zugleich in der engſten Verbindung mit einander ſtehen, wodurch anders begründet aber Neſtorius dieſe Einheit beider, als durch den immer aufs neue wiederholten Saz, daß er, wenn er auch die Naturen trenne, ſie doch in Hinſicht der beiden auf gleiche Weiſe gebührenden Verehrung vereinige. Ebendarum iſt nun aber dieſe Einheit eine blos vorgeſtellte, ſie iſt nur in dem Bewußtſeyn des die Naturen aufeinander beziehenden und über ihren Unterſchied hinwegſehenden Subjects geſezt, alſo keine reelle und objective, ſondern eine blos ideelle und nominelle. Da nun aber das eigenthümliche Verhältniß, in welchem die beiden Naturen in der Perſon Chriſti zu einander gedacht werden ſollen, gleichwohl irgend einen reellen Grund haben muß, ein reeller Grund der Einheit aber in der ſubſtanziellen Verſchiedenheit der Naturen, die immer dieſelbe bleibt, nicht angenommen werden kann, ſo kann ſie nur in den Willen geſezt werden. Die Einheit, in welcher die beiden Naturen oder Perſonen zu Einer Perſon werden, iſt demnach zwar keine natürliche, aber eine moraliſche: das eigenthümliche Verhältniß, in welchem der Menſch Jeſus zu

---

die er ſeinem Schreiben an Johannes beilegte. In dieſer ſagte er (ſ. Manſi a. a. O. S. 755.): *sancta virgo et Dei genitrix ideo, quia illud templum, quod in ea spiritu sancto creatum est, deitati erat unitum, hominis vero genitrix eo, quod nostrae naturae primitias assumsit Deus*

dem göttlichen Logos auf ſolche Weiſe ſteht, daß die an ſich nur der göttlichen Natur zukommende Verehrung auch auf die menſchliche Natur übergeht, iſt nur unter der Vorausſezung möglich, daß der Menſch Jeſus durch die ſittliche Vollkommenheit, die er vermöge der Freiheit ſeines Willens erſtrebte, ſich des göttlichen Wohlgefallens in immer höherem Grade würdig machte. Auf der zum Weſen der menſchlichen Natur gehörenden Vergöttlichung des Menſchlichen beruht demnach in lezter Beziehung die göttliche Würde, die dem Menſchen Jeſus vermöge ſeiner Einheit mit dem Logos, als dem Sohn Gottes, zu Theil geworden iſt. Hat man dieſen Zuſammenhang der Theorie im Ganzen im Auge, ſo kann man es nicht, wie ſo oft geſchieht, ſchlechthin nur für eine gegen Neſtorius begangene Ungerechtigkeit halten, wenn die Gegner in ihrer Darſtellung ſeiner Lehre den Unterſchied der Naturen in ſeiner ganzen Weite hervorheben, und in dieſer Beziehung bisweilen auch Säze einſchieben, die Neſtorius ſelbſt zwar nicht gerade ausdrücklich ausſprach, aber gleichwohl nach dem Vorgang der antiocheniſchen Kirchenlehrer nothwendig anerkennen mußte. Aus dieſem Geſichtspunct iſt namentlich der von Cyrillus, dem Biſchof von Alexandrien, an den römiſchen Biſchof Cöleſtinus über die Lehre des Neſtorius geſandte Bericht [6]) zu beurtheilen. Ne-

6) Das Commonitorium datum Possidonio, cum mitteretur Romam propter Nestorii negotium, bei Manſi a. a. O. T. IV. S. 547. Cölln, in Münſchers Lehrb. der Dogmengeſch. I. S. 287., nennt ihn einen falſchen Bericht, auch Neander a. a. O. S. 982. findet in ihm ungerechte Conſequenzen. Im Uebrigen mag freilich Neſtorius nicht Unrecht gehabt haben, ſich über Misdeutungen und Entſtellungen zu beklagen, wie er dieß namentlich in dem Fragment aus ſeinem hiſtoriſchen Werke thut, das Irenäus in ſeine Tragödie (vgl. Neander a. a. O. S. 1051.) aufgenommen und das Synodicon bei Manſi T. V. S. 762. aus derſelben erhalten hat. Neſtorius ſagt daſelbſt

ſtorius lehre, ſagt Cyrillus, weil der göttliche Logos vorausgeſehen, daß der aus der heiligen Jungfrau Geborene heilig und groß ſeyn werde, habe er ihn ſich erwählt und geboren werden laſſen ohne Zuthun eines Mannes aus der Jungfrau. Seine Gnade ſey es, daß er ihn mit ſeinem Namen benannt werden ließ und ihn auferweckte. Wenn daher auch von dem eingebornen Logos Gottes geſagt werde, daß er Menſch geworden, ſo werde ihm die Menſchwerdung nur deßwegen zugeſchrieben, weil er mit dem aus der Jungfrau Geborenen, als einem heiligen Menſchen, verbunden war, er war aber mit ihm nur ſo verbunden, wie er auch mit den

---

ſodann noch weiter: *Et ut in paucis ejus* (des Cyrillus) *nequitiam, qualis sit etiam circa reliqua, propalemus, dictum est a nobis alicubi, dum contra paganos loqueremur dicentes, quod nos* (offenbar muß *non* geleſen werden) *substantiam Dei creatam noviter ex virgine praedicemus: Non peperit, optimi, Maria deitatem sed peperit hominem, divinitatis inseparabile instrumentum. At ille vocem divinitatis immutans fecit: Non peperit, optimi, Maria Deum. Hic vero multum differt dicere Deum et dicere deitatem. Nam hoc quidem substantiam divinam incorporeamque significat, carnem vero nequaquam. Composita enim caro est et creata. Non autem, qua dicimus Deus, et templo divinitatis est apta, quod unitate ad divinam substantiam Dei obtinet dignitatem, non tamen in divinam substantiam permutatum est.* In dieſem Sinne alſo wollte Neſtorius ſelbſt von der Maria behaupten, daß ſie Gott geboren habe, ſofern ſie einen göttlichen Menſchen gebar. Wenn nun aber Cyrillus dieſe uneigentliche Bedeutung des Worts θεός nicht zugab, konnte er nicht in ſeinem Sinne mit Recht ſagen, Neſtorius läugne, daß die Maria Chriſtus als wahren Gott geboren habe? Deswegen ſcheint mir auch hier das dem Neſtorius geſchehene Unrecht minder groß zu ſeyn, als es ihm ſelbſt erſchien.

Propheten verbunden war, mit dem Unterschied jedoch, daß die Verbindung eine innigere war [7]). Deßwegen vermeide er auch, von einer Einigung zu reden, er nenne es nur eine Verknüpfung, ein äusserliches Verhältniß derselben Art, wie dasjenige war, in welchem Gott zu Josua stund, wenn er zu ihm sagte: „wie ich mit Moses war, will ich auch mit dir seyn." Um seine Gottlosigkeit zu verbergen, lasse er ihn von Mutterleibe an mit ihm verbunden seyn. Deßwegen nenne er ihn auch nicht wahren Gott, sondern lasse ihn nur durch das Wohlgefallen Gottes so genannt werden, und wenn er ihn auch Herrn nenne, so sey auch dieß nur so zu verstehen, daß ihm der göttliche Logos auch diesen Namen aus Gnade verliehen habe. Auch lehre er nicht, daß der Sohn Gottes für uns gestorben und auferstanden sey, daß der Mensch gestorben, behaupte er, der Mensch auferstanden, und daß dieß den Logos Gottes nichts angehe. Nur dem Menschen schreibe er das Leiden und die Auferstehung zu, und was in den Mysterien vor uns liegt, nenne er nur den Leib eines Menschen [8]). Wenn auch allerdings Cyrillus in

7) *Κατὰ μείζονα συνάφειαν.* Schon Theodorus wollte zwar (vgl. oben S. 707.) diese Zusammenstellung Christi mit den Propheten nicht zugeben, allein der Unterschied bleibt demungeachtet ein blos graduellen.

8) Man vgl. Cyrills Schreiben an den Kaiser Theodosius bei Mansi a. a. O. T. IV. S. 624., wo die Lehre des Nestorius und seiner Anhänger so angegeben wird: *καταδιϊστᾶσιν εἰς δύο τὸν ἕνα Χριστόν, καὶ παχεῖαν ὥσπερ αὐτοῦ ἐνιέντες τὴν διατομήν, ἀνὰ μέρος ἑκάτερον, μονονουχὶ καὶ ἐστῶτα, παραδεικνύουσι, ἕτερον μὲν εἶναι διατεινόμενοι τὸν ἐκ παρθένου τεχθέντα τελείως ἄνθρωπον, ἕτερον δ' αὖ τὸν ἐκ Θεοῦ πατρὸς λόγον, οὐχ ὅ, τι ποτέ ἐστιν ἥ τε τοῦ Θεοῦ φύσις καὶ τῆς σαρκὸς διακρίνοντες, οὐδὲ μόναις ταῖς εἰς τοῦτο διαφοραῖς ἐμφιλοχωρεῖν ἐθέλοντες· οὐδὲ γὰρ ἐννοίας τῆς ἀληθοῦς εἰς τοῦτο διήμαρτον, ἐπεὶ μὴ φύσις ἡ αὐτὴ σαρκός τε καὶ θεότητος· ἀλλὰ τὸν μὲν ὡς ἄνθρωπον ἰδίᾳ τιθέντες καὶ ἀνὰ μέρος, τὸν δὲ ὡς θεὸν φύσει τε καὶ ἀληθῶς ὀνομάζουσι.*

dieſer Darſtellung der Lehre des Neſtorius ſich nicht ſtreng an die eigenen Worte deſſelben hielt, ſo iſt doch ſchwer zu ſagen, was Neſtorius hier nicht als weſentlichen Inhalt ſeiner Lehre hätte anerkennen müſſen. Ja, ſelbſt der von den Gegnern ſo oft zwiſchen der Lehre des Neſtorius und der des Paulus von Samoſata gezogenen Parallele [9]), kann ſo viel Gehäſſiges ſie hatte, eine ganz in der Natur der Sache liegende Wahrheit nicht abgeſprochen werden. Es ſprach ſich darin das von ſelbſt ſich aufdringende Bewußtſeyn des Zuſammenhangs aus, in welchem die Lehre des Neſtorius mit der Tendenz ſtand, mit welcher die antiocheniſche Theologie ſchon in Paulus von Samoſata unverkennbar hervortrat. Neſtorius ſelbſt konnte ja den gegen ihn erhobenen Beſchuldigung, daß er die Irrlehre des Paulus von Samoſata erneuere, nur ſeine Anerkennung der orthodoxen Lehre von der Gottheit Chriſti entgegenhalten [10]). Darin unterſchied er ſich

9) Wie namentlich in der Contestatio publice proposita a clericis Constantinopolitanis, et publicata in ecclesia, quod Nestorius ejusdem sit sententiae cum Paulo Samosateno, ante CLX. annos ab orthodoxis episcopis anathemate condemnato. Manſi a. a. O. S. 1007. Auf dieſen Zuſammenhang mit Paulus von Samoſata wird ſehr häufig hingewieſen. Leontius Contra Nestor. et Eutych. ſchließt ſeine Zuſammenſtellung häretiſcher Stellen aus den Schriften des Theodorus und Diodorus (in Basnage's Thes. mon. eccles. Vol. I. S. 592.) mit den Worten: *Jam primum parentem hujus impietatis, a quo semina acceperunt, in medium afferamus. Hic est Paulus Antiochenus, zizanium diaboli amarum, Samosatis ortum. Immo et Nestorii, qui fuit postremus illius radicis surculus, fructum pestilentem oportet publice vituperare, ut inter extrema par illustre et blasphemum duorum interjectum, Diodorum dico et Theodorum, apte et apposite locatum noscatur.*

10) Vgl. Sermo IV, 4. bei Marius Mercator, Gall. Bibl. Patr. Vol. VIII. S. 635.: *Paulus atque Photinus nesciunt filii*

zwar von Paulus, allein die Frage war ja nicht, was er über die Gottheit des Sohns, sondern nur, was er über das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi lehrte, und wenn nun nicht geläugnet werden kann, daß der Eine so wenig als der Andere eine wahre und wirkliche Menschwerdung des Sohns annahm, so entsteht vielmehr die Frage, ob nicht die Consequenz der Sache selbst zulezt doch wieder auf die Lehre des Paulus vom Sohne Gottes zurückführen muß. Wozu ist Gott, kann man sagen, im Sohn in den Unterschied von sich selbst herausgetreten, wenn er doch immer nur in der ewigen Identität mit sich selbst bleibt, als Sohn nicht auch Mensch wird? Sind Gott und Mensch schlechthin getrennt, so fordert die Consequenz, sich auch Gott nur als die abstracte, in sich selbst beharrende, Einheit zu denken.

Wie Nestorius das Objective und Reale nur in dem Unterschied der Naturen sah, und die Einheit nur in die Vorstellung sezte, so war dagegen dem Cyrillus die Einheit so sehr das Reale, daß der Unterschied ein blos ideeller zu seyn schien. Die Einheit der Person in dem Unterschied der Naturen so viel möglich in ihrer objectiven Realität herzustellen, ist das Hauptbestreben des Cyrillus, und seine Stellung zum Dogma ist in dieser Hinsicht ganz dieselbe, wie die des Apollinaris, und selbst auch in der Lösung der vorlie-

deitatem — nesciunt filii duas naturas, nesciunt Deum et hominem. — Paullus dicit Christum hominem solum et tunc solum initium habere, ex quo de virgine natus est. Ego autem tibi ideo heic resisto, ut deitatem, quae aeterna est, carni contemporalem non audeas facere. Quid arguis eum tanquam Paulli doctrinam asserentem, qui, quae sunt Paulli, subvertit? Quis est, qui hic Paulli asserit sensum? Qui dicit deitatem contemporalem corpori, an qui dicit deitatis in filio essentiam ante secula genitum esse de patre?

genden Aufgabe traf er, mit Vermeidung alles deſſen, was bei Apollinaris in das Häretiſche überzugehen ſchien, mit demſelben ſo nahe als möglich zuſammen. Wie dem Neſtorius die Naturen zu Perſonen wurden, ſo wurde dem Cyrillus die Perſon ſelbſt wieder zur Natur, ſo eng und unauflöslich dachte er ſich die Einheit des Unterſchiedenen. Es ſind, ſagt Cyrillus, durch eine unbegreifliche Vereinigung ungleiche und verſchiedenartige Naturen Eins geworden. Wir bekennen daher Einen Chriſtus und Herrn Jeſus und Sohn, der als einer und derſelbe ſowohl Gott als Menſch iſt. Die Einheit iſt ſo vollkommen und ſo unzertrennlich, daß derſelbe ſowohl der Eingeborne als der Erſtgeborne iſt, der Eingeborne als der aus dem Weſen Gottes des Vaters geborene Logos, der Erſtgeborne, ſofern er Menſch geworden, denn den, durch welchen alles geworden, den Logos, erkennen wir als Gott von Natur, wenn er auch Fleiſch oder Menſch geworden iſt [11]). Sobald einmal die Vereinigung geſchehen iſt, kann an keine Trennung mehr gedacht werden, und man darf ſich den Emmanuel (dieſen Namen gebraucht Cyrillus zur Bezeichnung der Einheit mit beſonderer Vorliebe) nicht als Gott für ſich und als Menſchen für ſich vorſtellen. Zwar erſcheinen auch nach der Vereinigung zwei und der Verſtand verweilt bei der Betrachtung der Verſchiedenheit der Naturen, aber in dieſer Betrachtung ſtellt ſich zugleich der Zuſammenſchluß der Naturen zur Einheit dar [12]). Dieſe Einheit iſt nicht, wie Neſtorius der Lehre des Cyrillus zum Vorwurf macht [13]), eine Vermiſchung der beiden Naturen,

11) Vgl. das Schreiben Cyrills an Theodoſius, Manſi a. a. O.

12) A. a. O. S. 649.

13) Epist. I. ad Coelestinum bei Manſi a. a. O. S. 1021.: *Est aegritudo — affinis putredini Apollinaris et Arii. Dominicam enim in homine unionem ad cujusdam contemplationis confusionem passim commiscent — carnem conjunctam deitati ad deitatem transisse blasphemant*

eine Verwandlung der einen Natur in die andere. Es würde dieß, wie Cyrillus ſehr nachdrücklich hervorhebt [14]), mit der abſoluten Unwandelbarkeit Gottes ſtreiten, durch die ſich die Natur Gottes von allem Endlichen unterſcheidet. Daß Gott, auch wenn er ſich zur menſchlichen Natur herabläßt, um Fleiſch zu werden, nicht aufhört, Gott zu ſeyn, daß er auch als der Menſchgewordene ſtets bei ſich ſelbſt iſt, und in der ewigen Identität mit ſich ſelbſt bleibt, iſt ein Hauptſaz, auf welchen Cyrillus immer wieder zurückkommt [15]). Ebenſowenig iſt aber auch das Fleiſch in die göttliche Natur verwandelt worden, weil ja ſonſt Gott nicht wahrhaft Fleiſch geworden wäre. Daß Gott wahrer, wirklicher Menſch iſt, die menſchliche Natur als ſeine Knechtsgeſtalt angenommen hat, ſteht dem Cyrillus ebenſo feſt, als das Andere, daß er auch im Fleiſche nicht aufhört, Gott zu ſeyn [16]). Das ganze Werk der Erlöſung würde alle ſeine Realität und Bedeutung

---

ipso verbo deificationis. Ep. II. ad Coelest. S. 1024.: *Corporis passiones audent superfundere deitati unigeniti, et immutabilitatem deitatis ad naturam corporis transisse confingunt, et utramque naturam, quae per conjunctionem summam et inconfusam in una persona unigeniti adoratur, contemperationis mutabilitate confundunt.*

14) A. a. O. S. 632.: — πῶ τοιγαροῦν μεμένηκεν ὁ αὐτὸς ἔτι ὁ ἐκ θεῦ λόγος, εἴπερ ἐστὶν ἀληθὲς εἰπεῖν, ὅτι μεθεὶς τὸ ἐφησυχάμενός τε καὶ ἀκλονήτως ἔχειν καταπεφοίτηκε μὲν εἰς ὅπερ ἐκ ἦν, μεταπεποίηκε δὲ καὶ εἰς σαρκὸς φύσιν, καὶ εἰς τὸ φθείρεσθαι πεφυκός; — καίτοι πῶς ἂν ἐνδοιάσειέ τις;

15) Man vgl. z. B. bei Manſi a. a. O. S. 688.: Θεὸς ὢν φύσει καὶ δίχα σαρκὸς μεμένηκε Θεὸς καὶ μετὰ σαρκός.

16) Daß das Gegentheil anzunehmen, in der Einen Hinſicht ſo ungereimt iſt als in der andern, zeigt Cyrill a. a. O. S. 632. c. XI. Vgl. S. 669., wo er ſich gegen die Behauptung erklärt, daß das Fleiſch vom Himmel gekommen.

verlieren, wenn Gott nicht wahrer, wirklicher Mensch wäre, wenn seine ganze menschliche Erscheinung bloßer Schein, nur ein Schatten der Wirklichkeit wäre, wofür sie doch gehalten werden müßte, wenn Christus nicht dieselbe menschliche Natur, wie alle andern Menschen, hätte [17]). Wie also die Gottheit etwas wesentlich anderes ist, als die Menschheit, und die Menschheit etwas wesentlich anderes, als die Gottheit, so ist Christus sowohl Gott als Mensch, und zwar Mensch mit einer vollkommenen, aus Seele nnd Leib bestehenden, menschlichen Natur, aber ungeachtet dieser wesentlichen Verschiedenheit der beiden Naturen ist nach der geschehenen Vereinigung keine Zweiheit der Personen. Cyrillus faßt den Einwurf der Apollinaristen in seiner ganzen Wichtigkeit auf, läßt sich aber durch denselben, obgleich er, im Unterschied von den Apollinaristen, den mit dem Logos zur Einheit verbundenen Tempel auch durch eine vernünftige Seele beseelt seyn läßt, nicht abhalten, dieselbe Einheit auch für seine Lehre in Anspruch zu nehmen. So wenig die Apollinaristen, obgleich sie nach ihrer Vorstellung den Emmanuel nur aus dem Fleisch und dem Logos des Vaters bestehen lassen, sich je

---

17) Man vgl., wie Cyrillus den Doketismus widerlegt in dem Schreiben an Theodosius bei Mansi a. a. O. S. 628.: *Εἰ Θεοῦ δὲ τόκος διὰ παρθένου καὶ φανέρωσις ἐν σαρκὶ, πῶς οὐκ ἀδρανὴς εἰκαιομυθία, πῶς δὲ οὐχὶ μανία καὶ λῆρος, τὸ τῆς δοκήσεως ὄνομα τῆς οὕτω σαφοῦς τε καὶ ἐναργοῦς καταγράφειν οἰκονομίας; εἰ γὰρ σκιὰ καὶ δόκησις ἦν, καὶ οὔτε σάρκωσις ἀληθῶς, οὔτε μὴν τέτοκεν ἡ παρθένος, οὐκ ἐπελάβετο σπέρματος Ἀβραὰμ ὁ ἐκ Θεοῦ πατρὸς λόγος, οὐχ ὁμοιώθη τοῖς ἀδελφοῖς· οὐ σκιὰ γὰρ, οὐ τύπος τὰ καθ' ἡμᾶς, ἢ δόκησις, ἀλλ' ἐσμὲν ἐν σώμασιν ἁπτοῖς τε καὶ ὁρατοῖς, καὶ τὴν γηγενῆ δὴ ταύτην σάρκα κατημφιεσμένοι, καὶ φθορᾶς καὶ παθῶν ἡττώμεθα. Οὐκοῦν εἰ μὴ γέγονε σάρξ ὁ λόγος, οὐδὲ ἐν ᾧ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθεὶς δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι· οὐδὲ γὰρ ἄν τι πάθοι σκιά· εἴχεται δὴ ἐν τὸ σύμπαν ἡμῖν εἰς τὸ μηδὲν ἀληθές.*

dazu verstehen würden, das Fleisch für sich und den Eingeborenen für sich zu sezen, und auf diese Weise zwei Christus zu bekennen, ebenso wenig könne er, wenn er mit unserer vollkommenen Menschheit, ihrer eigenthümlichen Natur gemäß, den Logos Gottes auf unaussprechliche und unbegreifliche Weise zur Einheit verbunden seyn lasse, eine Zweiheit von Söhnen sich vorstellen, sondern es sey nur ein und derselbe, der als Gott von Natur und aus dem Wesen Gottes des Vaters hervorgegangen, in der lezten Weltperiode Mensch geworden und aus der Jungfrau geboren sey [18]). Das ist die Einigung der Naturen, die natürliche und wahrhaftige Einigung, welche Cyrillus als hypostatische Einheit der bloßen Verknüpfung des Nestorius und überhaupt jeder andern, die Realität der Einheit auf irgend eine Weise schwachenden, Einheit entgegensezt [19]). So unendlich und

18) In dem Schreiben an Theodosius c. XVII. f. bei Mansi a. a. O. S. 640. f. Cyrillus sieht recht gut ein, daß die Einheit dann erst eine wahrhaft absolute ist, wenn keines der beiderseitigen Elemente ausgeschlossen ist. Daher sein Hauptsaz (vgl. Mansi a. a. O. S. 700.): ὥσπερ ἐστὶν ἐν θεότητι τέλειος ὁ ἐκ Θεοῦ πατρὸς λόγος, ἅτω καὶ ἐν ἀνθρωπότητι τέλειος, κατάγε τὸν τῆς ἀνθρωποτητος λόγον, ἐκ ἄψυχον σῶμα λαβών, ἐμψυχωμένον δὲ μᾶλλον ψυχῇ λογικῇ.

19) Vgl. Mansi a. a. O. S. 649.: ἕνωσις — ἀμφοῖν εἰς ἑνότητα συνδρομή. S. 640.: διαβεβαιώμεθα σύνοδον μέν τινα καὶ τὴν ὑπὲρ λόγον συνδρομὴν, εἰς ἕνωσιν ἀνίσων τε καὶ ἀνομοίων πεπράχθαι φύσεων — ἀδιάπαυσον παντελῶς ἕνωσιν. S. 724.: ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν. S. 740.: θεὸς ἑνώσει τῇ καθ' ὑπόστασιν σαρκὸς καὶ αἵματος κεκοινωνηκώς. S. 748.: σὰρξ καθ' ὑπόστασιν γέγονως ὁ λόγος. S. 760.: φυσικὴ καὶ ἀληθὴς ἡ ἕνωσις ἡ πρὸς τὴν σάρκα τῶ λόγε, καὶ ἃ καθάπερ φασὶν ἐξ ἀμαθίας τινὲς, ὡς ἐν μόνοις πέπρακται προσώποις, ἢ κατὰ ψιλὴν εὐφημίαν καὶ θέλησιν ἤτοι συνάφειαν ἁπλῶς. Vgl. S. 769. S. 844.: Εἰ ἄνθρωπος νοεῖται κοινὸς, ὁ Χριστὸς, ὡς κατὰ μόνην τὴν ἰσότητα τῆς ἀξίας ἡμῶν αὐθεντίας θεῷ συνημμένος — πῶς ἐν σαρκὶ παρεκρίνατο

unermeßlich groß der Unterſchied der Gottheit und Menſchheit iſt, es ſind dennoch beide in Chriſtus Eins geworden. Wie der Logos des Vaters, obgleich er ſeiner eigenen Hypoſtaſe nach ein Anderer iſt; doch in der natürlichen Identität Eins mit ihm iſt, ſo iſt der Logos auf dieſelbe Weiſe ſubſtanziell und weſentlich mit uns Eins geworden. Wenn auch die göttliche Natur in ihrer weſentlichen Identität mit ſich ſelbſt von der Creatur unendlich verſchieden iſt, es iſt dennoch der über die Creatur Erhabene weſentlich Eins mit uns geworden, der Logos iſt Menſch geworden, um, wie er durch die Natur der Gottheit Eins iſt mit dem Vater, Eins mit uns zu werden durch ſein Verhältniß zur Menſchheit [20]). Derſelbe, der durch die Eigenthümlichkeit ſeiner Natur über die ganze Welt erhaben, und als Gott auſſer ihr iſt, iſt in die Welt eingegangen und als Menſch ein Theil der Welt geworden, ohne dadurch ſeine göttliche Herrlichkeit zu verlieren [21]), und wie er als Gott und Herr aller Creaturen in Beziehung auf ſich ſelbſt weder Herr noch Knecht iſt, iſt er, da er als Gott auch Menſch iſt, nach dem Geſez der menſchlichen Natur, wie die Menſchen, Gott unterthan [22]). Aus dieſer weſentlichen Einheit Gottes und des Menſchen, vermöge welcher derſelbe als Gott zugleich Menſch und als Menſch zugleich Gott iſt, leitet Cyrillus die nothwendige Conſequenz ab, daß Gott als Menſch geboren, oder,

— ἐκ ἄρα φιλῆς συναφείας τῆς πρὸς Θεὸν λόγον τετιμημένος ἄνθρωπος ὁ Χριστός, συνόδῳ δὲ μᾶλλον τῇ πρὸς τὸ ἀνθρώπινον καθ' ὑπεναν οἰκονομικὴν υἱὸς εἷς καὶ κύριος. Vgl. das Synodalſchreiben Cyrills an Neſtorius bei Manſi a. a. O. S. 1073.

20) Manſi a. a. O. S. 744.: καίτοι Θεᾶ φύσει ἀσύμβατος παντελῶς οὖσα πρὸς τὴν κτίσιν, ὡς ἐν ταυτότητι λέγω τῇ κατ' οὐσίαν — ἐν ἡμῖν γέγονε φυσικῶς ὁ ὑπὲρ τὴν φύσιν.

21) Manſi a. a. O. S. 660. 725.

22) Manſi a. a. O. S. 1076.

was daſſelbe, die Jungfrau, wie ſie es in Wahrheit iſt, als Gottesgebärerin anzuſehen und mit dieſem Namen zu benennen iſt. Allein hier iſt nun auch ſchon der Punct, von welchem aus die Lehre des Cyrillus mit immer größern Schwierigkeiten zu ringen hat, um über dem Begriff ihrer Einheit nicht in Widerſpruch mit ſich ſelbſt zu kommen. Iſt Gott als Menſch geboren, ſo ſcheint, da derſelbe, welcher Menſch iſt, als Menſch auch Gott iſt, auch die Conſequenz nicht abgewehrt werden zu können, daß Gott ſelbſt geboren iſt [23]). Wie wäre denn die Einheit, wie es doch ſeyn ſoll, eine wahrhaft reale und natürliche oder weſentliche, wenn nicht daſſelbe, was von dem Menſchen gilt, mit derſelben Wahrheit, ſomit nicht blos dem Namen nach und nur beziehungsweiſe, auch von dem Gott gilt? Und doch kann Cyrillus, ſo entſchieden er den Begriff der Gottesgebärerin in ſeiner vollen dogmatiſchen Bedeutung für die Jungfrau in Anſpruch nimmt, um auf der Grundlage dieſes Begriffs das ganze Syſtem ſeiner Chriſtologie aufzuführen, nicht ernſtlich genug gegen die ungereimteſte aller Behauptungen proteſtiren, daß der Schöpfer der Aeonen, der mit Gott, dem Vater gleich ewige Logos, durch die Geburt des Fleiſches ſeinen Anfang genommen habe, derſelbe alſo damals erſt geboren worden, der vor allen Zeiten und Aeonen iſt [24]). Daher unterläßt Cyrillus, ſo oft er von der Geburt Gottes ſpricht, es nicht, immer zugleich die Beſtimmung hinzuzuſezen, daß Gott nur nach dem Fleiſche, auf fleiſchliche Weiſe oder als Menſch geboren ſey, und wenn Neſtorius aus der von Cyrillus behaupteten Einheit die Folgerung zieht, daß

23) Man vgl. z. B. Manſi a. a. O. S. 689.: *Οὐκοῦν εἰ θεὸν ἀληθινὸν εἶναι λέγομεν τὸν ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου γεγεννημένον, τετέχθαι τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγον, κατὰ φύσιν ἐνωθέντα σαρκὶ, διὰ τί δεδίασιν ὁμολογεῖν, ὅτι θεοτόκος ἐστὶν ἡ ἁγία παρθένος;*

24) Vgl. Manſi a. a. O. S. 633. 1081.

Gott, wie die Geburt, ſo auch Leiden und Tod und alles, worauf der Irrwahn eines Apollinaris und Arius verfallen, alles, was nur immer dem Fleiſch zukommen kann, Kindesnahrung, Beſchneidung, allmähliges Wachsthum, Hunger, Durſt u. ſ. w. zuzuſchreiben ſey [25]), ſo ſcheint es ihm nicht ſchwer werden zu können, alle dieſe falſchen Conſequenzen durch dieſelbe Unterſcheidung und die von ſelbſt ſich verſtehende Erinnerung an die abſolute Unwandelbarkeit und Leidensloſigkeit Gottes abzuſchneiden. Allein eine ganz andere Frage iſt, ob mit dieſer Unterſcheidung, wenn die göttliche und menſchliche Natur ſo geſchieden werden, daß, was Chriſtus als Menſch iſt, er als Gott nicht iſt, die der Vorausſezung nach ſtattfindende Einheit nicht wieder aufgehoben wird. Und wie können denn auch nur die beiden Behauptungen mit gleicher Berechtigung neben einander ſtehen, daß der Logos als Gott ſchlechthin unwandelbar und unveränderlich iſt, und doch Menſch geworden iſt [26])? Entweder iſt er alſo nicht wahrhaft und wirklich Menſch geworden, wie er überhaupt nichts werden kann, und was Menſchliches von ihm ausgeſagt wird, kann höchſtens nur als verſchwindendes Moment an ihm ſeyn, oder wenn er wahrer und wirklicher Menſch iſt, ſo iſt er es nicht erſt geworden, ſondern an ſich, und auf dieſelbe abſolute Weiſe, wie er als Gott der unwandelbare ſich ſelbſt gleiche Logos

25) Vgl. das Schreiben des Neſtorius an Cyrillus bei Manſi a. a. O. S. 891. f. und dagegen das Schreiben Cyrills a. a. O. S. 1004.

26) Sind es nicht von ſelbſt ſich aufhebende Säze, wenn Cyrillus behauptet (Manſi a. a. O. S. 781.): *Εἰ γέγονε σὰρξ ὁ λόγος, τοτέρῳ παραπλησίως ἡμῖν μετέσχεν αἵματος καὶ σαρκὸς, καὶ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπελάβετο, ἵνα κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῇ, πῶς ἂν ἐνδοιάσειέ τις, ὅτι μεμένηκε λόγος καὶ σὰρξ γεγονώς; ἄτρεπτος γὰρ ἡ τῶ λόγῳ φύσις· καὶ κεχρημάτικεν ἡμῶν ἀδελφός. πῶς μονογενὴς ἔχει δόξαν; ἐκεῖν κἂν εἰ γέγονε σὰρξ, ἀδὲν ἧττόν ἐστι θεός.*

ist. Es muß wohl sogleich in die Augen fallen, daß Cyrillus, wenn er den von ihm aufgestellten Begriff der Einheit in seinem wahren Sinne festhalten wollte, sich nur auf die Seite der lezten Behauptung stellen konnte. Wenn er auch wiederholt erinnert [27]), daß der Logos aus Gott nicht schlechthin und für sich mit Christus identificirt werden dürfe, sondern erst von dem Moment an, als er die menschliche Natur annahm, und unvermischt mit dem Fleisch Eins wurde, so zeigt sich doch gerade am Begriffe Christi, wie die von ihm behauptete Einheit, ihrem Begriff nach, den gegebenen zeitlichen Anfang der Menschwerdung als eine mit ihr unvereinbare Schranke durchbricht und aufhebt. Dieselben johanneischen Stellen vom Herabkommen des Menschensohns vom Himmel, in welchen Apollinaris eine so wichtige Stüze seiner Ansicht gefunden hatte, bestimmten Cyrillus, den allgemeinen Grundsaz aufzustellen, daß, wie man aus so vielen Stellen sehe, vermöge der ökonomischen Einheit auch die Idiome der Naturen Eins seyen [28]). Wenn also auch das Fleisch des Menschensohns nicht vom Himmel herabgekommen, sondern aus der Jungfrau genommen sey, und der Logos für sich nicht geessen werden könne (vgl. Joh. 6, 51.), so gelte doch auch schon vom Fleisch, oder dem Menschen, was an sich nur dem Logos zukommt, und von dem Logos für sich, was nur Eigenschaft des Fleisches ist, und es kann somit, indem die erst in der Folge factisch gewordene Vereinigung gleichsam eine rückwirkende Kraft hat, von dem Logos Menschliches prädicirt werden, noch ehe er Mensch geworden ist, er ist also eigentlich an sich schon Mensch. Wie kann, fragt Cyrillus

27) Manst a. a. O. S. 665.

28) Vgl. das Schreiben des Cyrillus an Theodosius c. 28. bei Manst a. a. O. S. 669.: *Εἰς ἓν ἄμφω συλλέγων κατὰ σύμβασιν οἰκονομικὴν τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα διὰ μυρίων ὅσων ἡμῖν ὄρᾶται λόγων* (ὁ λόγος).

in Beziehung auf die Stelle Joh. 6, 63., das Fleiſch lebendig machende Kraft haben, oder der irdiſche Leib vom Himmel herabgekommen ſeyn? Die Antwort iſt: vermöge der Einigung mit dem lebendigen und vom Himmel herabkommenden Logos, und dieß allein ſey die wahre, der heiligen Schrift entſprechende, Anſicht [29]). In demſelben Sinne bemerkt Cyrillus zu der Stelle 1. Cor. 8, 6., nicht nur alles, was der vom Vater geborene Logos weſentlich und eigenthümlich hatte, ſey ihm auch, als er Menſch wurde, geblieben, ſondern auch, es dürfe ſchlechthin keine Scheidung gemacht werden, weil ja nach dem Ausſpruch des Apoſtels Ein Herr Jeſus Chriſtus ſey, durch welchen der Vater alles geſchaffen habe. Gilt alſo, was an ſich nur vom Logos geſagt werden kann, auch von Chriſtus, und zwar nicht blos, ſofern die Eine Seite ſeines Weſens der Logos iſt, ſondern mit Rückſicht auf die in ihm zur Einheit mit der göttlichen verbundene menſchliche Natur, ſo kann auch ſchon vom Weltſchöpfer der Menſch nicht getrennt werden, und es gibt überhaupt, wie Cyrillus behauptet, nichts Altes, der Vergangenheit Angehörendes, was, obgleich an ſich nur dem Logos zukommend, in Folge der ökonomiſchen Einigung, nicht auch Chriſtus zuzuſchreiben wäre (nemlich Chriſtus in ſeinem Unterſchied vom Logos, ſofern er alſo nicht blos Gott, ſondern auch Menſch iſt) [30]). So wird Cyrillus durch das

---

29) Der S. 669. noch folgende Satz: *εἰ γὰρ ἄλλος ἕτερος καὶ δημιουργὸς θέλεως, καὶ ὅτε μὴ δίχα νοοῖτο σαρκός*, iſt, ſo wie er lautet, unklar. Entweder gehört ὅτε gar nicht in den Text, oder es iſt ſtatt ὅτε zu leſen ἄλος. Der Sinn kann nur ſeyn, daß auch ſchon von dem an ſich ſeyenden Logos der Gedanke an das Fleiſch nicht auszuſchließen ſey.

30) A. a. O. c. XLI. S. 676.: *Ἀναθετέον ἂν ἄρα καὶ κατὰ σαρκὸς* (auch dem Fleiſch gegenüber, d. h. mit Rückſicht auf das Fleiſch) *αὐτῷ τὸ πρεσβύτατον, ὡς Θεῷ κατὰ φύσιν ἐνοδήσαντι σαρκὶ καὶ τὰ*

Abſolute des von ihm aufgeſtellten Begriffs der Einheit ſehr natürlich immer wieder über den zeitlichen Moment hinausgedrängt, in welchem die abſolute Vereinigung auf zeitliche Weiſe geſchehen ſeyn ſoll.

Schon dadurch hatte Cyrillus einen ſo bedeutenden Schritt zur Annäherung an den Apollinarismus gethan, daß man ſich nicht wundern kann, wenn ſich die Verwandſchaft der beiderſeitigen Standpuncte auch noch in andern Beziehungen zu erkennen gibt. So oft auch Cyrillus immer wieder darauf zurückkommt, die Vereinigung der beiden Naturen als ein unbegreifliches, jede Vorſtellung überſteigendes, Geheimniß darzuſtellen, ſo konnte er doch nicht unterlaſſen, dieſes Verhältniß auf einen ſo viel möglich beſtimmten Begriff zu bringen. Sollen Gott und Menſch Eins ſeyn, ſo iſt der Natur der Sache nach ſchlechthin unmöglich, nur bei dieſer unbeſtimmten Forderung ſtehen zu bleiben, ohne ſie durch irgend eine Kategorie dem denkenden Bewußtſeyn näher zu bringen. Auch Cyrillus mußte dieß daher verſuchen und je mehr er die Einheit, die er behauptete, als eine abſolute auffaßte, deſto mehr mußte ſich ihm unwillkürlich immer wieder eine ſpeculative Idee wenigſtens als Ahnung aufdringen. In dieſer Hinſicht iſt ſchon dieß beachtenswerth, daß Cyrillus, um die Einheit zu erklären, ſehr gern daran erinnert, der dem Vater gleich ewige Sohn ſey, als er, ohne ſein göttliches Seyn aufzugeben, das Menſchliche annahm und zur menſchlichen Natur ſich herabließ, mit dem von ihm Angenommenen deswegen Eins geworden, weil es ja nichts

---

τῆς οἰκείας φύσεως ἀγαθὰ κοινοποιεῖν εἰωθότι τῷ ἰδίῳ σώματι. — Cap. XLII.: Ἆθρει δὴ ἂν, ſagt Cyrill in Beziehung auf die Stelle 1 Cor. 10, 20., die er mit Micha 5, 2. zuſammenſtellt, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ δεικνύμενον καθ' ἕνωσιν οἰκονομικὴν τὸ ἰδιικῶς τοῦ λόγου προσβύκατον.

ihm Fremdes, ſondern das ihm wahrhaft Eigene war [31]). Iſt das Menſchliche nichts der Gottheit Fremdes, ſchlechthin nur ihr Verſchiedenes; iſt es das ihr Eigene, mit ihr Verwandte, hört, wie Cyrillus ſo oft bemerkt, die Gottheit, wenn ſie Fleiſch geworden, auch im Fleiſche nicht auf, bei ſich ſelbſt zu ſeyn, und in der ewigen Identität mit ſich ſelbſt zu bleiben, ſo muß es an ſich zum Weſen Gottes gehören, auch Menſch zu ſeyn, es würde ohne das Menſchliche der Gottheit ſelbſt eine ihr eigenthümliche Beſtimmung fehlen, und es muß demnach in der Natur Gottes ſelbſt einen Anknüpfungspunct geben, in welchem beide Naturen weſentlich Eins ſind. Wie dieß zu verſtehen iſt, wird erſt klarer, wenn wir weiter ſehen, welche Vorſtellungen Cyrillus zu Hülfe nimmt, um den Begriff ſeiner hypoſtatiſchen Einheit zu erläutern und näher zu beſtimmen. Das Wichtigſte, was hieher gehört, iſt die Analogie, welche er zwiſchen dem Verhältniß der beiden Naturen zu einander und in dem Verhältniß findet, in welchem im menſchlichen Organismus Seele und Leib zu einander ſtehen. Wie der Menſch aus zwei weſentlich verſchiedenen Beſtandtheilen beſteht, aus Seele und Leib, und doch beide zuſammen als die Einheit des Menſchen gedacht werden, und wie bisweilen das ganze Weſen des Menſchen nur nach dem Fleiſche benannt wird, uns hinwiederum, wenn nur die Seele genannt wird, an beides zuſammen zu denken iſt, ebenſo verhält es ſich auch mit Chriſtus, er iſt der Eine Sohn und der Eine Herr Jeſus Chriſtus ſowohl vor dem Fleiſch als nach der Menſchwerdung. Der göttliche Logos wohnt ebenſo in dem mit ihm weſentlich Eins gewordenen Chriſtus, wie die Seele des Menſchen in dem ihr eigenthümlich angehörenden Leibe wohnt. Es ſind nicht

31) Ὡς τε ἐκ ἀλλότριον αὐτῷ τὸ προσληφθὲν. ἀλλ' ἴδιον ἀληθῶς· διὸ λόγισαι τραγικῶν ὡς ἓν πρὸς αὐτόν. Manſi a. a. O. S. 652.

zwei, ſondern aus der Zweiheit iſt eine Einheit geworden [32]). Mag dieß auch zunächſt als eine bloße Analogie angeſehen

32) Manſi a. a. O. S. 652.: Καθάπερ ἀμέλει καὶ τὴν ἀνθρωπείαν σύνθεσιν καταθρήσῃ τις ἄν· συμπλέκεται γὰρ ἐξ ἀνομοίων τὴν φύσιν, ψυχῆς δὴ λέγω καὶ σώματος· ἀλλ' ἢν εἰς νοεῖται τὸ συναμφότερον ἄνθρωπος· ὡς ἀπὸ μονῆς μὲν τῆς σαρκὸς ὅλον ἐσθ' ὅτε κατωνομάσθαι τὸ ζῶον, ψυχῆς δὲ ὠνομασμένης νοεῖσθαι τὸ συναμφότερον· κατὰ τὸν ἴσον ἄρα τρόπον, καὶ ἐπ' αὐτῆ παραδεξώμεθα τῶ Χριστῶ· εἷς γὰρ υἱός, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, καὶ πρὸ σαρκὸς, καὶ ὅτε πέφηνεν ἄνθρωπος. Vgl. S. 1073.: Γενόμενος σάρξ ὡσπερ ἐν τοῖς ἁγίοις κατοικῆσαι λέγεται (— ἵνα μὴ θεοφόρος ἄνθρωπος νοοῖτο Χριστὸς —) — ἀλλ' ἑνωθεὶς κατὰ φύσιν καὶ ἐκ εἰς σάρκα τραπείς, τοιαύτην ἐπρυήσατο τὴν κατοίκησιν, ἣν ἂν ἔχειν λέγοιτο καὶ ἡ τῶ ἀνθρώπῳ ψυχὴ πρὸς τὸ ἴδιον ἑαυτῆς σῶμα. S. 1077.: οὐδὲ γὰρ ἐστι διπλῶς, ὁ εἷς καὶ μόνος Χριστὸς, κἂν ἐκ δύο νοῆται καὶ διαφόρων πραγμάτων εἰς ἑνότητα τὴν ἀμέριστον συνενηγμένος, καθάπερ ἀμέλει καὶ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς νοεῖται καὶ σώματος καὶ ἁ διπλῶς μᾶλλον, ἀλλ' εἷς ἐξ ἀμφοῖν. Derſelben Vorſtellung bedient ſich Cyrillus bei Manſi a. a. O. S. 600., um den Begriff der Gottesgebärerin zu rechtfertigen. Man könne von einer Mutter nicht ſagen, daß ſie nur σαρκοτόκος und nicht ψυχοτόκος ſey: τέτοκε γὰρ συντεθειμένην ἀτεχνῶς ἐξ ἀνομοίων τὸ ζῶον, καὶ ἐκ δυοῖν μέν, πλὴν ἄνθρωπον ἕνα, μένοντος μὲν ἑκατέρου τοῦθ' ὅπερ ἔστι, συνδεδραμηκότων δὲ ὥσπερ εἰς ἕνωσιν φυσικὴν, καὶ οἷον ἀναμιγέντων ἀλλήλοις ὅπερ ἂν ὡς ἴδιον ἑκατέρῳ πρωσῇ. In dem Dialogen: Quod unus Christus. Opp. Cyr. ed. Aub. Par. 1638. T. V. P. I. S. 736., wird auf die Frage: πῶς ἐκ δυοῖν, θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος, εἷς ἂν νοοῖτο Χριστός; die Antwort gegeben: Οὐ κατ' ἕτερον οἶμαι τρόπον ἢ καθ' ὃν ἂν εἶεν τὰ ἀλλήλοις συνηγμένα πρὸς ἕνωσιν ἀδιάτμητον καὶ τὴν ὑπὲρ νοῦν. Ἆρ' οὐκ ἔνα φαμὲν τὸν καθ' ὑμᾶς νοούμενον ἄνθρωπον καὶ μίαν αὐτῆ φύσιν, καίτοι τὸ μονοειδὲς ἐκ ἔχοντος, συντεθειμένης δὲ μᾶλλον ἐκ δυοῖν, ψυχῆς λέγω καὶ σώματος; Μὴ ἀναμένος τις ἀπολαβὼν τὴν σάρκα, διαχύσῃ δὲ αὐτῆς τὴν ἐνωθεῖσαν αὐτῆ ψυχὴν, ἀνθρώπου δύο τὸν ἕνα καταστέρῃ, καὶ τὸν τῆς ἀνθρωπότητος ἀ καταφθείρει λόγον; Er wird dabei noch an 2 Cor. 4, 16. erinnert.

werden, es liegt dabei doch, wie bei Apollinaris, der nicht abzuweisende tiefere Gedanke zu Grunde, daß die gottmenschliche Einheit, wofern sie nicht ganz ausserhalb der Sphäre der denkenden Betrachtung fallen soll, nicht erst durch das zufällige Verhältniß begründet worden seyn kann, in welches das absolute Wesen Gottes in einem bestimmten Zeitmoment zu einem einzelnen menschlichen Individuum trat, daß vielmehr die göttliche und menschliche Natur ebenso wesentlich zusammengehörende Elemente einer aus beiden erst sich vollendenden Einheit sind, wie Seele und Leib zusammen eine organische Einheit bilden, daß demnach auch das eigenthümliche Verhältniß, in welchem Jesus als Mensch zur Gottheit stund, nur daraus erklärt und begriffen werden kann, daß überhaupt Gott und Mensch an sich wesentlich Eins sind [33]).

---

33) Der höchste speculative Gedanke, welcher der Lehre des Cyrillus zu Grunde liegt, ist daher eine Einheit, zu deren Wesen es gehört, die Zweiheit, den Unterschied, nicht von sich auszuschließen, sondern vielmehr in sich aufzunehmen, um durch diese Vermittlung erst die wahre lebendige Einheit zu seyn. Am deutlichsten hat Cyrillus diesen Gedanken in der Epist. II. ad Succensum Opp. T. V. P. II. S. 142. ausgesprochen: *Κατὰ ἀλήθειάν ἐστι μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη· εἰ γὰρ εἷς ἐστιν υἱὸς ὁ φύσει καὶ ἀληθῶς ὁ ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγος, ὁ ἀποῤῥήτως γεννηθεὶς, εἶτα κατὰ πρόσληψιν σαρκὸς, οὐκ ἀψύχου ἀλλ' ἐψυχωμένης νοερῶς, προῆλθεν ἄνθρωπος ἐκ γυναικὸς, οὐκ εἰς δύο μερισθήσεται διὰ τοῦτο πρόσωπα καὶ υἱοὺς, ἀλλὰ μεμένηκεν εἷς, πλὴν οὐκ ἄσαρκος, οὐδ' ἔξω σώματος, ἀλλ' ἴδιον ἔχων αὐτὸ καθ' ἕνωσιν ἀδιάσπαστον. Ὁ δὲ τοῦτο λέγων, οὐ φυρμὸν, οὐ σύγχυσιν, οὐδ' ἕτερόν τι τῶν τοιούτων πάντη τε καὶ πάντως δηλοῖ· οὔτε μὴν ὡς ἐξ ἀναγκαίου τοῦ λόγου τοῦτο ἀκολουθήσει ποθέν. Εἰ γὰρ καὶ εἷς λέγοιτο πρὸς ἡμῶν ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ σεσαρκωμένος καὶ ἐνανθρωπήσας, οὐ πέφυρται διὰ τοῦτο, κατὰ τὸ ἐκείνοις δοκοῦν, οὔτε μὴν εἰς τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν μεταπεφοίτηκεν ἡ τοῦ λόγου φύσις, ἀλλ' οὐδὲ ἡ τῆς σαρκὸς εἰς τὴν αὐτοῦ· ἀλλ' οὐκ ἰδιότητι τῇ κατὰ φύσιν*

Auch in den Argumenten, durch welche Cyrillus die in der Natur der Sache selbst liegende Nothwendigkeit seiner Vorstellung von der Person Christi darzuthun suchte, trifft er großentheils mit Apollinaris zusammen. Ist Christus, argumentirte auch Cyrillus, wie er wahrer und wirklicher Mensch ist, nicht auch wahrer und wirklicher Gott, so hat die Erlösung keine wahre Realität und Bedeutung. Wie er, ohne menschlich zu leiden, unser Heil nicht göttlich hätte bewirken können, so würden wir nicht wahrhaft erlöst seyn, wenn er nur Mensch oder ein bloßes Organ der Gottheit wäre [34]). Wollte man freilich nur dieß als den Zweck der Menschwerdung des Eingeborenen ansehen, daß er, da die Gottheit ihrer Natur nach nicht sichtbar ist, von den Menschen auf

---

ἑκατέρων μένοντός τε καὶ νοουμένης, — ἀδιαιρέτως καὶ ἀφράστως ἑνωθείς, μίαν ἡμῖν δέδειχεν υἱὸν φύσιν, πλὴν, ὡς ἔφην, σεσαρκωμένην. Οὐ γὰρ — auf diesen Begriff führt nun Cyrillus diese Bestimmungen seiner Lehre zurück — ἐπὶ μόνων τῶν ἁπλῶν κατὰ φύσιν τὸ ἓν ἀληθῶς λέγεται, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ σύνθεσιν συγχυμένων. ὁποῖόν τι χρῆμά ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος. Ἑτεροειδῆ μὲν γὰρ τὰ τοιαῦτα, καὶ ἀλλήλοις ἀχ ὁμοούσια, ἑνωθέντα γε μὴν μίαν ἀνθρώπου φύσιν ἀπετέλεσαν· κἂν τοῖς τῆς συνθέσεως λόγοις ἐνυπάρχῃ τὸ διαφορον κατὰ τὴν φύσιν τῶν εἰς ἑνότητα συγκεκομισμένων. Gott ist also wesentlich der Eine, mit sich selbst Identische, wenn er auch zur σάρξ sich bestimmt: die σάρξ ist daher selbst ein Moment dieser Einheit, die Einheit wird durch sie erst eine wahrhaft lebendige: ταῖς φύσεις, sagt Cyrillus a. a. O. S. 145., ἑνὸς εἶναι νοοῦμεν, ὥστε τὰς δύο μηκέτι μὲν εἶναι δύο, δι' ἀμφοῖν δὲ τὸ ἓν ἀποτελεῖσθαι ζῶον.

34) Manst a. a. O. S. 616.: Εἰ μὴ πέπονθεν ἀνθρωπίνως ὑπὲρ ἡμῶν, οὐδὲ ἐνήργησε θείκως τὰ εἰς σωτηρίαν ἡμῶν —. Ἀλλ' εἷπερ ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὅτε υἱὸς ἀληθῶς ὅτε μὴν φύσει θεός, ἄνθρωπος δὲ ψιλὸς καθ' ἡμᾶς, καὶ φαύλιστος ὄργανον, σεσώσμεθα μὲν οὐκ ἐν θεῷ ποθεν, ἑνὸς δὲ μᾶλλον τῶν καθ' ἡμᾶς τεθνεώτος ὑπὲρ ἡμῶν, καὶ δυνάμιν ἀλλοτρίαν ἐγηγερμένη· πῶς ἂν ἔτι καταργηθῇ ὁ θάνατος ἐκ Χριστοῦ;

der Erde gesehen werden konnte, und hätte seine Erscheinung im Fleische für die menschliche Natur sonst nichts bewirkt, so könnte man sich auch mit der Meinung der Doketen begnügen, welche den Logos mit der bloßen Hülle des Fleisches und eines irdischen Körpers sich umgeben und ihn nur mythisch als Menschen auf der Erde erscheinen lassen [35]). Man müßte dieser Meinung sogar den Vorzug geben, da er auf diese Weise von der Unreinigkeit des Fleisches frei geblieben wäre, und schon durch den bloßen Schein einer Verbindung mit einem irdischen Körper den vorgesezten Zweck erreicht hätte [36]). Offenbar ist ja aber, daß der Eingeborne nur dazu uns gleich und ein vollkommener Mensch wurde, um unsern irdischen Leib von dem Verderben, das in ihn hineingekommen war, zu befreien, und ihm durch die ökonomische Vereinigung sein eigenes Leben mitzutheilen, und der menschlichen Seele, indem er sie zu seiner eigenen machte, das Uebergewicht über die Sünde dadurch zu geben, daß er sie in das Feste und Unwandelbare seiner eigenen Natur, wie die Wolle in die Farbe, hineintauchte. Und wie hätte, wenn Gott nicht wahrhaft Mensch geworden ist, der Zweck der Erlösung durch den Tod Christi realisirt werden können? Wäre er, wie Manche meinen, nur ein Mensch für sich, durch die Gleichheit der Ehre und Würde mit Gott verbunden, der Hypostase nach aber gesondert, so wäre ja das zur Erlösung der Welt gegebene Blut nicht das eigene Blut dessen, der zur Rechten des Vaters sizt, sondern nur eines solchen, der eine gewisse Beziehung zu ihm hat [37]). Ebenso

35) Ὤφθαι ἐπὶ γῆς ὡς ἄνθρωπον μυθοπλαστῆσιν οἱ δείλαιοι.

36) Mansi a. a. O. S. 641. f.

37) Mansi a. a. O. S. 861. — ἑτέρα μᾶλλον σχετικὴν ἔχοντος πρὸς αὐτὸν τὴν συνάφειαν. Ὥσπερ γὰρ δύο τινὲς ἄρχοντες τῇ τῶν ἀξιωμάτων ἰσότητι κατ' ἀδὲν ἀλλήλων διενεγκόντες ὅλως, ἐχ εἷς νοῦνται μᾶλλον, ἀλλὰ δύο κατὰ τὸ ἀληθὲς, ἅτω τὸ συνημμένον τοῦ

wenig kann, wie Cyrillus weiter zu zeigen sucht, bei der Vorstellung des Nestorius von einer Entäusserung im wahren Sinne, wie sie der Begriff der Menschwerdung erfordert, die Rede seyn. Wenn Christus ein bloßer Mensch war, wie kann er, fragt Cyrillus, in den Zustand der Entäusserung gekommen seyn? Wie kann derjenige zur Erniedrigung herabgestiegen seyn, der mit dem Logos Gottes dieselbe Würde theilt und in einer solchen Beziehung zu ihm steht? Soll es aber der Logos Gottes für sich selbst als Sohn seyn, der sich entäusserte, wie kann er sich entäussert haben, wenn er einen andern ehrte und ihm seine eigene Würde mittheilte? Wie kann sich der erniedrigt haben, der den mit ihm Verbundenen auf die hohe Stufe seiner Herrlichkeit erhob? Die allein wahre und nothwendige Vorstellung kann daher nur diese seyn, daß sich das Volle entäusserte, und nicht das von Natur Knechtische, sondern das über die Knechtschaft Erhabene die Knechtsgestalt annahm, daß derjenige den Menschen ähnlich wurde, der das, was er wurde, zuvor noch nicht war [38]). Auf eine ähnliche Weise argumentirt Cyrillus aus dem Namen Christus und der eigenthümlichen Bedeutung desselben. Da nach der Lehre des Nestorius der Eine Christus eigentlich in zwei Personen zerfiel, so erhielt man dadurch einen doppelten Christus, und es müßte demnach auch schon der Logos für sich als Christus betrachtet werden. Aber eben diese hieraus sich ergebende Identificirung Christi und des Logos (welche beide Begriffe Cyrillus immer sehr bestimmt unterscheidet) beweist das Fal-

---

κατὰ τὴν ἀξίαν, διῃρημένων τῶν φύσεων ἤγεν ὑποστάσεων, οὐχ εἷς εἶεν ἄν, ἀλλὰ δύο, καὶ τὸ ἑνὸς αἷμα τυχὸν αὐτῇ δὴ πάντως ἐστὶ, καὶ ἀχὶ δὴ μᾶλλον ἑτέρα. Οὔκουν οὐκ ἀπόχρη πρὸς ἕνωσιν ἀληθῆ τὸ ὡς ἐν ἰσότητι τῆς ἀξίας, ἤγεν αὐθεντίας, σιγῆσθαι λέγειν ἄνθρωπον θεῷ.

38) Mansi a. a. O. S. 824. f.

ſche der neſtorianiſchen Lehre. Erſt dann, als der Logos Fleiſch wurde, behauptet Cyrillus, hat er auch den Namen Jeſus Chriſtus erhalten; denn Chriſtus heißt er ja nur darum, weil er mit dem Oele der Freude, d. i. mit dem heiligen Geiſt, von Gott dem Vater geſalbt worden iſt. Dieſe Salbung aber hat die Annahme der menſchlichen Natur zu ihrer nothwendigen Vorausſezung, da der Logos als Gott keine Salbung nöthig hat. Denn wie ſollte der Logos Gottes mit dem Geiſte geſalbt und geheiligt worden ſeyn, da er ja ſein eigener Geiſt und kein anderer von ihm verſchiedener, höherer und größerer iſt? Daher erklärt es Cyrillus für eine ſehr irrige Lehrweiſe, wenn der Name Chriſtus bald den Einen, bald dem Andern, ſowohl dem Logos für ſich, als dem Menſchen für ſich, gegeben wird, ſofern der Eine Chriſtus nicht getheilt und getrennt werden kann [39]). Wie Cyrillus im Intereſſe ſeiner hypoſtatiſchen Einheit den Namen Chriſtus mit Recht nur von der Einheit der beiden Naturen gebraucht wiſſen wollte, ſo ſcheinen es dagegen die Neſtorianer, ihrer Lehrweiſe zufolge, mit der Unterſcheidung der beiden Begriffe Logos und Chriſtus weniger genau genommen zu haben [40]). Die Argumentationsweiſe des Cyrillus geht ſo überhaupt dahin, an einzelnen Momenten nachzuweiſen, wie durch die Lehre des Neſtorius ein die Einheit des religiöſen Bewußtſeyns aufhebender Zwieſpalt in daſſelbe geſezt wird.

39) Manſi a. a. O. S. 700.

40) Auf die Neſtorianer bezieht ſich, was Cyrillus bei Manſi a. a. O. S. 697. ſagt: Ὄνομα δὲ τὸ Χριστὸς, πρέπειν μὲν ἐκ οἶδα πῶς διαβεβαιοῦνταί τινες καὶ ἰδικῶς τε καὶ κατὰ μόνας καὶ ἔξω σαφῶς ὅτι τε καὶ νοουμένῳ τῷ ἐκ Θεοῦ φύσει λόγῳ· πρέπειν δὲ ὁμοίως καὶ τῷ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου γεγενημένῳ, κἂν εἰ νοοῖτο ὑπάρχειν κατὰ μόνας ἑκάτερα καὶ καθ' ἑαυτόν· καὶ τρίτως δὲ πρέπειν ἀμφοῖν ὡσανεὶ (oder ὡς ἓν) τῇ τῆς συναφείας λόγῳ, καθάπερ αὐτοὶ φασιν, εἰς ἓν αὐτὰς πρόσωπον συνειδότος, ἑνώσεως γὰρ τῆς κατὰ φύσιν καὶ ἀληθοῦς οὐδεὶς λόγος αὐτοῖς·

Als Momente dieser Art werden von Cyrillus noch besonders hervorgehoben die Anbetung Christi und die Taufe auf den Tod Christi. Wenn man, sagt Cyrillus in der ersten Beziehung, die heilige Jungfrau nicht als Gottesgebärerin anerkennen wolle, so müsse man nothwendig zwei Söhne Gottes annehmen, denn wenn die heilige Jungfrau den fleischgewordenen Gott nicht fleischlich geboren habe, so könne sie nur einen gewöhnlichen, wenn auch uns übertreffenden, Menschen geboren haben. Wie lasse sich aber damit die Christus gebührende göttliche Verehrung vereinigen? Wir beten den Emmanuel als wahren Gott an, als Gott kann er aber nicht angebetet werden, wenn wir nicht überzeugt sind, daß der Logos Gottes selbst, der von der ganzen Schöpfung angebetet wird, nach der Schrift Fleisch geworden ist, nicht so, daß er in das Fleisch sich verwandelte, sondern das Fleisch aus der heiligen Jungfrau annahm und, gleich uns, der menschlichen Geburt sich unterzog. Nur unter der Voraussetzung, daß der Logos Gottes des Vaters dadurch, daß er menschliche Gestalt annahm, Christus wurde, und wie er ausserhalb des Fleisches von Natur Gott war, auch im Fleische nicht aufhörte, Gott zu seyn, ist die göttliche Würde, die der Gegenstand der Verehrung und Anbetung ist, nichts aus Gnade Verliehenes und nur äusserlich Angenommenes, sondern objective Wahrheit und Wirklichkeit 41). Ein gleiches Moment liegt in der Taufe auf den Tod Christi. Wenn wir, wie auf den Einen Namen des Vaters, so auch auf den Einen Namen des Sohnes und auf seinen Tod und auf den heiligen Geist getauft werden, so mögen die, welche den Einen Christus und Sohn in zwei

41) Mansi a. a. O. S. 685. c. VI. S. 688. c. VIII. : — ὅταν Ἰησοῦν Χριστὸν ὀνομάζωμεν, τὸν ἐκ Θεοῦ πατρὸς λόγον ἐν ἀνθρωπείᾳ μορφῇ πεφηνότα σημαίνομεν, οὐκ ἐν χάριτος μέρει καὶ ἐπακτὸν ἔξωθεν ἔχοντα τὸ ἀξίωμα, ἀλλὰ ὄντα τοῦτο κατ' ἀλήθειαν, ὅπερ εἶναι πεπίστευται.

Sohne trennen und behaupten, daß der Menſch mit Gott nur durch die Gleichheit der Würde und Ehre verbunden iſt, während die Naturen getrennt ſind, ſagen, auf weſſen Tod wir getauft ſind? Soll es der Logos Gottes für ſich ſeyn, ſo muß ja die Vergänglichkeit der an ſich unvergänglichen Natur und der Tod dem, was von Natur Leben iſt, zugeſchrieben werden. Soll es aber der vom Weibe Geborene für ſich ſeyn, ſo müſſen ſich die Gegner doch zuletzt wieder zu der Anerkennung genöthigt ſehen, daß wir nur auf den getauft werden können, welcher dem Vater und dem heiligen Geiſt gleichſteht, wohl aber, wenn der, auf deſſen Tod wir getauft ſind, des Todes fähig ſeyn ſoll, der wahren Sohnſchaft des aus Gott geborenen Logos verluſtig geworden iſt. Nothwendig muß man daher vorausſetzen, daß der menſchgewordene Logos im Fleiſche gelitten hat, und wir ſind auf ſeinen Tod getauft, ſo daß es ein und derſelbe Sohn iſt, welcher nach der Natur der Gottheit über alles Leiden erhaben, nach dem Fleiſche aber leidensfähig iſt [42]).

Dieſe an ſich ſeyende weſentliche gottmenſchliche Einheit, vermöge welcher Chriſtus als Gott und Menſch einer und derſelbe iſt, iſt der immer wiederkehrende Grundbegriff der cyrilliſchen Lehre, und zu läugnen iſt gewiß nicht, daß, wenn die Idee der Menſchwerdung Gottes, oder die Idee des Gottmenſchen wahre objective Bedeutung haben ſoll, Gott nur nach der cyrilliſchen, nicht aber nach der neſtorianiſchen Lehre wahrhaft Menſch geworden iſt. Ob alſo Gott wahrhaft Menſch geworden, Gott und Menſch an ſich in dem Gottmenſchen Eins geworden, oder ob die Gottheit und die Menſchheit ihrer Natur nach weſentlich ſo verſchieden ſind, daß durch Chriſtus nur irgend eine äuſſere Beziehung zwiſchen Gott und dem Menſchen angeknüpft worden iſt, durch welche die in der Natur der Sache ſelbſt liegende weſentliche

42) Manſi a. a. O. S. 872.

Verschiedenheit und Trennung nie aufgehoben werden kann, dieß ist die ganze Streitfrage, wie sie in den entwickelten beiderseitigen Lehrbegriffen ausgesprochen ist. Der weitere Verlauf des begonnenen Streits bestund zunächst darin, daß der ausgesprochene Gegensaz sowohl äusserlich als innerlich in seiner ganzen Bedeutung hervortrat und für das allgemeine Bewußtseyn der Kirche sich feststellte. Der persönliche Streit der beiden Patriarchen wurde, wie ja Cyrillus und Nestorius vom Anfang an nur als die Repräsentanten zweier theologischen Richtungen zu betrachten sind, deren Divergenz ihren tiefer liegenden Grund in ganz andern als blos individuellen Verhältnissen hatte, zum offenen Zwiespalt der Kirche mit sich selbst, zu einem großen weit sich verbreitenden Kampf, welcher die Kirche in ihrem ganzen Umfang mehr als je in zwei feindliche Lager theilte. Auf die Seite der alexandrinischen oder ägyptischen Kirche stellte sich auch jezt, wie im arianischen Streit, die römische [43]), während die antiochenische und orientalische die Sache des Nestorius mit allem Recht zu ihrer eigenen machte. Das innere Moment des Streits stellte sich in seiner allgemeinen Bedeutung vor allem in den Anathematismen heraus, mit welchen die beiden Gegner einander gegenübertraten. Wie sie ihrer äussern Bedeutung nach als die von beiden Seiten erfolgende offene Kriegser-

43) Der römische Bischof Cölestinus ließ sich durch Cyrillus leicht bestimmen, der Sache desselben beizutreten. Für den dogmatischen Gang des Streits war dieß jedoch ohne alle Bedeutung. Mit Recht nennt Nestorius den Cölestinus (man vgl. das Synodicon adversus tragoediam Irenaei bei Mansi a. a. O. T. V. S. 731. und das in demselben mitgetheilte Fragment aus dem historischen Werke des Nestorius S. 762.) einen *simplicissimum, quum qui posset vim dogmatum subtilius penetrare*, ein Urtheil, das die inhaltleeren, blose Phrasen und Declamationen enthaltenden Briefe des Cölestinus vollkommen bestätigen.

klärung anzuſehen ſind, ſo dienten ſie ihrem Inhalt nach dazu, den Gegenſtand des Streits in ſeinen beſtimmten Momenten zu fixiren, und den zum Bewußtſeyn gekommenen Gegenſaz in ſeiner ganzen Schärfe aufzufaſſen. Es findet ſich nun zwar nichts in ihnen, was nicht ſchon in der gegebenen Entwicklung der beiderſeitigen Lehrbegriffe enthalten wäre, da jedoch nicht nur Neſtorius den zwölf Anathematiſmen des Cyrillus zwölf andere entgegenſezte, ſondern aus dieſer Veranlaſſung auch Theodoretus, der Biſchof von Cyrus, und Cyrillus als Gegner gegen einander auftraten, indem Theodoretus, von dem Biſchof Johannes von Antiochien hiezu aufgefordert, eine öffentliche Widerlegung der cyrilliſchen Anathematiſmen erſcheinen ließ, und Cyrillus ſelbſt hinwiederum dieſe Widerlegung in ſeiner Apologie ſeiner Anathematiſmen beantwortete, ſo mag es nicht ohne Intereſſe ſeyn, die Hauptmomente des Streits, wie ſie ſich hier in der durch den Inhalt der Anathematiſmen enger begrenzten Sphäre in ihrer Spize herausſtellen, kurz ins Auge zu faſſen [44]).

Der eigentliche Mittelpunct des in den beiderſeitigen Anathematiſmen in ſeinem weſentlichen Inhalt ſich concentrirenden und auf der Grundlage derſelben ſich bewegenden Streits iſt die Frage, ob nicht die von Cyrillus behauptete

44) Die Anathematiſmen des Cyrillus nebſt dem Schreiben der von Cyrillus im J. 430. zu Alexandrien zur Excommunication des Neſtorius gehaltenen ägyptiſchen Synode ſ. bei Manſi a. a. O. S. 1067. und T. V. S. 1. f., wo ſich auch die von Cyrillus ſeinen Anathematiſmen beigegebene nähere Erklärung derſelben findet, die Anathematiſmen des Neſtorius T. IV. S. 1099., die Widerlegung des Theodoretus und die Apologie des Cyrillus in den Werken des Theodoretus in der Schulze'ſchen Ausg. Tom. V. P. I. S. 1. f. und bei Manſi a. a. O. T. V. S. 86. f. Zuvor ſchon ſchrieb Cyrillus einen Apologeticus pro duodecim capitibus adverſus orientales epiſcopos, ſ. Manſi a. a. O. T. V. S. 19. f.

hypostatische Einheit nothwendig eine Vermischung der beiden Naturen, eine Verwandlung der Gottheit in das Fleisch in sich schließe? Schon vom ersten der cyrillischen Anathematismen, in welchem Cyrillus den Saz aufstellte, daß der Emmanuel in Wahrheit Gott sey, und die heilige Jungfrau als Gottesgebärerin den fleischgewordenen Logos Gottes fleischlich geboren habe, nahm Nestorius Veranlassung, das Anathema über denjenigen auszusprechen, welcher sage, daß der Logos Gottes in das Fleisch verwandelt sey [45]. Dasselbe ist der Hauptinhalt der weitern Anathematismen des Nestorius. Man dürfe sich nicht vorstellen, daß die göttliche Substanz de loco in locum verändert sey, daß das Fleisch die göttliche Natur in sich aufnehme, und diese einem Theile nach (partiliter) mit dem Fleische Eins geworden sey, oder dagegen das Fleisch zur Aufnahme Gottes dieselbe unendliche schrankenlose Ausdehnung mit der göttlichen Natur erhalten habe, so daß man dieselbe Natur Gott und Mensch nenne (Anath. 2). Nicht der Natur nach sey es Ein Christus (Anath. 3), die in den Evangelien und den apostolischen Briefen von dem aus zwei Naturen bestehenden Christus gebrauchten Ausdrücke seyen nicht von Einer Natur zu verstehen, so daß man dem Logos Gottes selbst das Leiden ebenso nach der Gottheit wie nach dem Fleisch zuschreibe

45) *Si quis*, heißt der erste der Anathematismen des Nestorius, *eum, qui est Emmanuel Deum verbum esse dixerit, et non potius nobiscum Deum, hoc est inhabitasse eam, quae secundum nos est, naturam per id, quod unitus est massae nostrae, quam de Maria virgine suscepit, matrem etiam Dei verbi, et non potius, qui Emmanuel est, sanctam virginem nuncupaverit, ipsumque Dei verbum in carnem versum esse*, oder wie es in dem Fragment des griechischen Textes bei Marius Mercator (Garn. S. 145.) heißt, *αὐτόν τε τοῦ θεοῦ λόγου εἰς σάρκα ἐάν τις εἴποι τετράφθαι, ἣν ἔλαβεν ἐν σχηματισμῷ τῆς θεότητος ἑαυτοῦ* (Phil. 2, 7.).

(Anath. 4), nach der Annahme des Menſchen ſey der Sohn Gottes nicht naturaliter Einer zu nennen (Anath. 5), die forma servi ſey nicht für ſich, d. h. secundum propriae naturae rationem und als rerum omnium domina zu verehren (Anath. 8), der heilige Geiſt nicht conſubſtanziell mit der Knechtsgeſtalt zu nennen (Anath. 9), und das mit dem Logos vereinigte Fleiſch nicht lebendig machend durch das Vermögen ſeiner eigenen Natur (Anath. 11) u. ſ. w. Auch Theodoretus hebt immer wieder denſelben Punct hervor, und ſeine ganze Widerlegung bewegt ſich um den gleich anfangs aufgeſtellten Hauptſaz, man dürfe vom Logos Gottes nicht ſagen, daß er der Natur nach Fleiſch geworden und ins Fleiſch verwandelt ſey, weil Gott unwandelbar und unveränderlich ſey. Nicht Fleiſch geworden ſey Gott der Logos, ſondern nur angenommen habe er ein lebendiges und vernünftiges Fleiſch. Von einer Einigung der Hypoſtaſe nach will Theodoretus ſchon deswegen nichts wiſſen, weil dieſe Vorſtellung der heiligen Schrift und den Vätern, die ſie ausgelegt haben, völlig fremd ſey, wenn aber die Urheber dieſer Vorſtellung dieß unter ihr verſtehen, daß eine κρᾶσις des Fleiſches und der Gottheit geſchehen ſey, ſo müſſe man dieſer Blasphemie mit allem Ernſte widerſprechen, denn wo eine κρᾶσις ſey, ſey auch eine σύγχυσις, die σύγχυσις aber hebe den Unterſchied der Naturen auf, weil, was ſich miſche, nicht bleibe, was es zuvor war. Wäre eine Miſchung geſchehen, ſo wäre Gott nicht Gott geblieben, ſondern Gott der Tempel und der Tempel Gott geworden, während doch der Herr ſelbſt beides unterſcheide (Joh. 2, 19.) [46]). Dagegen proteſtirte jedoch Cyrillus aufs entſchiedenſte, und erklärte es wiederholt in den ſtärkſten Ausdrücken für eine Entſtellung ſeiner Lehre, wenn man ihr dieſen Sinn unterlege. Wenn er behaupte, daß der Logos Fleiſch geworden, ſo ſage er

46) Opp. Theod. a. a. O. S. 3. f. 10. f.

nicht, es sey eine Vermischung oder Vermengung oder irgend eine Verwandlung und Veränderung mit ihm vorgegangen, nur vereinigt sey er auf unaussprechliche und unerklärliche Weise mit einem eine vernünftige Seele habenden Leibe. Was man aber vereinigt nenne, sey nicht vermischt, sondern die Vereinigung bestehe in der Annahme eines Andern. Im Gegensaz gegen Nestorius, welcher die Geburt des Logos nach dem Fleische ganz aufhebe, und nur durch die Gleichheit der Würde den Menschen mit Gott verbunden seyn lasse, lehre er eine Einigung der Hypostase nach und verstehe unter dieser hypostatischen Einheit nichts anders, als daß die Natur des Logos, oder seine Hypostase, d. h., der Logos selbst, mit der menschlichen Natur in Wahrheit Eins geworden, ohne Verwandlung und Vermischung, der Eine Christus sey, derselbe als Gott und als Mensch. Gebe der Gegner auch nur zu, daß die Knechtsgestalt von der Gottesgestalt angenommen sey, so können doch die Gestalten nicht allein und für sich, ohne die Hypostasen, sich vereinigt haben. Schlechthin unselbstständige Aehnlichkeiten und Gestalten bilden keine ökonomische Einheit, die Hypostasen selbst müssen sich zusammengeschlossen haben, obgleich unvermischt und so, daß der Logos auch im Fleisch wahrer Gott bleibt, wenn der Begriff der Menschwerdung seine Wahrheit haben soll [47]). Auf die Einwendung des Theodoretus, daß, wenn jede der beiden Naturen vollkommen sey und beide sich vereinigt haben, die Consequenz erfordere, nicht blos von Einer Person und von einem Christus oder Sohn zu reden, sondern von zwei vereinigten Hypostasen oder Naturen, daß, wenn man bei dem Einen Menschen die Naturen unterscheide, und die eine, den Leib, sterblich, die andere, die Seele, unsterblich, beide

47) Ἀλλὰ πραγμάτων, ἦγουν ὑποστάσεων, γέγονε σύνοδος, ἵνα καὶ ὁ τῆς ἐνανθρωπήσεως λόγος ἀληθῶς γενέσθαι πιστεύηται. Theod. a. a. O. S. 6. vgl. S. 12.

aber Menſch nenne, auch weit mehr bei dem annehmenden Gott und dem angenommenen Menſchen die Eigenthümlichkeiten der Natur auseinander gehalten werden müſſen [48]), erwiedert Cyrillus, auch er wolle nach geſchehener Vereinigung den Unterſchied des Vereinigten nicht ausſchlieſſen, und nehme das von Theodorus gebrauchte Beiſpiel gern an: wie die Seele der Natur nach etwas Anderes ſey, und etwas Anderes nach ſeiner Natur das Fleiſch, obgleich der Eine Menſch nicht getheilt und getrennt wird, ſo müſſe man ſich auch die in Chriſtus geſchehene Vereinigung in Hinſicht der Gottheit und Menſchheit vorſtellen; wenn auch beide in Wahrheit Eins geworden, ſo dürfe man doch nicht verkennen, daß der Logos ſeiner Natur nach ein Anderer ſey, als das Fleiſch, und das Fleiſch ſeiner Natur nach etwas Anderes, als der Logos, nur trennen ſolle man das einmal Vereinigte nicht, und den Einen Chriſtus, Sohn und Herrn nicht in Zwei theilen [49]). Alles dieß ſcheint die cyrilliſche Lehre gegen die Vorwürfe des Gegners hinlänglich ſicher zu ſtellen, gleichwohl aber hat die über die Anathematiſmen geführte Polemik den Punct ganz gut zu treffen gewußt, an welchem ſich die Unhaltbarkeit jener Theorie klar herausſtellt. Sobald Cyrillus ſeine Vorſtellung auf einen beſtimmtern Begriff bringen will, nimmt er das Verhältniß zu Hülfe, in welchem im menſchlichen Organismus Seele und Leib zu einander ſtehen [50]). Es hat dieß, wie ſchon gezeigt worden

48) Theod. a. a. O. S. 16.

49) A. a. O. S. 20.

50) Er thut dieß auch hier, nicht blos in der zuvor genannten Stelle, ſondern ganz beſonders auch in folgender a. a. O. S. 13.: *Τῆς μετὰ σαρκὸς οἰκονομίας τῶ Μονογενῆς πολυπραγμονήντες τὸ μυστήριον, παραδόξως τε καὶ ἀποῤῥήτως ἡνῶσθαί φαμεν ἀγίῳ σώματι ψυχὴν ἔχοντι λογικὴν, τὸν ἐκ Θεοῦ πατρὸς λόγον· ἵνα τι καὶ ὅτω νοῶμεν υἱόν, καθάπερ ἀμέλει καὶ ἐφ' ἡμῶν αὐτῶν ἔχει*

ist, einen ganz guten Sinn, und es liegt dabei ein richtiger speculativer Gedanke zu Grunde. Sobald es aber mehr seyn soll, als eine bloße Analogie, reicht es für den Begriff der hypostatischen Einheit keineswegs zu. Der Fortschritt, durch welchen auch Cyrillus über den Apollinarismus hinweggekommen seyn wollte, konnte ja nur darin bestehen, daß man nicht blos den Körper als das Substanzielle des Menschlichen betrachtete. Muß nun aber, wenn das Menschliche in der Person Christi nicht blos als der Körper, sondern als ein vollkommener, aus Seele und Leib bestehender Mensch gedacht werden soll, die Seele zum wenigsten als gleich wesentlich mit dem Leib betrachtet werden, so kann das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen nicht auf das Verhältniß zwischen Seele und Leib zurückgeführt, sondern, sofern ja Gott selbst seinem Wesen nach nur als Geist gedacht werden kann, nur als ein Verhältniß des Geistes zum Geist aufgefaßt werden. Allein gerade dieß ist der Punct, in welchem die Theorie des Cyrillus sich in sich selbst verwickelt, und auch er kann zulezt, wie Apollinaris, den Knoten des Problems, statt ihn zu lösen, nur gewaltsam zerschneiden. Um den wahren realen Begriff seiner hypostatischen Einheit zu gewinnen, wird er unwillkürlich immer wieder dahin zurückgetrieben, wie auch schon seine Ausdrucksweise verräth [51]), den Körper zur Hauptsache zu machen und die Seele als ein bloßes Accidens desselben zu behandeln. Mit Recht macht ihm daher Theodoretus in der Widerlegung des eilften der cyrillischen Anathematismen zum Vorwurf, daß er das Fleisch nicht als ein vernünftiges (als σὰρξ νοερὰ) bezeichne, und den angenommenen Menschen nicht als einen vollkom-

ἰδίαν, ἑκατέρωθι μὲν τῷ σώματι τὴν ψυχὴν, πλὴν ἐς ἓν ἄμφω λόγον συντεθειμένα.

51) Er spricht ganz so gern von einem σῶμα ψυχὴν λογικὴν ἔχον, macht also den Körper zum Hauptbegriff.

menen bekenne, ſondern, dem Dogma des Apollinaris folgend, immer nur vom Fleiſche rede. Wenn er im eilften ſeiner Anathematismen das Anathema über den ausſpreche, welcher behaupte, daß das Fleiſch des Herrn nicht das eigene des Logos aus Gott dem Vater ſey, ſondern einem andern von ihm Verſchiedenen angehöre, ſo ſey doch klar, daß er Gott den Logos nicht eine Seele annehmen laſſe, ſondern nur Fleiſch, und daß der Logos ſelbſt dem Fleiſch die Stelle der Seele vertrete. Cyrillus beruft ſich nun zwar in ſeiner Apologie auf den johanneiſchen Saz, mit der Bemerkung, daß, wenn auch blos das Fleiſch genannt werde, die vernünftige Seele nicht ausgeſchloſſen ſeyn ſoll, wie ja in der heiligen Schrift öfters unter dem Fleiſch ein aus Seele und Leib beſtehendes lebendiges Weſen zu verſtehen ſey. Allein es deckt ſich uns hier gleichwohl der tiefer liegende weſentliche Mangel der cyrilliſchen Theorie auf. Die Seele wird ſo viel wie möglich mit Stillſchweigen übergangen und zurückgeſtellt, weil Cyrillus ſeine hypoſtatiſche Einheit nicht als Einheit des Selbſtbewußtſeyns aufzufaſſen im Stande iſt. Der Grundfehler der Lehre des Cyrillus gibt ſich uns an derſelben Frage zu erkennen, die uns ſchon bisher wiederholt als die eigentliche crux der über die Perſon Chriſti ſpeculirenden Kirchenlehrer begegnet iſt, wie das von Chriſtus ſelbſt bekannte Nichtwiſſen zu erklären iſt? Hier alſo handelt es ſich um den Begriff des Wiſſens, die Einheit des wiſſenden Subjects, oder des Selbſtbewußtſeyns, wenn doch das Bewußtſeyn ein ſowohl göttliches als menſchliches ſeyn ſoll, ſomit durch dieſen Unterſchied nur ein in ſich geſpaltenes und getheiltes ſeyn kann, wobei offenbar nicht blos genügt, zu ſagen, es ſey einer und derſelbe Chriſtus als Gott und als Menſch, wie der Menſch, obgleich aus Seele und Leib beſtehend, einer und derſelbe ſey. Es gereicht dem Scharfſinn des Theodoretus zur Ehre, daß er dieſen Punct beſonders gegen ſeinen Gegner hervorgehoben hat. Er hält

ihm die Fragen entgegen, wie denn, wenn in allem, was in den Evangelien und apostolischen Schriften von Christus ausgesagt werde, nach geschehener Einigung kein Unterschied angenommen werden soll, auch das in der Schrift auf niedrige Weise und der Knechtsgestalt gemäß Gesagte mit dem Begriffe Gottes des Logos vereinigt werden soll? Wie denn auch jenes Nichtwissen (Marc. 13, 32.) und anderes von ihm gesagt seyn könne (vgl. Math. 27, 46. 26, 39. Joh. 12, 27.)? Wem sollen wir Hunger und Durst zuschreiben, wem Müdigkeit und Schlaf, wem Unwissenheit und Furcht? Wer hatte den Beistand eines Engels nöthig? Wenn dieß nicht Zustände und Eigenschaften Gottes, des Logos, sind, wie kann die Weisheit unwissend gewesen seyn? Wie kann sie Weisheit heißen, wenn sie mit dem Mangel der Unwissenheit behaftet ist? Wie kann der für wahrhaftig gehalten werden, welcher alles, was der Vater hat, zu haben behauptet, und doch das Wissen des Vaters nicht hat? Denn nur der Vater weiß ja, wie er sagt, jene Stunde. Wie kann er das Urbild des Vaters seyn, wenn er nicht alles, wie der Vater hat? Wenn er nun in Wahrheit sagt, er wisse es nicht, so muß man es von ihm glauben. Hat er aber den Tag gewußt, und nur um es zurückzuhalten gesagt, er wisse ihn nicht, zu welcher Blasphemie führt dieß? Die Wahrheit lügt und mit Unrecht heißt sie Wahrheit, wenn sie ihr Gegentheil an sich hat. Wenn aber die Wahrheit nicht lügt, wenn Gott der Logos den Tag, welchen er selbst geschaffen und zum Weltgericht bestimmt hat, nicht weiß, wenn er das Wissen des Vaters hat, so kommt jene Unwissenheit nicht Gott dem Logos, sondern nur der Knechtsgestalt zu, die von jenem Zeitpunct nur so viel wußte, als die in ihr wohnende Gottheit ihr offenbarte [52]). Was erwiedert nun darauf Cyrillus? Er macht dem Gegner zuerst den Vorwurf, daß er

52) A. a. O. S. 22. f.

Gott und den Menschen theile und zwei Söhne annehme. Oder, ob es denn nicht zwei seyen, wenn der, der alles weiß, nicht Einer und derselbe sey mit dem, der ein beschränktes Wissen hat, und der, der in der Weisheit vollkommen ist und die gleiche Erkenntniß wie der Vater hat, nicht derselbe mit dem, dem nur theilweise geoffenbart wird? Wenn es nun aber, fährt Cyrillus fort, einer und derselbe ist, wegen der wahrhaftigen Einheit, und kein Unterschied zwischen dem Einen und Andern gemacht werden kann, so daß es zwei verschiedene Subjecte sind, so muß schlechthin sowohl das Wissen, als der Schein des Nichtwissens, demselben zukommen. Er weiß also auf göttliche Weise als die Weisheit des Vaters, da er aber der Beschränkung der nichtwissenden Menschheit sich unterzog, so eignete er sich auch dieß mit dem Andern auf ökonomische Weise an, obgleich er nichts nicht weiß, sondern alles mit dem Vater weiß [53]). Wofür anders kann nun aber dieß genommen werden, als für ein offenes Geständniß des Doketismus? Es ist nur Accommodation, nur Schein, daß Christus als Mensch behauptete, nicht zu wissen, was er vermöge seines absoluten göttlichen Wissens wissen mußte. Da das Nichtwissen der contradictorische Gegensaz des Wissens ist, so kann einem und demselben schlechthin nur entweder das Eine oder das Andre zukommen. Kann nun Christus als Gott seines absoluten göttlichen Wissens sich nie entäussern, so kann das Nichtwissen, das er als Mensch gehabt haben soll, ein blos scheinbares gewesen seyn. Wenn auch allerdings, wie Gott und Mensch

53) A. a. O. S. 28.: *αὐτῦ πάντως ἔσται καὶ τὸ εἰδέναι καὶ μέντοι καὶ τὸ μὴ εἰδέναι δοκεῖν. Οὐκῦν οἶδε μὲν καὶ αὐτὸς θεικῶς, ὡς σοφία τῦ πατρὸς ἐπειδὴ δὲ τὸ τῆς ἀγνοουμένης ἀνθρωπότητο, ὑπέδυ μέτρον, οἰκονομικῶς οἰκειῦται καὶ τῦτο μετὰ τῶν ἄλλων. καίτοι, καθάπερ ἔφην ἀρτίως, ἠγνοηκὼς ὐδὲν, ἀλλ' εἰδὼς ἅπαντα μετὰ τῦ πατρός.*

Eins sind, das Wissen und Nichtwissen Eins seyn müssen, so kann doch, da das Wissen das Nichtwissen schlechthin ausschließt, keine andere Einheit des Wissens und Nichtwissens gedacht werden, ausser sofern das Wissen sich den Schein des Nichtwissens gibt. Dieß ist eine so nothwendige Consequenz aus der von Cyrillus behaupteten Einheit, daß hierüber kein Zweifel stattfinden kann, aber eine weitere ebenso nothwendige Consequenz ist, daß, so wenig das Nichtwissen mit dem Wissen anders Eins werden kann, als durch die Vermittlung des Scheins, ebenso wenig das ganze Verhältniß des Menschlichen in Christus zu seiner Gottheit ein anderes seyn kann. Ist in Ansehung des Wissens die Schranke des menschlichen Bewußtseyns, die wesentliche Form desselben aufgehoben, so kann überhaupt von einem menschlichen Bewußtseyn nicht mehr die Rede seyn, und so wenig es ein menschliches Wissen gibt, so wenig gibt es eine menschliche Empfindung, überhaupt ein Subject für menschliche Zustände und Affectionen. In der That stellt auch Cyrillus selbst nicht einmal in Abrede, daß nach seiner Theorie zuletzt alles Menschliche der bloßen Vorstellung anheimfällt. Aus welcher Ursache denn, fragt Cyrillus, von Christus gesagt werde, daß er hungrig und müde geworden, wenn er doch das Princip des Lebens und das lebendige Brod war, und der Herr aller göttlichen Kräfte, als nur deswegen, damit man von ihm glaube, er habe in Wahrheit als Mensch das Menschliche sich angeeignet, obgleich er in dem Guten seiner eigenen Natur und in dem unzertrennlichen Besitz alles dessen, was er hatte und immer hat, blieb. So gering auch alles Menschliche für den aus Gott erzeugten Logos gewesen seyn möge, so könne doch nur der Logos das Subject der mit der Menschwerdung verbundenen Entäusserung seyn, habe er sich aber entäussert, so könne er sich der Entäusserung nicht entzogen haben, die Entäusserung selbst habe aber bei dem keiner Veränderung fähigen göttlichen Logos nur darin bestehen

können, daß er wegen der ökonomischen Vereinigung mit dem Fleisch Menschliches that und sagte [54]). Eine solche Entäusserung ist, wie von selbst klar ist, keine wahre und wirkliche, so lange der Saz in seiner schlechthinigen Wahrheit stehen bleibt, daß der Logos, auch sofern er Mensch wurde, sich nicht verändert habe, sondern in der absoluten Identität mit sich selbst geblieben sey. Es ist kein Fortschritt vom Seyn zum Werden, sondern nur ein Werden, das kein wirkliches, somit ein blos scheinbares ist. Gott ist also auch nicht wahrhaft Mensch geworden, das Menschliche ist nur die äusserlich angenommene Hülle des Göttlichen, und so richtig Cyrillus einsieht, daß sobald Christus dem Menschlichen entrückt ist, die ganze Realität der Erlösung aufgehoben wird, so wenig ist doch seine Theorie im Stande, aus dem bloßen Schein zur Wirklichkeit hindurchzudringen, sondern sie bleibt zulezt immer wieder bei der rein äusserlichen Vorstellung stehen, Gott, der Logos, habe sich allem Menschlichen unterzogen, damit er für einen wahren und wirklichen Menschen gehalten werde. Die Realität der Menschwerdung fällt daher nur in das vorstellende Bewußtseyn des Menschen, und ist somit selbst nur eine vorgestellte und geglaubte, und wie kann diesem Glauben irgend etwas Objectives und Reales entsprechen, wenn nicht nur in der Natur Gottes selbst kein Moment der Menschwerdung nachgewiesen, sondern vielmehr durch die schlechthinige Behauptung der absoluten Unveränderlichkeit der göttlichen Natur selbst die Möglichkeit der Menschwerdung geläugnet wird [55])? Gott wird demnach

54) A. a. O. S. 30.: Κίνωσις δὲ τῷ Θεῷ λόγῳ, παθεῖν ἂν εἰδότι τὴν τροπὴν, τὸ δράσαι τι καὶ παθεῖν τῶν ἀνθρωπίνων, διὰ τὴν πρὸς σάρκα σύνοδον οἰκονομικήν.

55) A. a. O. S. 56.: Ἄνθρωπος γεγονὼς τὸ τῆς ἀνθρωπότητος μέτρον ἂν αἰσχύνεται· ὁ γὰρ αὐτὸ τὸ γενέσθαι καθ' ἡμᾶς ἂν ἀπόβλητον, ποιησάμενος τίνα τρόπον παραιτοῖτο ἂν τὰ, δι' ὧν ἦν

nicht wahrhaft Mensch, sondern er bleibt, was er an sich ist, und was Cyrillus die natürliche, gottmenschliche Einheit nennt, ist nur die Natur Gottes selbst, in ihrer absoluten Identität mit sich selbst.

Auf der andern Seite deckt sich aber in dieser Polemik auch die Einseitigkeit der gegenüberstehenden Vorstellung nicht minder klar auf. Mit Recht behauptet Cyrillus, wenn man Christus ein höheres Wissen nur in dem Grade zuschreibe, in welchem die in ihm wohnende Gottheit ihm ihre Offenbarungen zu Theil werden läßt, so mache man den Emmanuel zu einem bloßen Propheten, er sey nicht Gott selbst, sondern nur ein Gottesträger und sonst nichts [56]). Theodoretus läugnet dieß so wenig, daß er sich vielmehr selbst zu der Vorstellung des θεοφόρος ἄνθρωπος bekennt [57]), und

---

ἰδεῖν γεγονότα κατ' ἀλήθειαν δι' ἡμᾶς καθ' ἡμᾶς. (Gewiß mußte der Logos, wenn er Mensch war, auch als Mensch erscheinen, aber warum hebt Cyrillus immer wieder nur die Erscheinung hervor? Offenbar, weil seine Theorie nur den Satz übrig läßt, daß Christus als Mensch erschienen sey.) Ὅταν ἐν τῶν ἀνθρωπίνων αὐτὸν ἀποτήσωμεν καὶ πραγμάτων καὶ λόγων, κατ' οὐδένα διοίσομεν τρόπον τῶν, εἴπερ τι τῶν ἐνδεχομένων ἦν (wofern es anders möglich war), μονονουχὶ καὶ ἀποδυόντων αὐτὸν τῆς σαρκὸς καὶ ἀπιστούντων τῇ θεοπνεύστῳ γραφῇ, ἀνατρεπόντων δὲ εἰς ἅπαν τὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως μυστήριον, τὴν τοῦ κόσμου σωτηρίαν, τὴν ἐλπίδα, τὴν ἀνάστασιν. Ist aber dadurch der Doketismus beseitigt, wenn Cyrillus gleich nachher auf die Frage, warum Christus die Schwachheiten der Menschheit sich angeeignet habe, nur die Antwort zu geben weiß: ἵνα καὶ κατὰ ἀλήθειαν ἄνθρωπος γενέσθαι πιστεύηται, καίτοι μεμενηκὼς ἦν, ὅπερ ἦν, τετέσι Θεός. Die ganze Menschwerdung ist eine Oekonomie, d. h. eine bloße Accommodation. (Ἐδειλίασεν οἰκονομικῶς u. s. w. S. 57.).

56) Προφήτην ἡμῖν ἀποφαίνει τὸν Ἐμμανουὴλ καὶ θεοφόρον ἄνθρωπον, καὶ ἕτερον οὐδέν. A. a. O. S. 28.

57) A. a. O. S. 32.

wenn er nun auch sie dahin bestimmt, man dürfe dabei nicht voraussezen, daß Christus nur eine particuläre göttliche Gnade empfangen habe, sondern er habe die ganze Gottheit des Sohns in der Einheit mit sich in sich gehabt, so bleibt doch das Wesentliche jener Vorstellung, wie Cyrillus entgegnet, immer dieß, daß Christus nicht wahrer Gott ist, sondern nur ein Tempel, in welchem der Logos wohnt, wie er auch in andern Menschen wohnt, während dagegen nach Cyrillus der Tempel, in welchem Christus als Gott wohnt, nur mit dem ihn bewohnenden Gott identisch seyn kann. Sobald man die Vorstellung eines ἄνθρωπος θεοφόρος zuläßt, wird ebendamit der Mensch zum eigentlichen Subject gemacht, und es ändert sich der ganze Standpunct der Betrachtung. Es kann von keiner Menschwerdung Gottes mehr die Rede seyn, sondern höchstens von der Annahme eines Menschen von Seiten des göttlichen Logos, das in Folge derselben eingetretene Verhältniß aber ist ein so freies und äusserliches, daß das handelnde Subject wesentlich nur der Mensch ist. Theodoretus und Cyrillus stimmen beide darin überein, daß der göttliche Logos von Leiden völlig unberührt blieb, zwischen beiden ist aber der große Unterschied, daß, während nach Cyrillus das Leiden bloße doketische Bedeutung haben konnte (denn welche Realität kann ein Leiden haben, das der Logos zwar sich zueignet, sofern der Leib, welcher das Leiden erduldet, sein Leib ist [58]), für das er aber völlig empfindungslos ist, weil er überhaupt keiner menschlichen Empfindung fähig ist?), schließt dagegen Theodoretus aus der vollen Realität des Leidens, daß der Logos mit demselben nichts zu thun haben konnte, sondern gleichsam nur als müssiger Zuschauer dabei zugegen war [59]). Diese Aeusserlichkeit des Ver-

58) Αὐτῇ γὰρ ἦν ἴδιον καθ' ἕνωσιν ἀληθῆ τὸ τοῦ θανάτου γευσάμενον σῶμα. A. a. O. S. 67.

59) A. a. O. S. 68.: Ἔπαθεν ἡ τοῦ δούλου μορφὴ, συνούσης αὐτῇ δηλο-

hältniſſes zwiſchen dem Logos und dem Menſchen, deren Einheit nur moraliſch vermittelt iſt, iſt überhaupt das Characteriſtiſche der neſtorianiſchen Anſicht [60]), und es läßt ſich daher die weſentliche Verſchiedenheit der beiderſeitigen Standpuncte am einfachſten ſo bezeichnen, daß nach Cyrillus das handelnde und thätige Subject der Logos, nach Neſtorius aber der Menſch iſt, oder nach jenem die ganze Betrachtung vom Göttlichen, nach dieſem aber vom Menſchlichen ausgeht. Iſt das Göttliche das Subſtanzielle, ſo kann das Menſchliche ein bloßes Accidens des Göttlichen ſeyn, und es hat daher eine blos ſcheinbare Realität, iſt das Menſchliche das Subſtanzielle, ſo bleibt für das Göttliche, da, ſobald es mit

---

νότι τῆς τᾶ Θεῦ μορφῆς, καὶ συγχωρήσης παθεῖν, διὰ τὴν ἐκ τῶν παθῶν τικτομένην σωτηρίαν, οἰκειωμένης δὲ διὰ τὴν ἕνωσιν τὰ παθήματα. Wie aber dieſe ἕνωσις zu nehmen iſt, zeigt der unmittelbar darauf folgende Saz: ἐκεῖν ἐχ ὁ Χριζὸς (vgl. über dieſe Identificirung Chriſti mit dem Logos oben S. 756.) παθών, ἀλλ' ὁ ἐξ ἡμῶν ὑπὸ τᾶ Θεῦ ληφθεὶς ἄνθρωπος.

60) Οὐκ, ſagt im Gegenſaz dagegen Cyrillus a. a. O. S. 43., ἄνθρωπον ἀνειλῆφθαι φαμὲν παρὰ τᾶ Θεῦ λόγη, συνῆφθαι τε καὶ κατὰ σχέσιν αὐτῷ τὴν ὑφαθεν ἐπινοεμένην, ἄνθρωπον δὲ μᾶλλον αὐτὸν γενέσθαι διοριζόμεθα, ταύτης τε ἕνεκα τῆς αἰτίας τῶν τῆς εὐσεβείας δογμάτων ἐξεσηκέναι φαμὲν τὰς τολμῶντας λέγειν τὸν ἀναληφθέντα ἄνθρωπον. — Κατὰ σχέσιν δηλονότι καὶ οἰκειότητα τὴν πνευματικὴν, τὴν ὡς ἐν θελήσει, καὶ χάριτι καὶ ἁγιασμῷ καθὰ καὶ ὑμεῖς αὐτοὶ κολλώμενοι τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐσμεν κατὰ τὸ γεγραμμένον, ἀλλ' ἐχὶ τᾶτό ἐστι τὸ ἀνανθρωπῆσαι Θεόν, ἔτε μὴν παραπλησίως ἡμῖν μετασχεῖν αἵματος καὶ σαρκός (S. 55.). Theodoretus ſelbſt nennt es daher zwar εὐσεβὲς, ἓν πρόσωπον καὶ ἕνα υἱὸν καὶ Χριζὸν ὁμολογεῖν, δύο δὲ τὰς ἑνωθείσας ὑποζάσεις εἴτουν φύσεις λέγειν ſey ἐκ ἄτοπον, ἀλλὰ κατ' αἰτίαν ἀκόλουθον. A. a. O. S. 26. In dieſem Sinne iſt ihm συνάφεια ſoviel, als σύνοδος, S. 14. ſofern der Logos συνῆν τῷ πλασθέντι καὶ γεννηθέντι S. 4. und die Maria iſt θεοτόκος, ſofern ſie ἄνθρωπον τῷ διαπλάσαντι αὐτὸν ἡνωμένον θεῷ geboren hat.

dem Menſchlichen weſentlich Eins wäre, die ſubſtanzielle Realität nur in das Göttliche fallen könnte, eine bloße Beziehung oder etwas blos Relatives übrig, was als das Gott und den Menſchen einigende Band gedacht wird, und nicht eigentlich eine reelle und weſentliche, ſondern eine blos vorgeſtellte, für das ſubjective Bewußtſeyn geſetzte Einheit iſt, auf dieſelbe Weiſe, wie auf dem andern gegenüberſtehenden Standpunct die Realität des Menſchlichen auch nur eine in die Sphäre des ſubjectiven Bewußtſeyns fallende Vorſtellung iſt. Es ſind demnach hier durchaus zwei weſentlich verſchiedene Standpuncte, und zwei ſo ſehr divergirende Richtungen, daß zwiſchen den beiden auf ihnen beruhenden Theorien, ohne über ſie hinauszugehen, keine Vermittlung möglich iſt, ſondern beide nur in einem ſchlechthin ausſchlieſſenden Verhältniß zu einander ſtehen [61]).

Die Synode in Epheſus im Jahr 431 mit ihren beiden gleich einſeitigen Hauptacten, der Verdammung des Neſtorius durch Cyrillus und die ägyptiſche Partei, und der Ver-

61) Gegen die μία φυσις des Cyrillus wendet Theodoretus auch ein a. a. O. S. 15.: ὑπ' ἀνάγκης τινὸς βιαζόμενος, ἀλλ' ἐχ' φιλανθρωπίᾳ κεχρημένος ὁ Θεὸς λόγος συνήφθη τῇ τῶ δούλω μορφῇ, καὶ εὑρεθήσεται ὁ τῶ παντὸς νομοθέτης ἀναγκαζομενος νόμους ἀναλυειν. Es begegnet uns alſo hier wieder derſelbe Gegenſatz zwiſchen Natur-Nothwendigkeit und Freiheit, wie in der Lehre von der Trinität (ſ. oben S. 398. f.), und wie früher Athanaſius, ſo gab jetzt Cyrillus die Antwort (a. a. O. S. 19.): Εἰ ἐπ ἀληθὲς, ὅτι λογικός ἐστι κατὰ φύσιν ὁ ἄνθρωπος, ἆρα ἀβελήτως καὶ ἠναγκασμένως ἐστὶ λογικός. Τί δὲ; εἰπέ μοι, καὶ ὁ τῶν ὅλων θεὸς, ἢ κατὰ φύσιν ἐστὶ θεὸς; ἢ κατὰ φύσιν ἅγιος, δίκαιος, ἀγαθὸς, ζωὴ, φῶς, σοφία καὶ δύναμις; ἆρ' ὃν καὶ αὐτὸς ἀβελήτως, καὶ ὡς ἐξ ἀνάγκης ἐστὶν ἃ ἐστιν; Die Antwort iſt unſtreitig richtig, nur hätte Cyrillus, wenn ſie genügen ſoll, ebenſo aus dem abſoluten Weſen Gottes nachweiſen ſollen, daß er zugleich Menſch iſt, wie Gott vermöge ſeiner abſoluten Natur heilig, gerecht, gut u. ſ. w. iſt.

dammung des Cyrillus durch die orientalische Partei war nur die feierliche Wiederholung des schon in den beiderseitigen Anathematismen ausgesprochenen Urtheils. Die cyrillische Partei verdammte die Lehre des Nestorius, indem sie den Inhalt des im Anfange des Streits von Cyrillus an Nestorius erlassenen Schreibens und der zwölf cyrillischen Anathematismen für die durchaus rechtgläubige Lehre erklärte, die Orientalen dagegen glaubten in der cyrillischen Lehre nur die Irrlehre des Apollinaris, Arius und Eunomius sehen zu müssen [62]). Für die weitere Entwicklung des Dogma selbst haben die langen Verhandlungen der ephesinischen Synode keine Bedeutung. Nur dieß mag als ein in dogmatischer Hinsicht nicht ganz unwichtiges Moment hervorgehoben zu werden verdienen, wie Cyrillus seine Lehrweise durch die Berufung auf das nicänische Dogma zu rechtfertigen und zu begründen suchte. Die cyrillische Partei ging in ihren Verhandlungen über das Dogma von der Voraussezung aus, daß die Lehre des Cyrillus mit dem nicänischen Symbol,

62) Die orientalischen Bischöfe sagen in ihrem Urtheilsspruch (Mansi a. a. O. T. IV. S. 1267.), die Gegenpartei habe die Synode mit Verwirrung erfüllt, ὑπὲρ τοῦ μὴ ζητηθῆναι τὰ κεφάλαια, ἃ συμβαίνει τῇ Ἀπολιναρίῳ καὶ Ἀρείῳ καὶ Εὐνομίῳ κακοδοξίᾳ καὶ δυσσεβείᾳ. In dem Schreiben der morgenländischen Abgeordneten an Rufus, den Bischof von Thessalonik (Mansi a. a. O. S. 1411.), wird dieser Vorwurf dadurch näher begründet, daß Cyrillus, wie die Arianer und Eunomianer, τὰς ταπεινὰς περὶ τῆς οἰκονομίας φωνὰς auf die Gottheit beziehe. So werde eine Vermischung der Naturen eingeführt, und man schreibe Hunger und Durst, die Stärkung durch den Engel und die Stellen Matth. 26, 38. 39. 27, 46. Gott dem Logos zu. Ebenso schreiben die Arianer und Eunomianer die Leiden und das von Christus geringfügig Gesagte der Gottheit Christi zu, und schon behaupten die arianischen Lehrer in ihren Gemeinden, daß jezt die Lehrer der Homousie mit Arius übereinstimmen, und die Wahrheit nach so langer Zeit offenbar geworden sey.

das nun schon als der allgemeine Maasstab der Orthodoxie betrachtet wurde, nicht nur nicht im Widerspruch stehe, sondern ihrem wesentlichen Inhalt nach in demselben sogar schon enthalten sey. Auf das nicänische Symbol gingen daher Cyrillus und die Anhänger seiner Lehre mit der bestimmten Absicht zurück, dasselbe Interesse der Vertheidigung der rechtglaubigen Lehre, das das nicänische Dogma für sich hatte, auch für ihre Lehre von der Person Christi in Anspruch zu nehmen [63]). Die Veranlassung dazu lag darin, daß schon das nicänische Symbol den aus dem Wesen des Vaters erzeugten Sohn auch als denselben bekannte, der zu unserem Heile herabgekommen, Fleisch und Mensch geworden, gelitten habe und auferstanden sey. Und in der That konnte sich auch Cyrillus nicht ohne Grund auf diese schon in das nicänische Symbol aufgenommene Bestimmung berufen, denn sobald, wie hier ausdrücklich geschieht, von einer Fleisch- oder Menschwerdung des Logos ausdrücklich die Rede ist, und demnach der menschgewordene Logos als das Subject aller menschlichen Zustände und Affectionen betrachtet wird, ist ebendamit der Standpunct für die cyrillische Lehrweise

---

63) Cyrillus eröffnete die Verhandlungen der ephesinischen Synode mit der Erklärung, er glaube in seinen Schriften gegen Nestorius auf keine Weise von der rechtgläubigen Lehre, d. h. dem nicänischen Symbol, abgewichen zu seyn. Mansi a. a. O. S. 1139. In den Abstimmungen der Bischöfe wird in dem Votum des Acacius, des Bischofs von Melitene, dem Nestorius zum Vorwurf gemacht, daß er τὰς περὶ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ Θεοῦ ἐγκειμένας τῇ πίστει τῶν ἁγίων πατέρων τυπ καὶ θεοφόρων ἐπισκόπων φωνὰς ἀφελὼν μόνῃ τῇ σαρκὶ τὰ τῆς συστηρικίδος περιῆψεν οἰκονομίας, ψιλὸν τὸν νοῦν τοῦ Θεοῦ γέννησίν τε καὶ τελευτὴν ὑπομεῖναι εἰπών. Mansi a. a. O. S. 1172. Auch in der Erklärung seiner Anathematismen stützt sich Cyrillus auf das nicänische Symbol. Man vgl. ad Anath. I. u. XI. (ἐκ ἄνθρωπον δὲ ἀνεδήμησεν παρὰ Θεοῦ τοῖς ἁγίοις πατράσι δοκεῖ u. s. w.).

ſchon feſtgeſtellt, und es ergeben ſich ſchon hieraus die nähern Beſtimmungen derſelben als conſequente Folgerung. Die orientaliſchen Biſchöfe dagegen glaubten, von ihrem Standpunct aus auch gegen dieſe Zurückführung der cyrilliſchen Lehre auf das nicäniſche Symbol proteſtiren zu müſſen. Es ſchien ihnen dadurch demſelben nur etwas Fremdartiges und weſentlich Verſchiedenes aufgedrungen zu werden [64]). Wir werden auch hier wieder an den immer wiederkehrenden nothwendigen Conflict verſchiedener theologiſcher Richtungen erinnert. Es war allerdings nicht mehr an der Zeit, gegen das nicäniſche Dogma, als eine in der Kirche ſchon allgemein angenommene Lehre, zu proteſtiren, indem aber die orientaliſchen Biſchöfe eine in daſſelbe aufgenommene Beſtimmung und eine Lehrweiſe über die Perſon Chriſti, die als natürliche Fortentwicklung aus ihr hervorzugehen ſchien, nicht anerkannten, gab ſich hierin wenigſtens ſo viel kund, daß das nicäniſche Dogma ſelbſt nicht dem Boden der antiocheniſchen Kirche angehörte und mit der Theologie derſelben im Grunde nur in einem äuſſern Zuſammenhang ſtund [65]).

---

64) Manſi a. a. O. S. 1267. Sie verlangen, die ägyptiſchen Biſchöfe ſollen die πίστις der nicäniſchen Väter annehmen, μηδὲν ἕτερον αὐτῇ ξένον ἐπεισάγοντες.

65) Ueber Neſtorius und Cyrillus iſt theils überhaupt, theils in Hinſicht des dogmatiſchen Gehalts ihrer Lehre immer ſehr verſchieden geurtheilt worden (verſchiedene ältere Urtheile, unter welchen das bekannte Luthers zwar allerdings von Luthers richtigem Blicke und geſundem Urtheil zeugt, aber gleichwohl auf einem falſchen Schluſſe beruht, hat Walch, Hiſt. der Ketzereien u. ſ. w. Th. V. S. 818 f. zuſammengeſtellt); in der neuern Zeit iſt man meiſtens ſehr geneigt geweſen, für Neſtorius gegen Cyrillus Parthei zu nehmen. Zu läugnen iſt nun gewiß nicht, daß Cyrillus durch ſein eigenmächtiges und gewaltthätiges Verfahren ſich gerechten Tadel zugezogen hat (wiewohl, ſobald man ihn dogmatiſch anders beurtheilt, auch manche ſei-

geſpalten, und es ſchien keine Möglichkeit vorhanden zu ſeyn, den längſt ſo tief begründeten, nun auch offen hervorgetrete-

---

ſich um dieſes Problem handle, wußten gewiß beide Theile recht gut, daß ſie aber das Problem ſelbſt nicht zu löſen wußten, daß die eine Theorie ſo einſeitig iſt, als die andere, wer wird dieß läugnen? Allein davon iſt ja gar nicht die Rede, nicht von der abſoluten Wahrheit der beiden Lehrbegriffe, ſondern nur der relativen, d. h. nur davon, was ſie wirklich lehrten, und wer von beiden die größere Conſequenz, theils an ſich, theils in Hinſicht des ſtehenden Dogma, für ſich hatte. Dieß ſollte ſich doch, ohne daß man nöthig hätte, durch ſo geſuchte Wendungen der eigentlichen Frage auszuweichen, auf dem einfachen Wege der geſchichtlichen Wahrheit ins Reine bringen laſſen. In Engelhardts rein referirendem Bericht vermißt man ohnedieß nicht blos jedes eigene Urtheil, ſondern ſelbſt jeden Standpunct für ein ſolches, und was Neander betrifft, ſo fällt kaum in einem andern Theile des dogmengeſchichtlichen Inhalts des Neander'ſchen Werkes ſo ſehr auf, wie der äuſſere Verlauf des theologiſchen Streits zur Hauptſache gemacht wird, und wie wenig, hier wenigſtens, für die innere Entwicklung des Dogma geſchehen iſt. Was Cyrillus eigentlich lehrte, und auf welchen weſentlichen Momenten der Unterſchied der beiden Lehrbegriffe beruhte, erfährt man auch hier nicht näher. Für Neſtorius wird im Allgemeinen auch hier Partei genommen, und das Ganze läuft zuletzt darauf hinaus, daß beide Theile ſich verketzert haben, der eine Theil aber eine verſtändige Entwicklung geſucht habe, während es dem andern mit Zurückweiſung einer jeden ſolchen nur um das Ueberſchwängliche zu thun geweſen ſey (II. S. 991). Die gegenſeitige Verketzerung verſteht ſich ohnedieß von ſelbſt, aber auch die pſychologiſche Unterſcheidung, daß Neſtorius mehr Verſtand, Cyrillus mehr Gemüth und myſtiſches Gefühl gehabt (in jedem Fall iſt die Unterſcheidung nur in dieſem relativen Sinne richtig, indem man ja die Schriften des Cyrillus nur leſen darf, um ſich zu überzeugen, daß er keineswegs jede verſtändige Entwicklung zurückgewieſen hat), iſt höchſt unerheblich, ſofern

nen und mit den ſchärfſten Beſtimmungen ausgeſprochenen Gegenſaz wieder auszugleichen. Die Orientalen hatten ihre

---

es eine ſehr beſchränkte Anſicht wäre, den Gang der Speculation auf die Phänomene der Pſychologie zurückführen zu wollen. Endlich, wenn Neander noch beſonders hervorhebt, man habe doch bei allem dem den Streit über manche Formeln deßhalb ſo wichtig gemacht, weil man ſich über den Sinn derſelben von beiden Seiten nicht verſtändigt habe (a. a. O.), und aus Veranlaſſung der Worte, mit welchen der Biſchof Rheginos ſeine Rede auf der Synode ſchloß: „Uns aber laßt anbeten den Gott Logos, der uns gewürdigt hat, mit dem Fleiſche unter uns zu wandeln, ohne von dem Weſen des Vaters ſich zu trennen", ſich ſogar zu dem Ausruf hinreiſſen läßt: als ob dieſe Verehrung des menſchgewordenen Gottes bei der Partei des Neſtorius nicht ſtattfände, weil ſie ſich über die Erſcheinung des menſchgewordenen Gottes in andern dogmatiſchen Formeln ausdrückte! So ſollte wieder eine neue Formelknechtſchaft in der Religion an die Stelle der Anbetung Gottes im Geiſte und in der Wahrheit geſezt werden! (S. 1004); ſo iſt hieraus deutlich zu erſehen, daß es ſich nach Neanders Anſicht doch eigentlich nur um Formeln handelte, und das Ganze ſomit ein bloßer Wortſtreit war, was der gewöhnliche Ausweg iſt, um ſich einem in die Sache ſelbſt eingehenden Urtheil zu entziehen. In demſelben ſynkretiſtiſchen Sinne hat Walch die Reſultate ſeiner ebenſo breiten als gelehrten Auseinanderſezung in das mit ſelbſtgefälliger Umſicht und Billigkeit erwogene Urtheil zuſammengefaßt: Wie ich aus Neſtorio table, daß er bei der Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen die ἀντιδοσιαν nicht ausdrücklich gelehret, ob ich ihm gleich nicht Schuld gebe, daß er ſie geläugnet, ebenſo unparteiiſch table ich Cyrillum, daß er bei der Lehre von der Mittheilung der Eigenſchaften und beſonders bei ſeinem Lieblingsſaz: Maria hat Gott geboren, nicht ausdrücklich ἄλλως καὶ ἄλλως geſaget, gebe ihm aber auch nicht Schuld, daß er dieſe Wahrheit geläugnet (Hiſt. der Kez. Thl. V. S. 873). Kann man billiger denken und eine geringere Zumuthung an

Uebereinſtimmung mit der Lehre des Neſtorius ſo nachdrücklich anerkannt, daß ſeine Sache ganz die ihrige zu ſeyn ſchien, und was den Cyrillus betrifft, wie hätte er, der unverſöhnliche Gegner des Neſtorius und der antiocheniſchen Lehrweiſe, zumal nach den auf der Synode zu Epheſus errungenen Erfolgen, ſich dazu verſtehen ſollen, von ſeinen Anathematismen etwas zurückzunehmen? Demungeachtet erfolgte jetzt eine Annäherung, und der Anfang wurde ſchon damals gemacht, den zur kirchlichen Lehre gewordenen Lehrbegriff aus zwei verſchiedenen, äuſſerlich verbundenen, Beſtandtheilen auf die atomiſtiſche Weiſe zuſammenzuſezen, welche ſeitdem ſein characteriſtiſches Gepräge geblieben iſt. Die Sache verdient es, daß wir die erſte Einleitung zu dieſem folgenreichen und für die Geneſis des kirchlichen Lehrbegriffs merkwürdigen Schritt etwas genauer ins Auge faſſen.

Nachdem Neſtorius und Cyrillus excommunicirt waren, und die Erbitterung der beiden Parteien den höchſten Grad erreicht hatte, ſuchte der kaiſerliche Hof die Gemüther wieder auszuſöhnen und die Ruhe und Einigkeit wieder herzuſtellen. Für dieſen Zweck wurde der kaiſerliche Staatsbeamte Johannes nach Epheſus geſchickt. Um eine Grundlage zur Vereinigung der beiden Parteien zu haben, wünſchte er die Abfaſſung eines Glaubensbekenntniſſes. Die cyrilliſche Partei wies dieß nachdrücklich zurück, die Orientalen aber gingen darauf ein, und da den kaiſerliche Staatsbeamte von ihnen ausdrücklich verlangte, daß ſie ſich in ihrem Symbol insbeſondere

die beiden ſtreitenden Parteien machen? Welche ſchöne Einheit der Anſichten ergibt ſich auf dieſem Wege und wie getroſt kann man ſein Endurtheil zulezt dahin abgeben: Der ganze Streit war wahre Conſequenzmacherei, nicht eine, ſondern viele Streitigkeiten über Wörter und Redensarten, aber nicht alle Logomachien (a. a. O. S. 911). Alſo eine Logomachie und doch wieder keine Logomachie!

über die Jungfrau Maria, als Gottesgebärerin, erklären sollen [1]), so war es nun wieder das Wort θεοτόκος, das den Gang des Streits bestimmte. Als nämlich das Symbol abgefaßt werden sollte, trennten sich die Orientalen selbst über die Frage: ob die Jungfrau Maria Gottesgebärerin genannt werden solle, in zwei Parteien. Die Einen wollten sie Gottesgebärerin nennen lassen, wenn man sie zugleich Gebärerin eines Menschen nenne, die Andern aber verwarfen das Wort durchaus, und wollten sich lieber die Hände abhauen lassen, als es unterschreiben [2]). Es hätte aber nicht nur die Protestation der leztern Partei keinen weitern Erfolg, sondern es wurde sogar ohne die limitirende Bestimmung, welche die erstere zur Bedingung machte, das Prädicat θεοτόκος, ohne daß wir den nähern Hergang der Sache ken-

1) Johannes wünschte demnach das Wort θεοτόκος in das Symbol aufgenommen. Wie wenig aber sonst der Hof die Absicht hatte, den cyrillischen Lehrbegriff zu begünstigen, ist daraus zu ersehen, daß dem Staatsbeamten Johannes das Schreiben des Bischofs Acacius von Berrhöa, welcher Altershalber an der Synode nicht theilnehmen konnte (er war schon hundert und zehen Jahre alt), sich aber, wie es in dem von Johannes überbrachten kaiserlichen Schreiben (bei Mansi T. IV. S. 1395.) heißt, auf eine ganz orthodoxe Weise über die vorliegende Streitsache schriftlich erklärt hatte zur Nachachtung für die Synode mitgegeben worden war. Acacius aber hatte, wie der Bischof Johannes (Mansi T. V. S. 782.) sagt, die Synode in Ephesus darüber zu belehren gesucht, daß die Anathematismen des Cyrillus *Apollinarii impietatis communio*. Das habe er, setzt Johannes hinzu, gut zu beurtheilen gewußt, da er Apollinaristen immer in seiner Nähe gehabt habe.

2) Vgl. das Schreiben des Cyrillus an den Clerus und die Gemeinde in Constantinopel bei Mansi T. IV. S. 1436. ff. und das Schreiben des Bischofs Johannes von Antiochien an den Kaiser Theodosius, Mansi T. V. S. 781. ff.

nen [3]), ſchlechthin aufgenommen. Das, wie es ſcheint von dem Biſchof Theodoretus [4]) aufgeſetzte Symbol lautete nun

3) Der Biſchof Alexander von Hierapolis bemerkt hierüber in ſeinem Schreiben an den Biſchof Theodoretus bei Manſi T. V. S. 874.: *De epistola illa, quae apud Ephesum facta est* (das Symbol nebſt dem Schreiben an den Kaiſer), *in superficie quidem quasi ex occasione Joannis Comitis scripta est, tanquam dixisset Imperator, ut ei aliquid indicaremus de voce, qua dicitur Theotocos, id est, enixa Deum, in veritate autem vox haec, ut quaerebatur a nobis, ad proditionem et calumniam illius, qui rectam fidem docebat, inserta est.*

4) Das Symbol ſteht griechiſch in dem Schreiben des Cyrillus an den Biſchof Johannes von Antiochien bei Manſi T. V. S. 302., lateiniſch in dem Schreiben des Biſchofs Johannes an den Kaiſer Theodoſius bei Manſi a. a. O. S. 781. Neander bemerkt a. a. O. S. 1029., man habe ohne hinreichenden Beweis Theodoret als den Verfaſſer dieſes Bekenntniſſes genannt. Allein der Biſchof Alexander von Hierapolis ſagt dieß ausdrücklich in dem zuvor erwähnten Brief an Theodoretus, in einer Stelle, welche wegen des weitern Aufſchluſſes, welchen ſie gibt, hier zu ſtehen verdient (Manſi T. V. S. 878.): *Memor est utique sanctitas tua, qualiter Ephesi positus communionem talis epistolae tota virtute refugerim, dum certe illa valde accusaret eas, quae inerant Cyrilli capitulis, blasphemias. In novella namque epistola, dum transcurrissem totam partem, quae etiam Cyrilli jacet in literis, et contulissem ad eam, quae tunc a vestra religiositate conscripta est, reperi quia neque tuitia, neque finis illius ipsius epistolae posuerunt ht, qui ad Aegyptum directi sunt. Hoc autem claret, non ex illis solum vocibus, quas idem transcripsit Aegyptius, sed et ex illis, per quas multis jurgiis et accusationibus et ipsum et ejus capitula perfuderunt et ipsius haeresin detexerunt, qui tunc Ephesi convertebant.* Es war dieß wenigſtens am Schluſſe des Schreibens an den Kaiſer ge-

so: „Wir bekennen, daß unser Herr Jesus Christus, der eingeborne Sohn Gottes, vollkommener Gott und vollkommener, aus einer vernünftigen Seele und einem Leibe bestehender, Mensch, vor den Aeonen von dem Vater der Gottheit nach gezeugt, und in der lezten Weltperiode der Menschheit nach um unserer willen von der Jungfrau Maria geboren ist, daß er der Gottheit nach gleichen Wesens mit dem Vater, der Menschheit nach gleichen Wesens mit uns ist. Es ist aber eine Vereinigung der zwei Naturen geschehen, weßwegen wir Einen Christus, Einen Herrn, Einen Sohn bekennen. Gemäß dem Begriff dieser vermischungslosen Einheit bekennen wir die heilige Jungfrau als Gottesgebärerin, weil Gott der Logos Fleisch geworden, und bei der Menschwerdung und schon bei der Empfängniß den aus ihr angenommenen Tempel mit sich vereinigt hat. Was aber die evangelischen und apostolischen Ausdrücke vom Herrn betrifft, so wissen wir, daß die Theologen die einen als gemeinsam gebrauchen von Einer Person, die andern mit Unterscheidung von zwei Naturen, so daß sie die einen, die das Göttliche bezeichnen, der Gottheit Christi, die andern, die niedrigen, seiner Menschheit bei-

---

schehen, der so lautet (Mansi T. V. S. 783.): *Haec a delloquis viris edocti, Evangelistis, Apostolis atque Prophetis, et his qui per singula tempora piae fidei fuere doctores, nos quoque exposuimus in brevi capitulo, vestrum postulantes ac deprecantes imperium, piam religionem, quae periclitatur corrumpi ab eo morbo, qui illatus est Aegyptiacis capitulis, consuete protegere ac decernere, ut omnes, qui praesunt sanctis ecclesiis, sacerdotes damnent ea, quae ad infictendas ecclesias introducta sunt contra orthodoxam fidem a praefato Cyrillo, capitulo, volt autem confessioni subscribant, quae a sanctis Patribus in Nicaea congregatis est facta. Nec enim possibile est, aliter pacem in Dei ecclesia obtinere, nisi illa impia expositio fuerit abdicata.*

legen." Die orientalischen Bischöfe, welche dieses Symbol unterzeichneten, glaubten sich zwar hinlänglich dadurch vorzusehen, daß sie in dem demselben beigegebenen Schreiben an den Kaiser die in den cyrillischen Anathematismen enthaltene Lehre in den stärksten Ausdrücken als eine häretische bezeichneten, allein das verhängnißvolle Wort war nun einmal aufgenommen, um der Anknüpfungspunct für eine weitere Vermengung ganz heterogener Lehrbegriffe zu werden. Als nach der Auflösung der ephesinischen Synode beide Theile, Cyrillus und die Orientalen, es ihrem Interesse gemäß fanden, dem Wunsche des auf Herstellung der kirchlichen Einigkeit dringenden kaiserlichen Hofes nachzugeben, kam der im J. 432 geschlossene Vergleich endlich so zu Stande, daß Cyrillus sich dazu verstund, jenes orientalische Symbol zu unterschreiben, die Orientalen dagegen, an deren Spize der Bischof Johannes von Antiochien stund, nicht nur der weitern Verdammung der cyrillischen Anathematismen entsagten, sondern auch ihre Einwilligung zur Verdammung des Nestorius gaben. Schon sehr viele der Zeitgenossen sahen in der Annahme des orientalischen Symbols eine höchst tadelnswerthe Inconsequenz des Cyrillus, eine Verläugnung der bisher von ihm mit so großem Eifer behaupteten Ansicht. Auf der andern Seite aber gab es selbst unter der Gegenpartei solche, welche, wie namentlich der Bischof Alexander von Hierapolis, offen gestunden, schon dadurch, daß die Orientalen das Wort θεοτόκος in ihr Symbol aufgenommen haben, habe Cyrillus erreicht, was er wollte [5]). Denn wenn auch, ur-

5) Vgl. das Schreiben Alexanders an Theodoretus bei Mansi T. V. S. 878.: *Nomen enixae Deum tantummodo Aegyptius obtinens, tanquam cunctis erroribus propriis accommodum, multis eam laudibus praedicavit, dicens nunquam se aliter sapuisse, nec sapere praeter hoc. Et vere dixit, quia hoc est quasi arx totius ejus haereseos.*

theilte Alexander, gegen den rhetorischen und poëtischen Gebrauch des Worts nichts einzuwenden sey, so sey es doch etwas ganz anderes, sobald es sich um eine dogmatische Frage handle, und nachdem einmal gerade dieses Wort den heftigsten Streit und einen so bestimmten Gegensaz dogmatischer Behauptungen hervorgerufen habe, habe man es nicht aufnehmen können, ohne mit demselben dem Gegner auch seine bisher so lebhaft bestrittenen Säze zuzugeben [6]). Urtheilten

6) Vgl. das Schreiben Alexanders an Theodoretus bei Mansi T. V. S. 875.: *Novi, quod praemeditata a multo tempore nunc venerit ad effectum proditio catholicae vocis. Et quidem ut in festivitatibus, sive praeconiis atque doctrinis, incircumspecte Dei genitrix, sive Deum enixa, ab orthodoxis tantummodo sine adjectione diceretur, vel Deicidae Judaei, vel quia verbum incarnatum est, vel quaecunque sunt talia, quae magis insuspecte dicta ab orthodoxis invenimus, sane nulla accusatione sunt digna, eo quod nec dogmatice sunt posita ista, et, ut dixi, non maligne sint dicta, quippe non a sordida voluntate, sed nec tali tunc quaestione proposita. At vero post corruptionem totius orbis et ex quo praedicari nunc coepit passibilis Deus ab impiis Cyrilli capitulis, dogmatice poni solam vocem, quae enixam pronunciat Deum, id est Theotocon, absque illa, quae pronunciat hominis genitricem, id est, anthropotocon, nihil est aliud nisi ea, quae Cyrilli sunt, praedicari. Universas siquidem passiones ac mortem hoc unum dictum pariter introducit, licet multoties millies altera vox per quoslibet circuitus apponatur, et subtiliter legenti epistolam totam perspicere licet ab ejus haeresi nullo modo liberam.* Es ist dieß gewiß ein sehr richtiger Gesichtspunct, aus welchem sich auch die Unrichtigkeit der Neander'schen Behauptung (a. a. O. S. 1029.) ergibt, Nestorius selbst würde sich wohl dazu verstanden haben, das im Sinne einer solchen Vereinigung der beiden Naturen, wie sie in dem der Union zu Grunde liegenden Bekenntnisse bezeichnet war, der Maria beigelegte Prädikat θεοτόκος gelten

ſo Gegner des Cyrillus, ſo konnte es ihm ſelbſt, wie es ſcheint, um ſo weniger ſchwer werden, ſich gegen die Vorwürfe, die ihm von ſeiner eigenen Partei gemacht wurden, zu rechtfertigen, und den geſchloſſenen Vergleich als eine Zurücknahme deſſen, was die orientaliſchen Biſchöfe bisher im Einverſtändniß mit Neſtorius behauptet hatten, darzuſtellen. Er that dieß in einem Schreiben an denſelben Biſchof Acacius von Melitene [7]), der ſich auf der Synode in Epheſus als einen der eifrigſten Vertheidiger der ägyptiſchen Lehre gezeigt hatte, indem er ſich gegen denſelben ſowohl über das Geſchichtliche der Sache, als auch über den Sinn, in welchem er das ihm vorgelegte und von ihm unterſchriebene Symbol nehmen zu müſſen glaubte, und über den Unterſchied der in ihm enthaltenen Lehre von der des Neſtorius näher erklärte. Mit Recht legte er darauf beſonderes Gewicht, daß in dem Symbol nicht nur die Jungfrau Maria ausdrücklich θεοτόκος genannt, ſondern auch von dem Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen in der Perſon Chriſti nirgends der neſtorianiſche Ausdruck συνάφεια gebraucht iſt. Daß eine Einigung der zwei Naturen geſchehen ſey, werde zwar gelehrt, aber auch Ein Chriſtus, Ein Sohn und Ein

---

zu laſſen. Alexander ſezt noch hinzu: *Si vero et voce hac composita delectantur, cur respuerunt ad vocem, quae est Theotocos, et anthropotocos adjungere? Absit enim, ut unquam quemlibet patrum Dei genitricis nomen pigeat confiteri, si una ponat et hominis genitricem. Nam sicut est impium, refutare vocem anthropotocos cum Theotocos ita et Theotocos cum anthropotocos. Quando vero utraeque voces ponuntur, et eorum, qui Deum passum praedicant, haeresim et illorum, qui parum dicunt hominem Christum, simul abjurant.*

7) Epistola Cyrilli ad Acacium Melitenae episcopum, qui de eo conquestus erat per epistolam, quod consensisset Orientalibus. Manſi T. V. S. 310.

Herr deutlich bekannt. Denn der Logos sey Fleisch geworden nach der Schrift, und eine ökonomische und wahrhaft unaussprechliche Vereinigung sey dadurch bewirkt worden, daß ungleiche Dinge auf unzertrennliche Weise Eins wurden. Denn er nehme nicht nach einigen alten Häretikern an, daß der Logos aus seiner eigenen Natur, d. h. der göttlichen, sich den Leib gebildet habe; sondern behaupte nach der Schrift, daß er das Fleisch aus der heiligen Jungfrau genommen habe. Daher nun, indem er das, woraus der Eine und alleinige Sohn und Herr Jesus Christus ist, nur im Gedanken unterscheide [8]), sage er, daß zwei Naturen Eins geworden, nach der geschehenen Einigung aber sey die Trennung in zwei so aufgehoben, daß er nur Eine Natur des Einen, jedoch Mensch und Fleisch gewordenen, Sohns anerkenne. Wenn aber von der Fleisch- und Menschwerdung Gottes des Logos die Rede sey, so sey jeder Gedanke an eine Verwandlung fern zu halten, denn er sey geblieben, was er war, und die Einigung sey als eine durchaus unvermischte anzusehen. Wenn man ihm nun entgegenhalte, wie es denn rechtgläubig seyn könne, von zwei Naturen zu reden und die von Christus gebrauchten Ausdrücke zu trennen, wenn man hierin einen Widerspruch sehen wolle mit dem vierten seiner Anathematismen, in welchem er diejenigen verdamme, welche die einen Ausdrücke dem von dem Logos unterschiedenen Menschen zuschreiben, die andern aber, die göttlichen, nur dem Logos, so müsse er erinnern, daß er den Unterschied dieser Ausdrücke auf keine Weise aufgehoben habe, denn wenn auch nur Eine Natur des Logos anerkannt sey, so sey sie doch Fleisch und Mensch geworden, der Logos habe Knechtsgestalt angenommen, und eben nur in dieser Hinsicht könne man die Naturen oder Hypostasen in Gedan-

8) Τὰ ἐξ ὧν ἐστιν — ὡς ἐν ἐννοίαις δεχόμενοι δύο μὲν φύσεις ἡνῶσθαι φαμεν. Manst a. a. O. S. 320.

ken unterſcheiden, weil, der phyſiſchen Qualität nach betrachtet, Gottheit und Menſchheit nicht daſſelbe ſeyen. Wenn man daher die Art und Weiſe der Fleiſchwerdung genauer beſtimme, ſo ſehe allerdings der menſchliche Verſtand die zwei Naturen auf unausſprechliche und unvermiſchte Weiſe in der Einigung mit einander verbunden, wenn ſie aber Eins geworden, trenne er ſie auf keine Weiſe, ſondern es ſey nur Einer aus beiden, Ein Gott, Sohn, Chriſtus, Herr. Während Neſtorius den Kanon aufſtelle, daß die Naturen zu trennen ſeyen, die Verehrung aber eine und dieſelbe ſeyn müſſe, nehmen dagegen die Antiochener in Anſehung deſſen, woraus Chriſtus beſteht, nur in Gedanken einen Unterſchied der Naturen an, ohne das Einsgewordene auf irgend eine Weiſe zu trennen. Sie trennen nicht die Naturen, ſondern behaupten nur, daß die von dem Herrn gebrauchten Ausdrücke unterſchieden werden müſſen, jedoch nicht ſo, daß die einen dem Sohn, als dem Logos aus Gott, die andern einem andern, als dem Sohn aus dem Weibe, zukommen, ſondern nur ſofern die einen ſeiner Gottheit, die andern ſeiner Menſchheit zuzuſchreiben ſind, weil derſelbe ſowohl Gott als Menſch iſt [9]). Einige dieſer Ausdrücke bezeichnen vorzugsweiſe das Göttliche, andere vorzugsweiſe das Menſchliche, andere hin-

---

9) Es iſt die Stelle in dem oben genannten Symbol gemeint, in welcher es heißt: ὁμολογοῦμεν τὸν κύριον — πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς — ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, und beſonders am Schluſſe: τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς, ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιοῦντας ὡς ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας, ὡς ἐπὶ δύο φύσεων, καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας. Es iſt alſo eine διαφορὰ φύσεων, aber, ſagt Cyrillus, die Antiochener nehmen τὰ ἐξ ὧν ἐστι Χριστὸς, ὡς ἐν ὑπάρξει καὶ μόναις ἐννοίαις.

wiederum halten am meisten eine gewisse Mitte und bezeichnen den Sohn, sofern er sowohl Gott als Mensch und stets einer und derselbe ist. Aber auch jene Ausdrücke, die sich vorzugsweise theils auf die Gottheit, theils auf die Menschheit beziehen, kommen dem Einen Sohne zu, denn als Gott ist er Mensch geworden, und er hat nicht aufgehört, Gott zu seyn, sondern vielmehr nur Fleisch und Blut angenommen, und da es Ein Sohn, Gott und Herr ist, ist auch eine Person desselben zu behaupten. Man trenne daher die von dem Herrn gebrauchten Ausdrücke nicht, indem sie ja beides in sich begreifen, das Göttliche und das Menschliche, sondern beziehe sie auf den Einen Sohn, d. h. den fleischgewordenen Logos Gottes. Etwas anderes ist es, die Naturen zu trennen, und zwar nach der Einigung, und zu behaupten, daß nur durch die Gleichheit der Ehre der Mensch mit Gott verbunden sey, und etwas anderes, einen Unterschied in jenen Ausdrücken anzunehmen. Wenn man auch in Hinsicht der Genauigkeit der Ausdrücke noch etwas permisse, so dürfe man nicht vergessen, wie schwierig die Bestimmung der Sache sey. Gewiß sey aber doch, daß die orientalischen Bischöfe (in dem von Cyrillus unterzeichneten Bekenntniß) den Einen Jesus Christus nicht in zwei theilen, wenn sie die das Göttliche bezeichnenden Ausdrücke auf die Gottheit, und die das Menschliche auf die Menschheit beziehen. Sie behaupten ja doch, daß der von Ewigkeit aus Gott dem Vater erzeugte Logos selbst in der letzten Zeit dem Fleische nach aus der heiligen Jungfrau geboren sey, bekennen ausdrücklich Einen Sohn und Christus und Herrn, und verwerfen die Meinungen des Nestorius als ketzerisch, was doch nicht möglich wäre, wenn sie mit ihm einverstanden wären. Er glaube überdieß auch noch, setzt Cyrillus hinzu, die Ursachen angeben zu können, die sie zu jener genauen Bestimmung veranlaßt haben. Da nemlich die Vertheidiger der arianischen Gottlosigkeit in ihrer unheiligen Verfälschung der Wahrheit

zuvor ſagen, daß der Logos aus Gott Menſch geworden, nur daß ſie ihm einen unbeſeelten Leib geben, aber dieß nur in der boshaften Abſicht thun, um durch die menſchlichen Prädicate, die ſie ihm zuſchreiben, ſeine Inferiorität und Weſens-Verſchiedenheit darzuthun, ſo machen die Orientalen, damit nicht die Würde und Natur des Logos wegen des von ihm in Folge der Fleiſchwerdung menſchlich Geſagten irgendeine Veränderung zu erleiden ſcheine, einen Unterſchied unter den Ausdrücken, nicht um den Einen Sohn und Herrn in zwei zu trennen, ſondern nur, um die einen auf ſeine Gottheit, und die andern hinwiederum auf ſeine Menſchheit zu beziehen. Man habe auch ihn nicht blos des Apollinarismus, ſondern auch des Arianismus beſchuldigt, weil er von keinem Unterſchied der Ausdrücke wiſſen wolle und nicht ſage, daß die einen das Göttliche die andern das Menſchliche bezeichnen, ſofern ſie ja vielmehr der Oekonomie mit dem Fleiſche entſprechen, allein er habe nie geläugnet, daß ein Unterſchied unter den Ausdrücken anzunehmen ſey, und wiſſe wohl, daß der Herr ſowohl auf göttliche als auf menſchliche Weiſe ſich ausſpreche, da er ja als einer und derſelbe Gott und Menſch ſey. Wenn daher der Biſchof Johannes von Antiochien von ihm geſagt habe, daß er klar und beſtimmt die Verſchiedenheit der Naturen bekenne, und auf eine den Naturen entſprechende Weiſe die Ausdrücke und Prädicate unterſcheide, worüber viele ſo großen Anſtoß nehmen, ſo ſey dieß nur auf den Gegenſatz zu beziehen, in welchen er ſich zum Arianismus habe ſezen wollen. Zulezt erklärt ſich Cyrillus auch noch gegen die in einem angeblich von ihm herrührenden Briefe verbreitete Sage, daß er ſelbſt über dieß in Epheſus Verhandelte ſeine Anſicht geändert habe. Ebenſo wenig habe, wie man gleichfalls durch einen in Umlauf gezogenen Brief vorgebe, der römiſche Biſchof Sixtus ſich über die Abſezung des Neſtorius mißbilligend ausgeſprochen.

Dieß iſt der Hauptinhalt der für die Beurtheilung des

öffentlichen Characters des Cyrillus sehr wichtigen Schreibens. Wir sehen aus denselben, wie so manche den von ihm geschehenen Schritt der Annäherung an die Orientalen mit seiner bisherigen Lehrweise nicht vereinigen zu können glaubten, und wie viel ihm selbst deswegen daran gelegen war, sich darüber zu rechtfertigen. Auch jezt noch ist man gewöhnlich sehr geneigt, auf die Seite der Gegner des Cyrillus zu treten, und in seinem Benehmen in dieser Sache nur einen neuen Flecken seines Characters zu sehen. Nur dadurch habe sich Cyrillus, sagt namentlich Neander, gegen die wider ihn erhobene Anklage vertheidigen können, daß er theils, wie er schon früher gethan, die einzelnen Behauptungen des Nestorius aus dem Zusammenhang mit seinem ganzen System losreißend, aus dem Nestorianismus etwas anderes machte, als was er wirklich war, theils dadurch, daß er auf eine künstliche Weise in die Unterscheidungstheorie des von ihm angenommenen Symbols einen Sinn hineinlegte, welcher den Urhebern desselben fern gewesen sey. Was von der Unterscheidung der beiden Naturen gesagt war, habe er so erklärt, daß es nur von der Unterscheidung der göttlichen und menschlichen Prädicate gelten sollte, welche beide aber auf die Eine menschgewordene Natur des Logos zu beziehen seyen; so daß zwar in abstracto zwei Naturen von einander unterschieden wurden, aber in concreto doch nur Eine Natur anzuerkennen sey. Den Antiochenern schreibe er, um sich übereinstimmend mit ihnen erklären zu können, die ihrem System geradezu widerstreitende Lehre zu, daß der Eine Christus aus zwei dem Begriffe nach zu unterscheidenden, nicht aber in zwei noch in der Wirklichkeit von einander zu unterscheidenden Naturen bestehe [19]). Allerdings nahmen die Antiochener, wie wir ihren Lehrbegriff aus den Schriften eines Diodorus und Theodorus, eines Nestorius und Theodoretus kennen, zwei in der Wirk-

19) Allg. Gesch. der chr. Rel. u. Kirche. II. S. 1029. f.

lichkeit verſchiedene Naturen in der Perſon Chriſti an, welches Recht aber hat man, nachdem die Antiochener ſelbſt das von Cyrillus unterſchriebene Symbol denſelben als die von ihnen anerkannte Form ihrer Lehre vorgelegt hatten, gleichwohl jenen ältern urſprünglichen antiocheniſchen Lehrbegriff zum Maasſtab der Beurtheilung des Characters des Cyrillus zu nehmen? Dieß iſt ja gerade der wohl zu beachtende Unterſchied, daß in jenem Symbol ſelbſt ſchon die bisherige antiocheniſche Lehre ſo modificirt iſt, daß ſie im Grunde zu einer weſentlich andern geworden iſt. Wo iſt denn in dem Symbol von zwei Naturen in dem Sinne die Rede, in welchem bisher die Antiochener von zwei Naturen wie von zwei Hypoſtaſen geſprochen haben? Zwei Naturen werden ja nur inſofern genannt, ſofern die einen Ausdrücke oder Prädicate auf die Gottheit, die andern auf die Menſchheit Chriſti zu beziehen ſind. Die Zweiheit der Naturen hängt nur an der Unterſcheidung der beiden abſtracten Begriffe der Gottheit und der Menſchheit, und es kann daher keineswegs nur als eine Misdeutung des Symbols angeſehen werden, wenn Cyrillus die zwei Naturen, von welchen er ſpricht, nur im Sinne des von ihm nie geläugneten Satzes verſtehen wollte, daß die Gottheit Chriſti an ſich etwas anderes ſey, als ſeine Menſchheit. Geſetzt aber auch, das Symbol laſſe das Recht zu einer ſolchen Deutung für ſich ſelbſt noch zweifelhaft, wie kann man überſehen, daß Cyrillus die Anerkennung ſeiner zwölf Anathematismen ausdrücklich zur Bedingung ſeiner Unterſchrift des Symbols gemacht, ebendamit aber auch ſich vorbehalten hatte, das Symbol, ſelbſt wenn ſeine Differenz von den Anathematismen größer wäre, als ſie wirklich iſt, nach denſelben zu deuten [11]? Iſt alſo in dieſer Sache mit Recht dem einen oder andern Theil

11) Sehr entſchieden erklärte Cyrillus, wie er dem Biſchof Acacius von Melitene ſchreibt bei Münſ a. a. O. T. V. S. 244., bei dem Ver-

der Vorwurf der Inconsequenz und der Verläugnung der bisher behaupteten Ansicht und Ueberzeugung zu machen, er kann immer nur auf die Seite der Orientalen fallen, deren Wortführer wenigstens, der Bischof Johannes von Antiochien, nebst dem von ihm zum Vergleichsvermittler ausersehenen Bischof Paulus von Emisa, in einem weit zweideutigeren Lichte erscheint, als Cyrillus. Bei allem diesem aber muß doch noch gefragt werden, wie sich der in dem orientalischen Symbol enthaltene Lehrbegriff zu der eigentlichen Lehre des Cyrillus verhält, denn daß irgend ein Unterschied stattfinde, scheint doch nicht mit Unrecht vorausgesezt zu werden. Das Einzige, woran man sich dabei halten kann, sind die zwei Naturen, von welchen im Symbol die Rede ist. So wie es lautet, bleibt unentschieden, ob gesagt werden soll, es seyen in Christus nach der Einigung zwei Naturen, oder nur, es gehen der Einigung zwei Naturen voran, die Einigung, in welcher das Wesen der Menschwerdung besteht, habe zu ihrer Voraussezung den wesentlichen Unterschied der Gottheit und der Menschheit. Das Leztere war in jedem Fall die bisherige Lehre des Cyrillus, nur nannte er die Gottheit und Menschheit, in ihrem wesentlichen Unterschied von einander betrachtet, gewöhnlich nicht φύσεις, sondern πράγματα oder ὑποστάσεις [12]). An sich macht dieß jedoch keinen Unterschied aus, da er die beiden Ausdrücke φύσις und ὑπόστασις auch wieder als völlig gleichbedeutende gebraucht [13]). Aus zwei Naturen, Substanzen oder Hypo-

gleichsverhandlungen: ἃ δὲ γεγράφαμεν ὀρθῶς κατὰ τῶν τῆ Νεςορίε βλασφημιῶν, ἀδεὶς ἡμᾶς ἀναπείσει λόγος, ὡς ἂκ εὖ γεγόνασιν, εἰπεῖν.

12) Man vgl. die oben S. 763. aus der Apologie des ersten der Anathem. und die S. 751. aus Manss T. IV. S. 1077. angeführten Stellen.

13) Wie am deutlichsten aus folgender Stelle der Apologie des zweiten der Anathem. zu sehen ist; τὴν καθ' ὑπόςασιν ἕνωσιν γενέσθαι φαμέν, τῷ καθ' ὑπόςασιν μὴδὲν ἕτερον ἀποφαίνοντος.

ſtaſen iſt demnach in jedem Falle die die Perſon Chriſti conſtituirende Einigung hervorgegangen, aber wie verhält es ſich nun mit der geſchehenen Einigung ſelbſt, konnte und wollte Cyrillus auch in Beziehung auf ſie von zwei Naturen reden? Dazu konnte ſich, wie es ſcheint, Cyrillus nicht entſchließen. Er ſagt ausdrücklich, die Natur des Logos habe ſich mit der menſchlichen Natur vereinigt, aber um auch zu ſagen, es ſeyen in Chriſtus wirklich zwei verſchiedene Naturen, eine göttliche und menſchliche, geweſen, davon hielt ihn immer ein gewiſſes Bedenken zurück. Es iſt nur Eine Natur, und zwar iſt, da der Logos, auch wenn er Menſch wird, das ſtets mit ſich identiſche Subject bleibt, dieſe Eine Natur die Natur des Logos, die jedoch nach geſchehener Einigung richtiger die Eine Natur des Einen Sohns, Herrn, Chriſtus, genannt wird. Es iſt alſo nur Eine Natur, deren eigentliches Subject nur der Logos iſt, aber warum ſoll denn nun, wenn der menſchgewordene Logos alle menſchlichen Prädicate an ſich hat, wenn er als Logos zugleich wahrer und wirklicher, aus Seele und Leib beſtehender vollkommener Menſch iſt, oder wie Cyrillus ſich ausdrückt, als Logos zugleich σαρκικῶς exiſtirt, nicht auch von einer mit ihm verbundenen menſchlichen Natur, ſomit von zwei Naturen die Rede ſeyn? Iſt es möglich, menſchliche Prädicate, eine menſchliche Form und Exiſtenz, ohne eine menſchliche Natur, als das ſie tragende Subject, zu denken? Erhalten wir dadurch nicht bloße Accidenzien, getrennt von der weſentlich zu ihr gehörenden Subſtanz oder Natur? Allerdings, allein es iſt dieß nichts anderes als der, wie ſchon gezeigt iſt, der cyrilliſchen Lehre weſentlich inhärirende Doketismus. Um ihm zu entgehen, hätte Cyrillus ſich für die Realität der menſchlichen Natur und ihrer Verſchiedenheit von der göttli-

πλὴν ὅτι μόνον ἡ τὰ λόγῳ φύσις, ἦγουν ἡ ὑπόστασις, ὃ ἔχων αὐτὸς ὁ λόγος, ἀνθρωπείᾳ φύσει κατὰ ἀλήθειαν ἑνωθείς, u. ſ. w.

chen, vor allem also für die Lehre von zwei Naturen weit entschiedener aussprechen müssen. Dieß glaubte er jedoch, da er ja an sich schon unter der φύσις dasselbe verstund, wie unter der ὑπόστασις, nicht thun zu können, ohne in der mit der göttlichen verbundenen menschlichen Natur, oder der Zweiheit der Naturen, sogleich die ganze Consequenz des Nestorianismus vor sich zu sehen. Um also diese in ihrer Wurzel abzuschneiden, sprach er lieber gar nicht von einer menschlichen Natur, sondern nur von menschlichen Prädicaten, indem er sie auf dieselbe Weise, wie in der katholischen Transsubstantiationslehre die Accidenzien von Brod und Wein, ohne ihre eigentliche Substanz, von der Substanz des Leibes und Blutes getragen werden, zu Eigenschaften der Einen Natur des fleischgewordenen Logos machte. Getrennt gleichsam von der menschlichen Natur sind sie in die göttliche Natur aufgenommen, und durch diese Aufnahme verwandelt oder verklärt, wie denn Cyrillus wirklich von einer auf diese Weise erfolgten Verklärung und Vergöttlichung der menschlichen Natur spricht [14]). Hätte daher Cyrillus das Unbegreifliche und Unaussprechliche der Menschwerdung des Logos, wovon er so gerne spricht [15]), näher zu erklären versuchen

14) Man vgl. besonders Quod unus Christus. Dial. Opp. ed. Aubert. Par. 1638. T. V. P. I. S. 753.: Γέγονε γὰρ ἄνθρωπος ὁ μονογενὴς, οὐχ ἵνα τῆς κενώσεως ἐναπομείνῃ μέτροις, ἀλλ' ἵνα λαβὼν σὺν αὐτῇ τὰ αὐτῆς, θεὸς ὢν φύσει, καὶ ἅτε γνωρίζηται καὶ τὴν τῶ ἀνθρώπῳ κατασεμνύῃ φύσιν ἐφ' ἑαυτῷ, μέτοχον αὐτὴν ἀποφήνας ἱερῶν καὶ θείων ἀξιωμάτων. Zu vgl. ist auch, was Cyrillus in dem Apolog. pro duod. cap. adv. orient. episc. bei Manst T. V. S. 23. sagt: τὸ σαρκῶσθαι λεγόμενον οὐκ εἰς σαρκὸς τρέπεται φύσιν, ἀλλ' ἕτερόν τι ἐννοεῖται παρ' αὐτὴν ὑπάρχον καὶ ἐνῳδὴν αὐτῇ. Das Fleisch ist also zwar da, aber nur um sich unter demselben etwas anderes vorzustellen.

15) Vgl. Quod unus Christus a. a. O. S. 736.: Ἕτερον μέν τι καὶ ἕτερον θεότης καὶ ἀνθρωπότης κατά γε τὰς ἐνώντας ἑκατέρᾳ

wollen, er hätte es nur in das Wunder ſezen können, daß Eigenſchaften in der äuſſern Erſcheinung ſich darſtellen und auf ſichtbare Weiſe exiſtiren, ohne doch der ſubſtanziellen Natur, die ſie zu ihrer Vorausſezung haben, auch wirklich zu inhäriren. Was man in der Folge die Anypoſtaſie der menſchlichen Natur nannte, um mit dieſem dogmatiſchen Terminus dieſelbe ſchwache Seite der kirchlichen Theorie zu verhüllen, findet ſich demnach, wenn auch nicht als ausdrückliche dogmatiſche Beſtimmung, doch wenigſtens factiſch, ſchon bei Cyrillus darin, daß er Chriſtus alles Menſchliche zuſchrieb, ohne doch die Realität der menſchlichen Natur anzuerkennen [16]).

λόγος, ἀλλ' ἦν ἐν Χριστῷ ξένος τε καὶ ὑπὲρ νῶν εἰς ἑνότητα συνδεδραμηκότα συγχύσεως δίχα καὶ τροπῆς. Ἀπεκρύπτετο δὲ παντελῶς ὁ τῆς ἑνώσεως τρόπος. S. 740.: Συναγειρόντες γὰρ ἕτερος πρὸς ἕνωσιν ἀληθῆ καὶ τὴν ὑπὲρ νῶν καὶ λόγον τὰ τοῖς τῆς φύσεως λόγοις πρὸς ἀνομοιότητα διεσχωσμένα τὴν ἁπλωτὴ τῆς πίστεως βαδιούμεθα τρίβον.

16) In dem kirchenhiſtoriſchen Archiv von Stäudlin, Tzſchirner u. Bater 1825. hat Bater in der Abhandlung: Hat Cyrill von Alexandrien durch Unterſchrift der Glaubensformel der Syrer ſeine vorherige Meinung widerrufen? und hat es, dieſe vorziehend, Iſidor von Peluſium gerügt? einen Verſuch gemacht, den Cyrillus gegen die ihm gewöhnlich gemachte Beſchuldigung zu rechtfertigen. Bater glaubt, aus einer Reihe von Stellen aus den Schriften des Cyrillus nachgewieſen zu haben, daß Cyrillus jenes Glaubensbekenntniß wohl habe unterzeichnen können, ohne ſeine früheren theologiſchen Behauptungen zu widerrufen. Der ſo geführte Beweis iſt jedoch unzureichend, da ſich keine Stelle findet, in welcher Cyrillus, wie in dem Glaubensbekenntniß, von δύο φύσεις geſprochen hätte. Es fragt ſich daher erſt wieder, wie Cyrillus dieſe δύο φύσεις genommen habe. Gewöhnlich urgirt man, wie dieß z. B. auch von Gieſeler geſchieht (Lehrb. der K.G. I. S. 415.), beſonders den Widerſpruch, in welchem der Schluß des Glaubensbekenntniſſes

Es leidet wohl keinen Zweifel, daß Cyrillus dieſe von Anfang an von ihm aufgeſtellte und fortgehend mit ſo lebhaftem Intereſſe vertheidigte Lehre auch nach der Unterſchrift des orientaliſchen Symbols unverrückt beibehielt, in der That aber konnte er ſie auch wohl beibehalten, da, wie ſchon gezeigt iſt, der Buchſtabe des Symbols ihn keineswegs nöthigte,

---

mit dem vierten der Anathematiſmen ſtehe. Man thut aber auch hierin dem Cyrillus Unrecht. Denn während Cyrillus in jenem Anathem. behauptet, man dürfe jene φωνὰς nicht auf zwei Perſonen beziehen, ſo daß man die einen Chriſtus, als einem von dem Logos verſchiedenen Menſchen, die andern nur dem Logos zuſchreibe, ſpricht der Schluß des Symbols, wie es Cyrillus mit Recht verſtehen konnte, von einem Unterſchied der φωναὶ nur, ſofern die einen der Gottheit, die andern der Menſchheit Chriſti zukommen. Daß auf dieſe Weiſe, wenn auch nicht in concreto, doch in abstracto zu unterſcheiden iſt, ſchließt jener Anathematismus nicht aus. Ob Iſidor von Peluſium, welcher übrigens allerdings, da er ausdrücklich zwei Naturen lehrte (er ſagt Lib. I. Ep. 23. von Chriſtus, er ſey wahrhaft Menſch und wahrhaft Gott, προσκυνούμενος εἰς ἐξ ἀμφοτέρων τῶν φύσεων, und Lib. I. Ep. 323.: ἐκ φύσεων δυοῖν ὁ εἷς ὑπάρχων υἱός, und noch beſtimmter Lib. I. Ep. 405.: ἐν ἑκατέραις ταῖς φύσεσιν εἷς ὑπάρχει υἱὸς θεῦ, vgl. Vater a. a. O. S. 248. f., Niemeyer De Isidori Pelusiotae vita, scr. et doctr. 1828. S. 173. f.) das Symbol im Sinne der Orientalen genommen haben mag, dem Cyrillus in Beziehung auf jenen Vergleich Unbeſtändigkeit vorwarf, iſt ziemlich gleichgültig. Daß man, indem man ſich an den Buchſtaben des Symbols hielt, in der Handlungsweiſe des Cyrillus eine Inconſequenz ſah, iſt ja in jedem Fall Thatſache. Will man aber darauf Gewicht legen, ſo vergeſſe man nicht, daß es dagegen auch unter den Orientalen viele gab, welche der Anſicht waren, Cyrillus, der wiederauferſtandene Apollinaris, habe die Orientalen ganz auf ſeine Seite herübergezogen und den Apollinariſmus zur herrſchenden Lehre der Kirche gemacht. Vgl. Neander a. a. O. S. 1032.

die in demſelben behaupteten zwei Naturen anders als von dem Abſtracten der Gottheit und der Menſchheit zu verſtehen. Ebenſowenig iſt freilich zu bezweifeln, daß die Orientalen, da ſie, wenn ſie auch dem Cyrillus die Verdammung ſeiner Anathematiſmen erließen, doch ſchwerlich geneigt waren, die in ihnen enthaltene Lehre zu der ihrigen zu machen, das Symbol anders auffaßten, und ſich unter den zwei Naturen deſſelben die nach der Menſchwerdung in ihrem Unterſchied beſtehenden concreten Naturen dachten. Auch ſie mochten ihr Recht dazu haben, allein es offenbart ſich hierin nur die täuſchende Zweideutigkeit des Symbols, das unter ſeinen unbeſtimmten inhaltsleeren Formeln die Differenz zweier völlig divergirender Lehrbegriffe verbirgt. Darum ruhte auch auf ihm der ganze Unſegen der Symbole, welche, um nur eine äuſſere Vereinigung zu Stande zu bringen und den entſtandenen Streit zu beſchwichtigen, mit dem Buchſtaben den Geiſt beſchwören zu können meinen, und ſobald ſie mit ihren klug erdachten Formeln abzuſchlieſſen für gut finden, ſich wenig darum bekümmern, ob der geiſtige Prozeß, welcher eine ſolche Bewegung hervorgerufen, ſeinen innern Verlauf auch wirklich bis zu dem Puncte, der ſein natürliches Ziel ſeyn muß, genommen hat. Die zwei Naturen waren nun zwar ausgeſprochen, aber die Einheit der Natur war durch ſie nur äuſſerlich verhüllt und der alte Streit über die Eine Natur und die zwei Naturen drohte immer wieder hervorzubrechen, mit der immer dringender werdenden Forderung, ſich für das Eine oder das Andere zu entſcheiden, die Einheit oder die Zweiheit.

Hieraus erklärt ſich die Bedeutung der Rolle, welche der Archimandrit Eutyches in der Geſchichte dieſer Streitigkeiten ſpielte. Die, auch nach dem zwiſchen Cyrillus und den Orientalen geſchloſſenen Vergleich keineswegs beſchwichtigte, vielmehr wiederholt nur um ſo ſtärker angeregte und zum Gegenſtand der gehäſſigſten Verketzerung gemachte Streitfrage

gewann in ihm einen neuen festen Haltpunct, um sich zu fixiren und von hier aus ihren weitern Verlauf zu nehmen. So wie die Sache nach dem Vergleich stund, bei der Unbestimmtheit und Zweideutigkeit der Formel, indem jeder der beiden Theile den andern zu sich herübergezogen zu haben glaubte, mußte es für viele höchst schwierig seyn, bestimmter zu wissen, ob nun künftig Eine oder zwei Naturen gelehrt werden sollen. Die Formel sprach zwar von zwei Naturen, wenn man sie aber so nahm, wie Cyrillus, so schloß die Lehre von den zwei Naturen eigentlich die Lehre von Einer Natur in sich. Man möchte in der That beinahe glauben, daß selbst die Bischöfe, welche die neue Anklage gegen Eutyches einleiteten, anfangs darüber noch schwankten, wie die Lehre von den zwei Naturen, deren Bekenntniß nun zur orthodoxen Lehre gehörte, näher zu bestimmen sey, ob die zwei Naturen auf den Zustand der Vereinigung selbst zu beziehen oder nur als die der Vereinigung vorangehenden Elemente anzusehen seyen, indem sie bei den ersten Verhandlungen über diese Sache, die sie mit der Genehmigung der dem nicänischen Symbol ganz entsprechenden beiden Briefe des Cyrillus an Nestorius und die Orientalen eröffneten, zwar erklärten, daß Christus gleichen Wesens mit der Mutter nach der menschlichen Natur sey, über den Hauptpunct aber sich so ausdrückten, daß man nicht recht weiß, ob Christus nach ihrer Lehre nur aus zwei Naturen zur Einen Person geworden ist, oder im Zustande der Vereinigung in zwei Naturen existirt. In den Erklärungen, welche die im J. 448 zu Constantinopel versammelten Bischöfe hierüber gaben, finden sich noch beide Bestimmungen neben einander, obgleich der weitere Verlauf der Verhandlungen zeigt, daß man sich im Gegensaz gegen Eutyches nur für die Lehre von zwei Naturen auch im Zustande der Vereinigung aussprechen konnte [17]).

17) Manſi Coll. conc. T. VI. S. 680.: Ὁμοούσιος τῷ πατρὶ κατὰ

in welchen man ſich mit ſich ſelbſt ſezte, wenn man auf der einen Seite das orientaliſche Symbol im Sinne der Orien-

---

βασιλεύοντα τῷ πατρὶ, μεθ' ἧ καὶ συγκαθέζεται καὶ συγκυμνεῖται· ἅτε γὰρ λέγω τὸ ὁμοούσιον ἀρνάμενος τὸ εἶναι αὐτὸν υἱὸν τῷ θεῷ. Bis jezt habe er es nicht geſagt, jezt aber ſage er es, weil es die Synode ſo wolle. Es iſt dieß jedoch keine Differenz von der Lehre des Cyrillus. Was Eutyches mit jener Weigerung ſagen wollte, iſt nur dieß, daß er den Leib Chriſti, als den Leib Gottes, für keinen gewöhnlichen menſchlichen Leib halten könne. Da er aber zugleich ausdrücklich erklärte, daß er keinen vom Himmel gekommenen Leib Chriſti annehme, ſo kann er nichts anderes gemeint haben, als dieſelbe Verklärung und Vergöttlichung, von welcher auch Cyrillus ſprach. Theodoretus (Haer. fab. IV, 13.) ſtellt die Lehre des Eutyches ſo dar: Wie Arius nur die ἀνάληψις τῦ σώματος, Apollinaris auch die der Seele bekannt habe, ſo habe Eutyches auch die πρόσληψις τῦ σώματος geläugnet. Οὐδὲν γὰρ ἔφη τὸν θεὸν λόγον ἀνθρώπειον ἐκ τῆς παρθένε λαβεῖν, ἀλλ' αὐτὸν ἀτρέπτως τραπέντα καὶ σάρκα γενόμενον· τοῖς γὰρ καταγελάζοις αὐτῦ κέχρηται λόγοις· τὴν πάροδον μόνην διὰ τῆς παρθένε ποιήσασθαι, καὶ τῷ σπαργῷ προσηλωθῆναι καὶ προσπαγῆναι τὴν ἀπερίγραφον καὶ ἀπερινόητον καὶ ἀχώρητον θεότητα τῇ μονογενῆ, καὶ ταύτην τῷ τάφῳ παραδοθεῖσαν τετυχηκέναι τῆς ἀναστάσεως. Hier iſt die Lehre des Eutyches ſo grell als möglich aufgefaßt, was dabei wahr iſt, iſt, daß ſie, wie die des Cyrillus, der Natur der Sache nach einen doketiſchen Character an ſich trägt. In demſelben Sinne läßt Theodoretus (Dialog. II.) den mit dem Orthodoxen ſich unterredenden ἐρανιςὴς, als Vertheidiger der Lehre von der Einheit der Natur, geradezu behaupten, die Gottheit ſey geblieben, die Menſchheit aber von ihr verſchlungen worden (καταποθῆναι). Die göttliche Natur habe die, die ſie aufnahm, verſchlungen, wie das Meer einen Honigtropfen, welchen es in ſich aufnimmt. Sobald er mit dem Meereswaſſer vermiſcht iſt, verſchwindet er ſogleich. Opp. Theod. ed. Schulz. T. IV. S. 114. Doch ſoll damit kein ἀφανισμὸς τῆς ληφθείσης φύσεως, ſondern nur eine μεταβολὴ εἰς θεότητος εἶδος behauptet werden S. 116.

talen von einer wirklichen Zweiheit der Naturen erklärte, auf der andern aber den Beschlüssen der ephesischen Synode und dem in den Schriften des Cyrillus enthaltenen Lehrbegriff auf keine Weise zu nahe treten wollte, trat schon bei den Verhandlungen der den Eutyches verdammenden Synode auf eine höchst auffallende Weise hervor. Was half es dem Eutyches jene zweideutige Stelle aus dem orientalischen Symbol entgegenzuhalten, wenn er dagegen mit vollem Recht sich darauf berufen konnte, daß Cyrillus und Athanasius und andere heilige Väter zwei Naturen zwar vor der Vereinigung, nach der Vereinigung aber nur Eine Natur gelehrt haben? [22]) Ein solches Verfahren konnte in dem Resultat, mit welchem es endigte, nur den unheilsvollen Keim eines neuen Zwiespalts zurücklassen. Auf die Verhandlungen mit Eutyches auf der Synode in Constantinopel folgten bald nachher die berüchtigten Auftritte der sogenannten Räubersynode. Sie waren in der Zwischenzeit hinlänglich eingeleitet durch die ungnädige Aufnahme, welche die Verdammung des Eutyches am kaiserlichen Hofe fand, die Zurücksezung des Flavianus, des Patriarchen von Constantinopel, wegen seines Antheils an jener Synode, die Begünstigung des Dioskorus, des Patriarchen von Alexandrien, die unumwundene Ankündigung des kaiserlichen Ausschreibens, daß auf der neuen allgemeinen Synode, die gehalten werden sollte, der Nestorianismus bis auf seine lezte teuflische Wurzel vollends ausgerottet werden müsse, die Ausschließung solcher Männer, von welchen, wie von Theodoretus, ein kräftiger Widerspruch gegen die Lehre von Einer Natur zu erwarten war. Gewiß kann man auf alle

22) Manst a. a. O. S. 745. Er könne doch, sagte Eutyches, seine Väter nicht anathematisiren. Die Antwort aber, mit welcher man seine Berufung auf solche Auctoritäten zurückwies, war nur: ἐὰν μὴ δύο φύσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν εἴπῃς, σύγχυσιν λέγεις καὶ σύγχυσιν.

jene Scenen, die ſich in Folge ſolcher Vorbereitungen aufs neue in Epheſus ereigneten, jene rohen Ausbrüche eines mehr als je wegen des Dogma bis zur höchſten Leidenſchaft erhizten Fanatismus nur mit gerechtem Abſcheu zurück ſehen, aber hat man immer auch genug erwogen, wie ſelbſt ſolche Vorfälle in allem demjenigen, was ihnen ſeit der lezten Synode in Epheſus vorangegangen war, auch wieder ein gewiſſes Recht für ſich hatten? Das wüthende Geſchrei, mit welchem die Räuberſynode die Lehre von zwei Naturen verdammte, und jeden, der ferner zwei Naturen auch nur zu nennen wagen würde, ſogleich ſelbſt in zwei Stücke zu zerreiſſen drohte, iſt es nicht auch wieder ein Schrei des Entſezens über das Empörende der an die menſchliche Vernunft gemachten Forderung, daß eine vollkommene Zweiheit für eine vollkommene Einheit gehalten, in einem und demſelben Bewußtſeyn daſſelbe als gewußt und nicht gewußt, derſelbe Schmerz menſchlicher Leiden als menſchlich empfunden und zugleich als göttlich nicht empfunden gedacht werden ſollte? Iſt dieß nicht ein offen vor Augen liegender Widerſpruch, welcher nicht blos die durch ſo viele fremdartigen Einwirkungen aufgeregte Leidenſchaft entflammen, ſondern in der That auch die denkende Vernunft in einen Zuſtand des inneren Aufruhrs verſezen mußte? Man glaube nicht, daß dieſes Motiv der gewaltſamen Bewegung dem Streit der Parteien ſo ferne lag; der in der Sache ſelbſt liegende Widerſpruch iſt ja immer wieder das ſchlagendſte Moment, das aus allen über die Einheit und Zweiheit der Naturen ſtattgefundenen Verhandlungen hervorleuchtet [22]). Und doch gelang es auch jezt

---

22) Wie ſehr die beiden einander entgegengeſezten Lehrbegriffe, ungeachtet des zwiſchen den beiden Parteien geſchloſſenen Vergleichs, noch immer auseinanderſtunden, ohne im gemeinſamen Bewußtſeyn der Zeit einer inneren Vermittlung näher gekommen zu ſeyn, davon gibt beſonders auch der, um die Zeit der

jener gewandten Kunſt, welche immer Mittel und Wege ausfindig zu machen weiß, um im Intereſſe der kirchlichen Ein-

---

zweiten epheſiſchen Synode im J. 447. geſchriebene, Eranistes oder Polymorphos des Theodoretus einen ſehr ſprechenden Beweis. Theodoretus ſelbſt läßt ſeinen Gegner immer wieder auf die Behauptung zurückkommen, daß, wer zwei Naturen lehre, auch zwei Söhne lehre (ὁ δύο λέγων φύσεις δύο λέγει υἱούς a. a. O. S. 114.). Dieſe Anſicht hatte die ägyptiſche Partei von der Lehre der Orientalen, und vergebens ſucht man auch bei Theodoretus eine Entwicklung dieſer Lehre, welche jene Vorausſezung beſeitigte und als eine ungegründete erſcheinen ließe. Er erörtert in ſeiner, in drei Dialogen getheilten, Schrift drei weſentliche Begriffe der Chriſtologie. Ὁ μὲν πρῶτος, ſagt er in dem Vorwort, περὶ τῆ ἄτρεπτον εἶναι τῆ μονογενῆς υἱῆ τὴν θεότητα δέξεται τὸν ἀγῶνα, ὁ δὲ δεύτερος ἀσύγχυτον σὺν θεῷ φάναι δεῖξει γεγενημένην τὴν ἕνωσιν τῆς τῆ δεσπότη Χριῆ θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος, ὁ δὲ γε τρίτος περὶ τῆς ἀπαθείας τῆς σωτῆρος ἡμῶν ἀγωνιεῖται θεότητος. Je mehr aber dieſe Begriffe nur dazu dienen, das Göttliche und Menſchliche in ſeinem Unterſchied auseinanderzuhalten, deſto weniger konnte dadurch für den Begriff der Einheit ſelbſt gewonnen werden, und es mußte dem Gegner nur um ſo klarer werden, daß zwei Naturen, wenn ſie ſo verſchieden ſind, auch zwei Hypoſtaſen ſind. Bekannte doch Theodoretus, wie er um dieſelbe Zeit gegen ſeinen Freund, den Biſchof Irenäus, ſich ausſprach, Ep. 16., ſich auch damals noch mit dem Lehrbegriff des Diodorus und Theodorus ganz einverſtanden. Welche Vorſtellung er aber von der Lehre der Gegenpartei hatte, hat er ſchon durch den, ſeiner Schrift gegebenen, Titel Ἐρανιστὴς (Bettler), oder Πολύμορφος, deutlich genug zu erkennen gegeben. Ἐκ πολλῶν γὰρ, ſagt er in der Vorrede S. 2., ἀνοσίων ἀνθρώπων ἐρανισάμενοι τὰ δύσηρα δόγματα τὸ ποικίλον τῆτο καὶ πολύμορφον προφέρουσι φρόνημα. Τὸ μὲν γὰρ θεὸν μόνον ὀνομάζειν τὸν δεσπότην Χριὸν, Σιμωνός ἐστι καὶ Κήρδωνος καὶ Μαρκίωνος, καὶ ἄλλων, ὅσοι τῆ μυσαρῆ τάτη μετέχουσι γειτονήματος, τὸ δὲ τὴν ἐκ παρθένου μὲν γέννησιν ὁμολογεῖν, παροδικὴν δὲ ταύτην γενέσθαι λέγειν, καὶ μη-

heit die Widerſprüche der denkenden Vernunft zu beſchwichtigen und die widerſtreitenden dogmatiſchen Meinungen in einer, auſſerhalb der Extreme liegenden, friedlichen Mitte mit einander zu verſöhnen, den Sturm zu beſchwören, und eine Glaubensformel aufzuſtellen, welche glücklich genug erdacht zu ſeyn ſchien, den Frieden der Kirche herzuſtellen und die ſo verſchiedenen Intereſſen in ſich zu vereinigen. Auf dem Standpunct einer tiefer gehenden hiſtoriſchen Betrachtung kann man es nur höchſt bedeutungsvoll finden, daß

δὲν ἐκ τῆς παρθένου τὸν θεὸν λόγον λαβεῖν, ἐκ τῆς Βαλεντίνου καὶ Βαρδησάνου καὶ τῶν τούτοις ἀγχιθύρων τερατολογίας ἐσύλησαν· τὸ δὲ γε μίαν φύσιν ἀποκλεῖν τὴν θεότητα τῇ δεσπότῃ Χριστῷ καὶ τὴν ἀνθρωπότητα, ἐκ τῶν Ἀπολιναρίου φληνάφων ὑφείλοντο· πάλιν δ' αὖ, τὸ τῇ θεότητι τῇ Χριστῷ προσάπτειν τὸ πάθος ἐκ τῆς Ἀρείου καὶ Εὐνομίου βλασφημίας πεκλόφασιν, ὡς ἐοικέναι τήνδε τὴν ἀρχὴν ἀτεχνῶς τοῖς ὑπὸ τῶν πρεσβυτῶν ἐκ διαφόρων ῥαπίσμασιν συναπτομένοις ἐσθήμασιν, ἃ δὴ χάριν ἔριδος ἡ Πολύμορφον τήνδε προσηγορεύσω τὸ σύγγραμμα. Und doch gab ſich derſelbe Theodoretus, welcher über die Lehre der Gegenpartei, d. h. die Lehre des Cyrillus, ſo urtheilte, in ihr nur ein Gemiſch der verſchiedenartigſten Häreſen ſah, alle Mühe, dem auf der Grundlage des orientaliſchen Symbols geſchloſſenen Vergleich die allgemeine Anerkennung zu verſchaffen. Wozu alſo eine ſolche, äuſſerlich durch zweideutige Formeln täuſchende, Vereinigung, wenn man den innern Gegenſaz der divergirenden Meinungen nicht zu überwinden im Stande iſt? Dazu war Theodoretus ſo unfähig, als die übrigen Kirchenlehrer ſeiner Zeit, wie er beſonders in der genannten Schrift durch die vielen falſchen Beſchuldigungen zeigt, die er den Gegnern machte, ohne den eigentlichen Hauptpunct ſo zu treffen, wie der Zweck einer gründlichen Widerlegung erfordert hätte. Ich kann daher dem Lob, das Neander a. a. O. S. 1069. ertheilt, keineswegs beiſtimmen, und muß vielmehr das gerade entgegengeſezte Urtheil über den Werth ſeiner Vertheidigung der antiocheniſchen Lehrform und ſeiner Fähigkeit, ſich in die Denkweiſe der Gegner hineinzuverſezen, fällen.

die neue Glaubensformel, welche seitdem das stehende Symbol der orthodoxen Lehre von der Person Christi geblieben ist, gerade das Werk eines römischen Bischofs war. Jener römische Katholicismus, welcher von Anfang an die breite Basis seiner historischen Existenz dadurch zu gewinnen wußte, daß er zwar die verschiedensten Richtungen und Interessen in sich vereinigte, aber auch alles Extreme von ihnen abzuschneiden suchte, und seine Aufgabe auf eine seinem Zwecke vollkommen genügende Weise schon dadurch erreicht zu haben glaubte, wenn es ihm nur gelang, ohne die Gegensäze innerlich zu vermitteln, sie wenigstens äusserlich einander so nahe zu bringen, daß jede der beiden divergirenden Richtungen immer wieder als die nothwendige Beschränkung und Ergänzung der andern erscheinen konnte, hatte einen seiner Hauptrepräsentanten in dem römischen Bischof Leo, welchem man in dieser Beziehung wenigstens den gerechten Anspruch auf den Namen des Großen nicht wird streitig machen können. In diesem vermittelnden Sinne ist das von Leo schon vor der zweiten ephesischen Synode an den Patriarchen Flavianus von Constantinopel geschickte Schreiben [24]) abgefaßt, in welchem Leo sich bemühte, eine so viel möglich genaue und ausführliche dogmatische Entwicklung der noch immer in Frage stehenden Lehre zu geben. Er wollte die zulezt durch Eutyches in Anspruch genommene Realität der menschlichen Natur wieder zu ihrem Rechte bringen, ebensowenig aber ihrer Gemeinschaft und Einheit mit der göttlichen Natur etwas vergeben: es sollte überhaupt alles nach beiden Seiten hin gleichmäßig mit der größten Strenge abgewogen werden, damit weder auf die eine noch die andere Seite zu viel oder zu wenig komme, und die göttliche und die menschliche

24) In der Ausg. der Werke Leo's von Quesnell Ep. 24., in der Ausg. der Ballerini Ep. 28. Der Brief steht auch bei Mansi a. a. O. T. V. S. 1359.

mit dem Vater iſt, ſondern nur in der Schwachheit der menſchlichen Natur gelitten hat. Mit allem Recht hat der Herr den Petrus deßwegen ſelig geprieſen, weil er denſelben zugleich als Sohn Gottes und als Chriſtus bekannt hat. Das Eine ohne das Andere wäre nicht heilbringend und die Gefahr iſt gleich groß, wenn man den Herrn Jeſus Chriſtus nur für Gott und nicht zugleich für einen Menſchen, oder nur für einen Menſchen und nicht zugleich für Gott hält. Nach der Auferſtehung, die für ſich ſchon die Wahrheit ſeines Körpers beweist, da kein anderer auferweckt wurde, als derſelbe, der gekreuzigt und geſtorben iſt, hat der Herr in der Zwiſchenzeit der vierzig Tage alles gethan, um die Integrität unſers Glaubens von jedem Dunkel zu reinigen. Wenn er mit ſeinen Jüngern zuſammen war, mit ihnen aß, ſich von ihnen betaſten ließ, und dann wieder durch verſchloſſene Thüren zu ihnen kam, und, ſie anhauchend, ihnen den heiligen Geiſt gab, iſt es dazu geſchehen, daß wir anerkennen, es daure in ihm die Eigenthümlichkeit der menſchlichen und göttlichen Natur ungetrennt fort, und er ſey als der Eine Gottesſohn ſowohl Wort als Fleiſch [26]).

Käme es blos darauf an, durch ſolche einander das Gleichgewicht haltende Formeln das Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſtus feſtzuſtellen, und den ſubſtanziellen Unterſchied der Naturen mit der perſönlichen Einheit in Einklang zu bringen, ſo hätte in der That Leo geleiſtet, was nur immer geſchehen konnte. Aber ganz anders müſſen wir urtheilen, wenn wir den allen dieſen Formeln zu Grunde liegenden Begriff der Sache ſelbſt ins Auge faſſen. Iſt es denn nicht klar, daß, ſo ſehr Leo bemüht iſt,

---

26) Cap. 5. — *ut agnosceretur in eo proprietas divinae humanaeque naturae individua permanere, et ita sciremus verbum non hoc esse quod carnem, ut unum Dei filium et verbum confiteremur et carnem.*

Einheit und Unterschied mit einander auszugleichen, und dem einen Moment wie dem andern das gleiche Recht zu Theil werden zu lassen, das Uebergewicht gleichwohl auf die Seite des Unterschieds fällt? Ist Christus ebenso wahrer und wirklicher Mensch in der vollkommenen Proprietät und Integrität der menschlichen Natur, wie er wahrer und wirklicher Gott ist, so muß er auch die vollkommene Identität und Continuität eines immanenten menschlichen Selbstbewußtseyns gehabt haben, demnach ebenso menschlich unwissend als göttlich allwissend gewesen seyn. Wie läßt sich aber beides als Einheit eines und desselben Selbstbewußtseyns zusammendenken, und wie kann, wenn das Band dieser Einheit auch nur auf einem Puncte sich löst, oder vielmehr sich nie wahrhaft zur Einheit zusammengeschlossen hat, überhaupt noch von einer wahren persönlichen Einheit die Rede seyn? Der von der ägyptischen Partei der orientalischen immer wieder entgegengehaltene Saz, daß zwei vollkommene Naturen auch zwei für sich bestehende Hypostasen sind, stellt sich auch hier wieder in seiner ganzen Evidenz und Unwiderleglichkeit heraus. Kann doch das Schreiben Leo's selbst, so umsichtig es nach allen Seiten abgefaßt ist, die schwache Seite der in ihm enthaltenen Theorie keineswegs verbergen. Man hat es mit Recht auffallend gefunden [27]), daß Leo in seinem Schreiben mit keinem Worte des Nestorius Erwähnung thut, während er doch auf Eutyches genaue Rücksicht nimmt, um seine ins Doketische sich verirrende Läugnung [28])

27) Vgl. Henke, Super Leonis M. episc. Rom. Epistola contra Eutychen de vera incarnatione Domini in den Opusc. acad. Lips. 1802. S. 72., wo Henke zum Schlusse sagt: *Hoc tamen satis mirari non possumus, Leonem in illa Nestorii Nestorianaeque haereseos nullam plane injecisse mentionem.*

28) Von Eutyches sagt Leo in seinem Briefe c. 5., daß er *naturam nostram in unigenito Dei nec per humilitatem mor-*

der Realität der menſchlichen Natur Chriſti zu widerlegen. Woraus läßt ſich dieſe Zurückhaltung über Neſtorius ihrem tiefern Grunde nach anders erklären, als aus dem geheimen Bedenken, daß nach dieſer Seite hin das in Neſtorius vorausgeſezte Extrem von dem Standpuncte Leo's aus mit weit größerer Schwierigkeit abzuwehren ſey, als das Extrem der andern Seite? Zwar holte Leo die damals unterlaſſene Berückſichtigung des Neſtorius ſpäter nach, in einem andern

---

talitatis nec per gloriam resurrectionis agnovit. Er ſcheut ſich nicht vor dem Ausſpruch des Apoſtels 1 Joh. 4, 1. *Quid autem est solvere Jesum, nisi humanam ab eo separare naturam et sacramentum, per quod unum salvati sumus, impudentissimis evacuare figmentis?* (Auf dieſelbe Weiſe argumentirt auch Theodoretus Haer. fab. IV, 13. gegen Eutyches: ἵνα δὲ τὴν τῆς μανίας ὑπερβολὴν καταλίπωμεν, ἐκεῖνο σκοπήσωμεν, ὡς ἀδὲν ἡμῖν ὄφελος ἐκ τῆς ἐναν θρωπήσεως γέγονε, καὶ τῆς ἡμετέρας ἀναςάσεως ἄδεν ἐχέγγυον ἔχομεν· εἰ γὰρ. εἰ θεὸς ἐν νεκροῖς, πάντως καὶ ἄνθρωπος ἀναςήσεται· πάμπολυ γὰρ τῶν φύσεων τὸ διάφορον). *Caligans vero circa naturam corporis Christi necesse est, ut etiam in passione ejus eadem obcaecatione desipiat. Nam si crucem Domini non putat falsam et susceptum pro mundi salute supplicium verum fuisse non dubitat, cujus credit mortem, agnoscat et carnem, nec diffiteatur nostri corporis hominem, quem agnoscit fuisse passibilem, quoniam negatio verae carnis negatio est etiam corporeae passionis.* Cap. 6. ſpricht Leo noch ſein Befremden darüber aus, daß die Schlußerklärung des Eutyches auf der Synode in Conſtantinopel (ſ. oben S. 803.) *tam absurda tamque impia ejus professio, nulla judicantium increpatione* getadelt worden ſey, wie denn ſie nichts Anſtößiges enthielte, *cum tam impie duarum naturarum ante incarnationem unigenitus Dei filius fuisse dicatur, quam nefarie, postquam Verbum caro factum est, natura in eo singularis asseritur.*

gleichfalls nach Constantinopel erlassenen Schreiben [29]), allein es ist daraus nur um so deutlicher zu ersehen, welche Ursache er hatte, in eine nähere Erörterung des Punctes nicht einzugehen. Leo stellt hier den Nestorius und Eutyches, als die beiden Häretiker, einander gegenüber, welche entgegengesezte gleich verwerfliche Meinungen aufgestellt haben, und spricht sodann das Anathema über Nestorius deswegen aus, weil er die heilige Jungfrau Maria nicht für die Gebärerin Gottes, sondern eines bloßen Menschen gehalten habe, um das Fleisch und die Gottheit zu zwei Personen zu machen und den Einen Christus nicht im Worte Gottes und im Fleisch anzuerkennen, sondern getrennt und besonders sowohl einen Gottessohn als einen Menschensohn anzunehmen, da doch das Wort, ohne daß seine wesentliche Identität mit dem Vater und dem heiligen Geist sich änderte, im Leibe der Jungfrau so Fleisch geworden sey, daß sie durch das unaussprechliche Geheimniß im Moment der Empfängniß und Geburt nach der Wahrheit der beiden Naturen sowohl Jungfrau und Magd des Herrn als seine Mutter wurde. Um zu beurtheilen, welches Recht gerade Leo hatte, dem Nestorius diesen Vorwurf einer Trennung des Einen Christus zu machen, dürfen wir nur seine in demselben Briefe gegebene weitere Auseinandersezung der Lehre von der Person Christi hinzunehmen. Wenn auch, fährt er fort, in dem Einen Herrn Jesus Christus, als dem wahren Gottes- und Menschensohn, Eine Person des Wortes und Fleisches sey, deren Handlungen auf ungetrennte und ungetheilte Weise gemeinsam seyen, so müsse man doch auf die Qualität der Werke sehen und durch die Betrachtung des reinen Glaubens unterscheiden, wozu die Niedrigkeit des Fleisches sich erhebt und wohin die Hoheit der Gottheit sich neigt, was das Fleisch ohne das Wort nicht thut,

29) Die Epist. 156. ed. Baller. an den Kaiser Leo im J. 457. geschrieben.

und das Wort ohne das Fleiſch nicht vollbringt. Ohne die Macht des Wortes würde die Jungfrau nicht empfangen und gebären, und ohne die Wahrheit des Fleiſches das Kind nicht in Windeln liegen u. ſ. w., ohne die Macht des Worts würde der Herr ſich nicht dem Vater gleich bekennen, und ohne die Wahrheit des Fleiſches nicht von ſich ſagen, daß er geringer als der Vater ſey. Wenn nun auch von dem Moment der Fleiſchwerdung an keine Trennung zwiſchen beiden Formen ſtattfinde, und während des ganzen körperlichen Wachsthums Eine Perſon handle, ſo dürfe doch das unzertrennlich Geſchehene auch nicht vermiſcht werden, ſondern, was jeder Form angehöre, ſey nach der Qualität der Werke zu beurtheilen [30]). Auf dieſe Unterſcheidung der der Einen Perſon zukommenden **opera** oder **actiones**, nach der Verſchiedenheit ihrer Qualität, bringt demnach auch Leo, wird aber einmal auf dieſe Weiſe unterſchieden, ſo können doch gewiß Empfängniß und Geburt ihrer Qualität nach nicht zur Form der Gottheit, ſondern nur der Menſchheit, nicht zu den **opera** der göttlichen, ſondern der menſchlichen Natur gerechnet werden. Was alſo von der Maria geboren iſt, iſt, nach dem Grundſaz, **ex qualitate operum** zu beſtimmen, **quid cujusque formae sit**, nur der Menſch, und wenn nun das Menſchliche an Chriſtus auch nur als eine vollkommene und vollſtändige menſchliche Natur, als menſchliches Subject im vollen Sinne, gedacht werden kann, als ein ſolches demnach, das, ſo eng auch ſeine Verbindung mit der Gottheit iſt, doch nie aufhört, das eigentliche Subject zu ſeyn, ſo iſt leicht zu ſehen, daß es mit Leo und mit Neſtorius in Hinſicht des der Jungfrau Maria zu ertheilenden Prädikats der Gottesgebärerin ganz dieſelbe Bewandniß hat,

30) A. a. O. c. 6. — *ea ipsa tamen, quae inseparabiliter facta sunt, nulla permixtione confundimus, sed quid cujus formae sit, ex operum qualitate sentimus.*

daß beide es ihr in demselben Sinne beilegen lassen können, beide aber auch es ihr in demselben Sinne wieder absprechen lassen müssen. Verhält es sich in Ansehung dieses Hauptpuncts auf diese Weise, was ließe sich überhaupt noch als wesentlicher Unterschied zwischen Leo und Nestorius geltend machen? Ja, wenn Leo über die Einheit des Menschlichen mit dem Göttlichen sich auch wieder nur so ausdrückt, wie in der genannten Stelle geschieht, daß ohne die Macht des Worts die Jungfrau nicht empfangen und geboren hätte, ohne die Macht des Worts die Magier das Kind nicht angebetet hätten, ohne die Macht des Worts die Stimme des Vaters nicht vom Himmel gekommen wäre (Matth. 3, 17.), ohne die Macht des Wortes keine Wiederherstellung der Schwachen, keine Wiederbelebung der Todten möglich wäre, so stimmt dieß nicht blos mit der Lehrweise der Antiochener überhaupt, sondern ganz besonders der des Theodorus so zusammen, daß das gleichwohl von Leo über Nestorius ausgesprochene Anathema auf keine Weise zu rechtfertigen ist [31]).

In dem Lehrbegriff, welchen Leo in seinem Brief an den Patriarchen Flavianus entwickelte, sind uns schon die wesentlichsten Bestimmungen des chalcedonensischen Symbols gegeben. Obgleich der fortdauernde Gegensaz der beiden Parteien, deren dogmatische Differenz in ihrer äussersten Spize um die Frage sich bewegte, ob Christus aus zwei Naturen sey oder in zwei Naturen, auch in Chalcedon noch mehrere Verhandlungen nöthig machte, so war doch zulezt die Aucto-

31) Daß Leo vielleicht erst durch das von Eutyches so stark ausgesprochene Extrem bestimmt wurde, entschiedener auf die andere Seite zu treten, könnte man aus einer frühern, ganz eutychianisch lautenden, Stelle schließen. Serm. III. in nativit. J. Chr. Opp. T. I. V. 35. drückte er sich so aus: *Nec sic natura (humana) in societatem creatoris sui est adsumta, ut illi habitator et illa habitaculum esset, sed ita ut naturae alteri altera misceretur.*

rität des römiſchen Biſchofs, für die Synode entſcheidend genug, um das neue Symbol im Sinne ſeines Briefs zu entwerfen [32]). Die Synode erklärte, an ſich würde es zwar an dem nicäniſchen und nicäniſch-conſtantinopolitaniſchen Symbol genügen, da daſſelbe nicht blos die Lehre vom Vater, Sohn und heiligen Geiſt vollkommen darlege, ſondern auch über die Menſchwerdung des Herrn für die, die es glaubig aufnehmen, ſich ausſpreche, da aber die Gegner der Wahrheit hierüber beſondere Häreſen erzeugt haben, indem die Einen das Myſterium der Oekonomie des Herrn zu untergraben wagen und der Jungfrau das Prädicat der Gottesgebärerin abläugnen, Andere aber eine Vermiſchung und Vermengung einführen, nur Eine Natur des Fleiſches und der Gottheit erdichten und die göttliche Natur des Eingeborenen leidensfähig machen, ſo müſſe die heilige Synode dieſen Angriffen auf die Wahrheit entgegentreten. Sie beſchließe daher, um die

32) Schon in der zweiten actio der Synode war der Brief Leo's, nachdem er vorgeleſen war, mit dem größten Beifall aufgenommen worden. Die Biſchöfe riefen: *αὕτη ἡ πίστις τῶν πατέρων, αὕτη ἡ πίστις τῶν Ἀποστόλων, πάντες οὕτω πιστεύομεν, οἱ ὀρθόδοξοι οὕτω πιστεύσιν, ἀνάθεμα τῷ μὴ οὕτω πιστεύοντι, Πέτρος διὰ Λέοντος ταῦτα ἐξεφώνησεν, οἱ Ἀπόστολοι οὕτως ἐδίδαξαν* u. ſ. w. Manſi a. a. O. T. VI. S. 971. Doch ſchwankte die Entſcheidung in der fünften actio noch ſo, daß ſie ebenſo gut auch anders hätte ausfallen können. Vgl. Manſi T. VII. S. 100. f. Dioſkorus erklärte: *τὸ ἐκ δύο φύσεων δέχομαι, τὸ δὲ δύο οὐ δέχομαι.* Dagegen behauptete Leo: *δύο φύσεις εἶναι ἐν τῷ Χριστῷ ἡνωμένας ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως καὶ ἀδιαιρέτως, ἐν τῷ ἑνὶ μονογενεῖ υἱῷ.* Daher die Hauptfrage: *Τίνι τοίνυν ἀκολουθεῖτε; τῷ ἁγιωτάτῳ Λέοντι ἢ Διοσκόρῳ;* Die Biſchöfe riefen: *ὡς Λέων καὶ πιστεύομεν, οἱ ἀντιλέγοντες Εὐτυχιανισταὶ εἶεν, Λέων ὀρθοδόξως ἔθετο,* worauf die *ἄρχοντες* ſagten: *προσθέτε ἐν τῷ ὅρῳ κατὰ τὴν φράσιν τοῦ ἁγιωτάτου ἡμῶν Λέοντος, δύο φύσεις εἶναι ἡνωμένας ἀτρέπτως καὶ ἀμερίστως καὶ ἀσυγχύτως ἐν τῷ Χριστῷ.* Manſi a. a. O. S. 705.

von Anfang an überlieferte Lehre unverändert zu erhalten, vor allem, daß der Glaube der dreihundert achtzehn heiligen Väter unverlezt bleibe, und bestätige die Lehre, welche nachher die hundert und fünfzig in der Hauptstadt versammelten Väter gegen die Widersacher des heiligen Geistes über das Wesen des heiligen Geistes festgesezt haben, nicht, um etwas, was früher noch fehlte, hinzuzusezen, sondern nur, um ihre Vorstellung vom heiligen Geist gegen die Gegner durch Zeugnisse der Schrift darzuthun. Um derer willen aber, welche das Mysterium der Oekonomie untergraben und mit dem frechen Vorgeben auftreten, daß der von der heiligen Jungfrau Geborene ein bloßer Mensch sey, habe sie die Synodalschreiben des Bischoffs Cyrillus an Nestorius und an die Orientalen, welche ganz zusammenstimmen, angenommen, zur Widerlegung des Wahnsinns des Nestorius und zur Belehrung für diejenigen, welche den Sinn des heilbringenden Symbols mit frommem Eifer recht verstehen wollen. Ebenso billige sie auch das Schreiben des Erzbischofs Leo an den Erzbischof Flavianus zur Widerlegung des Unverstandes des Eutyches, da es mit dem Bekenntniß des großen Petrus ganz zusammenstimme und eine gemeinsame Säule gegen die Irrlehrer sey, um die orthodoxen Dogmen aufrecht zu erhalten. Sie verstoße aus dem heiligen Vereine die, welche das Mysterium der Oekonomie in eine Zweiheit von Söhnen zerreissen wollen und die Gottheit des Sohns leidensfähig zu nennen wagen, sie widersezе sich denen, welche eine Vermischung und Vermengung der zwei Naturen Christi ersinnen, und verbanne die, welche der aus uns angenommenen Knechtsgestalt eine himmlische oder irgend eine andere Substanz zuschreiben, und spreche das Anathema über die aus, welche von zwei Naturen Christi vor der Vereinigung fabeln und Eine nach der Vereinigung vorgeben. Folgend den heiligen Vätern lehre die Synode einstimmig einen und denselben Sohn unsern Herrn Jesus Christus bekennen, denselben voll-

kommen in der Gottheit und vollkommen in der Menſchheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Menſch mit einer vernünftigen Seele und einem Leib, gleichen Weſens mit dem Vater nach der Gottheit und gleichen Weſens mit uns nach der Menſchheit, in allem uns gleich, mit Ausnahme der Sünde, von Ewigkeit aus dem Vater nach der Gottheit, in der lezten Zeit um unſerer willen und zu unſerem Heil aus der Maria, der Jungfrau, der Gottesgebärerin, nach der Menſchheit, einen und denſelben Chriſtus, Sohn, Herrn, Eingeborenen, in zwei Naturen unvermiſcht, unwandelbar, ungeſondert und ungetrennt [33]), ſo daß die Verſchiedenheit der Naturen durch

---

33) Wie wenn der Streit über das ἐκ und ἐν ſelbſt durch das Symbol nicht hätte beigelegt werden ſollen, mußte in den Text noch die Variante ἐκ δύο φύσεων und ἐν δύο φύσεσι hineinkommen. Der griechiſche Text hat ἐκ δύο φύσεων, die lateiniſche Ueberſezung *in duabus naturis*. Man nimmt gewöhnlich an, daß ἐν δύο φύσεσι die richtige Lesart ſey, da ſie durch alte Zeugniſſe (vgl. Manſi T. VII. S. 775., Gieſeler Lehrb. der K.G. Th. I. S. 424.) beſtätigt werde. Allein die Sache iſt dadurch noch nicht entſchieden, um ſo weniger, da die Lesart ἐκ δύο φύσ. nicht nur den Text, ſondern gleichfalls alte Auctoritäten für ſich hat (ſ. Manſi T. VII. S. 115.). Wenn man nämlich ſo argumentirt, wie Neander a. a. O. S. 1110.: der ganze Hergang der Verhandlungen des Concils beweiſe die Falſchheit der Lesart ἐκ δύο φύσεων, offenbar habe ja das frühere, der ägyptiſchen Dogmatik günſtigere, Symbol (worüber Manſi T. VII. S. 100. zu vgl.) das ἐκ δύο φύσεων enthalten, und die Begünſtigung der andern Partei ſey eben vornehmlich in der Verwandlung des ἐκ in ἐν beſtanden; das ἐκ δύο φύσεων paſſe auch nicht recht, vielmehr weiſe das Verbum γνωριζόμενον auf das urſprüngliche ἐν hin; das ἐν δύο φύσεσι oder ἐκ δύο φύσεων ſey der Wendepunct des ganzen Streits zwiſchen dem Mono- und Dyophyſitismus geweſen — ſo läßt ſich dieſe Argumentation geradezu umkehren. Allerdings mußte die Partei, welche für ἐν δύο φύσεσι war, befrie-

die Vereinigung auf keine Weise aufgehoben, sondern vielmehr die Eigenthümlichkeit einer jeden Natur erhalten ist, indem beide in Eine Person und in Eine Hypostase zusammengehen, und nicht in zwei Personen sich theilen und trennen, sondern einen und denselben Sohn und Eingeborenen, Gott, Logos und Herrn Jesus Christus ausmachen, wie die Propheten von Altersher und der Herr Jesus Christus selbst uns gelehret und das Symbol der Väter uns überliefert hat.

Dieß sollte also das nach beiden Seiten hin gleichmäßig abgewogene, die beiderseitigen Extreme abschneidende, die ächt katholische Mitte haltende und darum auch für die Zukunft unabänderlich geltende Symbol seyn. Daß Christus als Erlöser sowohl Gott als Mensch seyn müsse, stund als das große Problem fest, nach dessen Lösung man rang. Die

---

digt werden. Befriedigt werden konnte sie aber auch schon durch einen Χριστὸς ἐκ δύο φύσεων γνωριζόμενος Γνωρίζεσθαι ἐκ τινος heißt aus gewissen Merkmalen erkannt werden als einer, welcher so oder anders beschaffen ist. Daß Christus ἐν δύο φύσεσι ist, sollte also ἐκ δύο φύσεων erkannt werden, weswegen im Lateinischen dafür geradezu *in duabus naturis* gesetzt werden konnte. Warum bedienten sich aber überhaupt, muß man weiter fragen, die Verfasser des Symbols des Wortes γνωρίζεσθαι, zu welchem doch, da es den Begriff eines Merkmals, aus welchem man etwas schließt, oder erkennt, in sich enthält, ἐκ weit besser paßt, als ἐν, wozu erst noch etwas hinzugedacht werden müßte? Die Antwort kann wohl nur seyn, um auch der andern Partei, welche ἐκ δύο φύσεων haben wollte, wenigstens durch die so gefaßte Formel noch etwas einzuräumen. Wenn man die Unbestimmtheit, Zweideutigkeit, Halbheit, die man sich bei der Entwerfung solcher Glaubensformeln so oft zur leitenden Regel machte, bedenkt, so kann man diese Vermuthung keineswegs unwahrscheinlich finden. Auch Baumgarten-Crusius bemerkt (Lehrb. der chr. Dogmengesch. S. 341.), das ἐκ δύο φύσ. γνωρ. sey ohne Zweifel absichtlich etwas zweideutig gestellt worden.

Verſuche, die Idee der perſönlichen Einheit durch die innere Vermittlung der beiden Momente der Gottheit und der Menſchheit zu realiſiren, hatten auf zwei Theorien geführt, von welchen die eine den Logos, die andere den Menſchen zum abſoluten Subject machte, ſo daß auf der einen Seite das Menſchliche ein bloßes Accidens oder verſchwindendes Moment des göttlichen Subjects, auf der andern das Göttliche eine bloße Eigenſchaft des rein menſchlichen Subjects wurde. Jede der beiden Theorien konnte, vom Standpunct der andern aus betrachtet, nur als ein Extrem, als eine höchſt einſeitige Löſung der vorliegenden Aufgabe erſcheinen, und ſolange man nun die Wahl hatte, ſich entweder auf die eine oder die andere Seite zu ſtellen, konnte ſich das chriſtliche Bewußtſeyn nicht befriedigt fühlen. Um nun aber die beiden Momente, welche ſich innerlich in der Einheit des in ihnen als ſeinen Momenten ſich mit ſich ſelbſt vermittelnden Begriffs nicht vermitteln ließen, einander näher zu rücken, kam man auf dem eigenen Ausweg, daß man jene beiden Theorien in der Form, in welcher ſie aufgeſtellt waren, als bloße Extreme auffaſſen zu können meinte, und über die beiden Repräſentanten derſelben, über Neſtorius und Eutyches, das Verdammungsurtheil ausſprach. Warum ſollte denn, dachte man, ſobald nur jene beiden Abwege beſeitigt ſind, nicht ebendadurch von ſelbſt der allein wahre, in der rechten Mitte ſich haltende, Weg gegeben ſeyn, auf welchem von ſelbſt der orthodoxe Begriff der gottmenſchlichen Einheit als ein in ſich feſtbegründeter und innerlich zuſammenhängender ſich ergeben mußte. Allein der große Irrthum, der dabei zu Grunde lag, war eben dieſer, daß man für ein bloßes Extrem hielt, was doch nur die Theorie ſelbſt war, und den Widerſpruch immer nur in einzelnen minder weſentlichen Beſtimmungen, einzelnen zu grell hervortretenden Ausdrücken finden zu müſſen glaubte, ohne ſich des innern Widerſpruchs der Sache ſelbſt klar und beſtimmt bewußt zu

werden. Den Nestorius und Eutyches hatte man von sich zurückgewiesen, und in Leo und Cyrillus den ächten Ausdruck der orthodoxen Lehre erkannt, aber konnten denn Leo und Cyrillus so harmonisch zusammengestellt werden, wie zu Chalcedon geschah, wenn Nestorius und Eutyches in so schroffem Gegensaz zu einander stunden [34])? So geschah es, daß man, indem man nur Extreme abzuschneiden, die Sache selbst aber stehen lassen zu können glaubte, Bestimmungen vereinigte, welche schlechthin unvereinbar waren, und sobald sie in ihrem wahren ursprünglichen Sinne genommen wurden, in Theorien auseinander gingen, welche nur mit ihrem innern Widerspruch, ihrem unversöhnlichen Conflict, ihrem sich selbst aufhebenden Gegensaz einander gegenüberstehen konnten. Dieß ist der Character des chalcedonensischen Symbols: es ist der Character der haltungslosen Inconsequenz, der zweideutigen Unbestimmtheit, der zweispältigen Halbheit: seine Einheit der Person hat das Symbol von Cyrillus und Eutyches, seinen Unterschied der Naturen von Nestorius und Leo, und während es Nestorius und Eutyches anathematisirte, erklärte es sie zugleich in Cyrillus und Leo für die Grund-

34) Um sich dieses Verhältniß anschaulich zu machen, denke man sich nur die beiden Bestimmungen neben einander, die des Symbols von Chalcedon: ἑδαμῶ τᾶς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀναιρεμένης διὰ τὴν ἕνωσιν, und die in dem Schreiben des Cyrillus an Acacius bei Manſi T. V. S. 320.: μαρᾷ τὰν ἕνωσιν, φᾶς ἀνηρημένας ἅδη τᾶς τᾶς δύο διαιτομᾶς, μίαν εἶναι τὰν τᾶ υἱᾶ φύσιν ὡς ἑνός. Wenn auch die Synode dieses leztere Schreiben des Cyrillus nicht ausdrücklich anerkannte, so sezte sie doch durchaus keinen Zweifel in die vollkommene Orthodoxie des Cyrillus und seiner Schriften. Man schritt mit der Erklärung: ἄλλων οὐδὲν ἐτὸ Μυρέλα (Manſi T. VII. S. 104.), zur Abfassung des Symbols, und dem Symbol selbst liegt zu großentheils das von Cyrillus unterschriebene, orientalische Symbol zu Grunde.

pfeiler der Orthodoxie. Nur darin hat es eine univerſellere, über das Zufällige der äuſſern Verhältniſſe, die es hervorriefen, hinausgehende Bedeutung, daß es das Gleichgewicht gegen das alexandriniſch-ägyptiſche Dogma wiederherſtellte, das nicht blos auf der zweiten, ſondern ſchon auf der erſten epheſiſchen Synode ein ſehr einſeitiges Uebergewicht erhalten hatte und mit despotiſcher Gewalt herrſchen wollte. So wenig man auch damals noch das Göttliche und Menſchliche als Momente einer und derſelben Einheit zu begreifen vermochte, ſo war doch von der größten Wichtigkeit, daß weder das Menſchliche dem Göttlichen noch das Göttliche dem Menſchlichen ſchlechthin untergeordnet, ſondern das Eine dem Andern mit völlig gleicher Berechtigung gegenübergeſtellt wurde. Es iſt dieß das große Verdienſt der antiocheniſchen Kirche und des römiſchen Biſchofs Leo, welcher hierin mit tiefer großartiger Ahnung das Princip auffaßte, das einſt das conſtitutive der abendländiſchen Theologie werden ſollte. So war doch, wenn auch zunächſt nur der ſtarre Buchſtabe des Symbols herrſchen und eine falſche unvermittelte Einheit erzwungen ſollte, die Möglichkeit wenigſtens eines doppelten gleich berechtigten Standpunctes offen gelaſſen. Die innere Vermittlung der beiden noch ſo divergirenden Standpuncte mußte der Zukunft vorbehalten bleiben. Betrachtet man die Sache, wie ſie damals ſtund, ſo kann ſich, je genauer man dem Entwicklungsgange des Dogma folgt, nur um ſo evidenter die Unmöglichkeit herausſtellen, ein und daſſelbe Individuum ſich als das Subject der auf daſſelbe übergetragenen Prädicate und Beſtimmungen zu denken [35]).

35) Mit Recht tadelt der Beurtheiler der Neanderſchen Kirchengeſchichte in den Berl. Jahrb. 1835. Bd. 2. S. 75. die, neben der Parteilichkeit für Neſtorius, hier beſonders auffallende Aeuſſerlichkeit der ganzen Auffaſſung und Darſtellung (an dem Symbol ſelbſt weiß Neander nichts anders zu tadeln, als die Blößen,

die man sich während des Fortgangs der Verhandlungen durch innere Widersprüche gab, den Wechsel mit den Glaubensbekenntnissen, und den Einfluß der Hofpolitik a. a. O. S. 1115.). Wenn aber der Beurtheiler selbst von einer vernünftigen Ueberwindung der Parteien durch das Symbol spricht, von dem vernünftigen Gang der kirchlichen Entwicklung, vermöge welcher im Symbol von Chalcedon in der Einheit der Person Christi gegen Nestorius die gegenseitige Durchdringung der göttlichen und menschlichen Natur, gegen Eutyches das immanente Moment der menschlichen Individualität erhalten sey, so wäre es doch der Mühe werth gewesen, „das köstliche Gold des Symbols“ näher vor Augen zu legen. Die bloße Behauptung kann hier doch, wie sich von selbst versteht, nicht genügen.

Vierter Abſchnitt.

Auguſtinus.

Wir ſind bisher dem Entwicklungsgange gefolgt, welchen die Lehre von der Dreieinigkeit und Menſchwerdung Gottes bis zu ihrer ſymboliſchen Fixirung auf den beiden dadurch Epoche machenden ökumeniſchen Synoden in der orientaliſchen Kirche nahm. Wenn wir auch ſchon bisher die occidentaliſche Kirche in einzelnen bedeutendern Kirchenlehrern in die Geſchichte der beiden Dogmen eingreifen ſahen, ſo hatte doch die Entwicklung derſelben ihren eigentlichen Verlauf nur in der orientaliſchen Kirche. Gleichwohl aber müſſen wir uns jezt noch beſonders der occidentaliſchen Kirche zuwenden. Auguſtinus iſt in der Geſchichte der chriſtlichen Theologie überhaupt eine zu ſehr hervorragende Erſcheinung, als daß er nicht auch in der Geſchichte unſeres Dogma beſondere Beachtung verdiente, die Stelle aber, die ihm in ihr gebührt, erhält er am ſchicklichſten erſt hier, da er, wie ihn ſchon ſeine, erſt nach Beendigung des arianiſchen Streits beginnende und vor dem Anfang des neſtorianiſchen ſich ſchließende, kirchliche Wirkſamkeit auſſerhalb des Verlaufs dieſer theologiſchen Bewegungen ſtellt, ſo auch überhaupt, ihnen gegenüber, eine eigene Stellung einnimmt. Er iſt auch für die Geſchichte der Trinitätslehre ein ſehr wichtiger theologiſcher Schriftſteller, da er dieſe Lehre nicht nur in einem größern Werke zum Gegenſtand der Unterſuchung gemacht [1]),

1) Die fünfzehn Bücher de Trinitate, deren Ausarbeitung Auguſtinus im J. 400. begann, und erſt nach einer Reihe von Jahren vollendete, ungefähr im J. 415.

ndern auch unter neue eigenthümliche Gesichtspuncte gestellt at. Er ging auch hierin seinen eigenen selbstständigen Weg, nd wenn er aus Mangel an Sprachkenntniß von den Wer- en der griechischen Kirchenlehrer, die ihm in der Bearbei- ung dieser Lehre vorangegangen waren, nur wenig Gebrauch achen konnte [2]), so konnte sein dialectisch-speculatives Ta- ent nur um so unabhängiger von fremden Auctoritäten auch ier in seiner ganzen Stärke sich zeigen. Als das Eigen- hümliche der augustinischen Auffassungs- und Darstellungs- eise der kirchlichen Trinitätslehre ist das Doppelte anzu- ehen, vorerst, daß er das Verhältniß der Gleichheit, in elchem die drei Personen der Trinitäts-Idee zu Folge zu inander stehen, auf eine adäquatere Weise zu bestimmen uchte, und sodann, daß er es sich zur Aufgabe machte, urch verschiedene Analogien vom Standpunct der subjectiven Betrachtung aus der objectiven Trinitäts-Idee näher zu kommen. Da jedoch Augustinus auch der Schöpfer eines neuen durchgreifenden Systems ist, so dürfen wir nicht blos

2) Er sagt selbst III, 1.: *Quodsi ea, quae legimus de his rebus, sufficienter edita in latino sermone aut non sunt, aut non inveniuntur, aut certe difficile a nobis inveniri queunt, graecae autem linguae non sit nobis tantus habitus, ut tantum rerum libris legendis et intelligendis ullo modo reperiamur idonei, quo genere literarum ex iis, quae nobis pauca interpretata sunt, non dubito cuncta, quae utiliter quaerere possumus, contineri — non debet hic labor meus cuiquam pigro aut multum docto videri superfluus, cum multis impigris multisque indoctis, inter quos etiam mihi, non parva ex parte sit necessarius. Ex his igitur, quae ab aliis de hac re scripta jam legimus, plurimum adminiculati et adjuti, ad quae de trinitate, uno summo, summoque bono Deo pie quaeri et disseri posse arbitror, ipso exhortante quaerenda atque adjuvante disserenda suscepi.*

bei der Trinitätslehre im engern Sinne ſtehen bleiben, ſondern müſſen zugleich auf dieſelbe Weiſe, wie dieß bei Origenes geſchehen iſt, die Hauptmomente ſeines Syſtems unter den Geſichtspunct der trinitariſchen Gottes-Idee ſtellen.

Erſtes Kapitel.

Die auguſtiniſche Auffaſſung und Darſtellung der kirchlichen Trinitätslehre.

Auguſtinus geht bei ſeinen Unterſuchungen über die Trinitätslehre von dem kirchlichen Lehrſaz, daß Gott Vater, Sohn und Geiſt ſey, als einem ſchlechthin gegebenen aus. Woher dieſer Unterſchied ſelbſt komme, die Diremtion des Einen göttlichen Weſens in eine Dreiheit von Perſonen, liegt auſſerhalb der Sphäre ſeiner Unterſuchung, daß der Eine Gott auch ein dreieiniger iſt, iſt eine in dem chriſtlichen Bewußtſeyn geſezte Thatſache, und die Aufgabe, um deren Löſung es zu thun iſt, kann daher nur ſeyn, die Dreiheit mit der Einheit auszugleichen, oder die Lehre von der Trinität ſo feſtzuſtellen, daß von ihr jeder Schein des Tritheismus entfernt wird [3]). Schon durch dieſen ihren Anfangspunct erhielt jedoch die Unterſuchung eine Richtung, durch welche das eine der beiden Momente gegen das andere zurückgedrängt wurde. Um aus dem Unterſchied alles zu entfernen, was die Einheit beeinträchtigen zu müſſen ſchien, ſtellte man zwar ganz gut feſt, daß Vater, Sohn und Geiſt in

3) I, 3. beſtimmt er die Aufgabe ſo: *Adjuvante Domino Deo nostro suscipiemus eam ipsam, quam flagitant, quantam possumus, reddere rationem, quod trinitas sit unus et solus et verus Deus, et quam recte Pater et Filius et Spiritus sanctus unius ejusdemque substantiae vel essentiae dicatur, credatur, intelligatur.*

der Identität einer und derselben Substanz und Wesenheit Eins seyen, sah aber sodann gar zu leicht über die Frage hinweg, wie weit mit der so bestimmten Einheit der vorausgesezte Unterschied noch vereinbar sey. Dieß ist auch der Gang der augustinischen Untersuchung, in welcher gleichfalls das Uebergewicht zu ausschließlich nur auf die Seite der Einheit fällt. Augustinus bemerkt sehr richtig, den Kirchenlehrern, die vor ihm über die göttliche Trinität geschrieben haben, sey es vor allem nur darum zu thun gewesen, der Schrift zufolge zu zeigen, daß der Vater, der Sohn und der heilige Geist in der unzertrennlichen Gleichheit einer und derselben Substanz die göttliche Einheit bilden, nicht drei Götter seyen, sondern nur Ein Gott, wenn auch der Vater, sofern er den Sohn erzeuge, ein anderer sey, als der Sohn, und der Sohn, als erzeugt vom Vater, ein anderer als der Vater, und der heilige Geist weder der Vater noch der Sohn, sondern nur der dem Vater und Sohn gleiche Geist des Vaters und Sohns. Wenn man aber von einem Gott dem Vater, einem Gott dem Sohn und einem Gott dem heiligen Geist höre, und diese Trinität doch nicht aus drei Göttern bestehen, sondern nur Ein Gott seyn soll, so frage man mit Recht, wie dieß zu verstehen sey, und müsse um so bedenklicher seyn, da zugleich gelehrt werde, daß die Trinität in allem, was Gott wirke, auf unzertrennliche Weise wirke, gleichwohl aber soll der Vater sich in einer Stimme ausgesprochen haben, die nicht die Stimme des Sohns ist, und nur der Sohn soll es seyn, welcher im Fleische geboren wurde, litt, auferstund und in Himmel sich erhob, und nur der heilige Geist soll in der Gestalt einer Taube gekommen seyn. Mit Recht wolle man daher darüber belehrt werden, wie jene nur dem Vater zukommende Stimme die Trinität bewirkt, wie jenes Fleisch, in welchem nur der Sohn von der Jungfrau geboren worden, dieselbe Trinität geschaffen, wie jene Gestalt der Taube, in welcher nur der heilige Geist

erſchien, eben dieſe Trinität ſelbſt geſendet habe. Entweder wirke alſo die Trinität nicht auf unzertrennliche Weiſe, ſondern der Vater thue etwas anderes, der Sohn etwas anderes, und der heilige Geiſt etwas anderes, oder wenn ſie auch das einemal zuſammen wirken, das anderemal aber nicht, ſo ſey es doch keine unzertrennliche Trinität. Ebenſo unbegreiflich ſey, wie der heilige Geiſt in der Trinität ſeyn ſoll, ohne entweder vom Vater oder vom Sohn oder von beiden zugleich erzeugt zu ſeyn, wenn er doch der Geiſt des Vaters und Sohns ſeyn ſoll [4]). Soll demnach der Saz, deſſen Wahrheit Augnſtinus ohne Bedenken vorausſezt, ſchlechthin feſt ſtehen, daß alles, was Gott wirkt, als eine unzertrennliche Wirkung der ganzen Trinität anzuſehen iſt, ſo iſt klar, daß ebendeßwegen auch nicht von einer Menſchwerdung des Sohns, ſondern nur von einer Menſchwerdung Gottes die Rede ſeyn kann. Dem warum ſoll dem Sohn ausſchließlich zugeſchrieben werden, was doch ebenſogut auch als das Werk ſowohl des Vaters als des Geiſtes gedacht werden muß? Aber wie kann, wenn die Sache ſo betrachtet wird, überhaupt noch von einer Zeugung des Sohns, oder von einem Unterſchied zwiſchen Vater, Sohn und Geiſt die Rede ſeyn? Kann der Unterſchied, welcher ſtattfinden ſoll, ohne die Vorausſezung irgend eines Subordinationsverhältniſſes gedacht werden? Iſt es bisher den orthodoxen Kirchenlehrern nicht möglich geweſen, ſich der Subordinations-Idee völlig zu entſchlagen, ſo hat die Frage nur um ſo größeres Intereſſe, ob dieß dem Augnſtinus auf eine befriedigende Weiſe gelungen iſt. Er faßt das Moment, das hier in Betracht kommt, in der Einwendung auf, daß der, welcher ſendet, größer ſeyn müſſe, als der, welcher geſendet wird, ſomit der Vater größer als der Sohn, und der heilige Geiſt, welcher von beiden geſendet wird, geringer als beide. Da

4) De trinit. I, 7. 8.

nun aber der Begriff der Sendung hier entweder überhaupt nicht anwendbar ist, sofern von dem allgegenwärtigen Gott nicht gesagt werden kann, daß er irgendwohin komme, wo er nicht an sich schon ist, oder nur auf die Geburt aus der Jungfrau bezogen werden kann, so scheint sich hieraus die nothwendige Folgerung zu ergeben, daß der Sohn von sich selbst gesendet ist, sofern die Empfängniß und Geburt der Maria eine gemeinsame Wirkung der schöpferischen Trinität ist. In der That kann man, wie Augustinus behauptet, keine andere Antwort geben: der Wille des Vaters und Sohns ist ja einer und derselbe, und ihre Wirksamkeit eine unzertrennliche. Die Menschwerdung und Geburt aus der Jungfrau, in welcher die Sendung des Sohns besteht, ist durch eine und dieselbe ungetheilte Thätigkeit des Vaters und Sohns geschehen, und auch der heilige Geist kann davon nicht ausgeschlossen seyn. Fragt man nun aber bestimmter, wie denn Gott seinen Sohn gesendet habe, so kann alles dieselbe Vermittelnde, sey es Befehl oder Bitte oder Ermahnung, nur in das Wort gesezt werden, das Wort Gottes aber ist der Sohn Gottes [5]). Hat daher der Vater den Sohn durch

5) De trinit. II, 9.: *Nam etiam si ita quaeramus, enodatius fortassis, quod dicimus, apparebit, quomodo misit Deus filium suum? Jussit ut veniret atque ille jubenti obtemperans venit, an rogavit, an tantummodo admonuit? Sed quodlibet horum sit, verbo utique factum est, Dei autem verbum ipse est Dei filius. Quapropter cum eum pater verbo misit, a patre et verbo ejus factum est, ut mitteretur. Ergo a patre et filio missus est idem filius, quia verbum patris est ipse filius.* Vgl. Contra sermonem Arianorum c. 3.: *Quid est, quod dicunt, jubente patre creasse omnia filium tanquam pater non creaverit, sed a filio creari jusserit? Cogitent, qui carnaliter sapiunt, quibus aliis verbis jusserit pater unico verbo. Formant enim sibi in phantasmata cordis*

das Wort geſendet, ſo iſt er vom Vater und Sohn geſendet. Denn wer kann glauben, daß das Wort Gottes ſelbſt zeitlich geworden iſt, damit der ewige Sohn geſendet würde und im Fleiſch in der Zeit erſchiene? Im Worte Gottes, das im Anfang bei Gott war und Gott war, in jener Weisheit Gottes, war er auf auſſerzeitliche Weiſe, als er in der Zeit im Fleiſche erſcheinen ſollte. Die Sendung oder Menſchwerdung des Sohns iſt daher nichts anderes, als die zeitliche Erſcheinung des auſſerzeitlichen, ewigen, an ſich ſeyenden, mit dem Vater identiſchen Sohns, oder die Erſcheinung Gottes im Fleiſche. Der Sohn wird geſendet, wenn der unſichtbare Vater mit dem unſichtbaren Sohne durch die menſchliche Geburt von der Jungfrau zum ſichtbaren Sohne wird [6]).

---

sui quasi duos aliquos, etsi juxta invicem in suis tamen locis constitutos, unum jubentem, alterum obtemperantem. Nec intelligunt ipsam jussionem patris, ut fierent omnia, non esse nisi verbum patris, per quod facta sunt omnia. — Considerent, si possunt, quomodo eum miserit, cum quo ipse venit — cum homo missus ab homine mittente separetur, quod Deus non potest. — Igitur haec a patre missio filii prorsus ineffabilis etc.

6) De trin. II, 9.: *Quis enim se tam sacrilega induat opinione, ut putet temporale verbum a patre factum esse, ut aeternus filius mitteretur et in carne appareret ex tempore. Sed utique in ipso Dei verbo, quod erat in principio apud Deum et Deus erat, in ipsa scilicet sapientia Dei, sine tempore erat, quo tempore illam in carne apparere oporteret. Itaque cum sine ullo initio temporis in principio esset verbum, et verbum esset Deum, et Deus esset verbum, sine ullo tempore in ipso verbo erat, quo tempore verbum caro fieret, et habitaret in nobis. Quae plenitudo temporis cum venisset, misit Deus filium suum, factum ex muliere, id est factum in tempore, ut incarnatum verbum hominibus appareret, quod in ipso verbo sine tempore erat, in quo tempore*

Warum aber gleichwohl, wenn doch der Sohn wie der Vater der Sendende iſt, die paſſive Sendung, oder die Erſcheinung im Fleiſche, nur dem Sohn zugeſchrieben wird, kann Auguſtinus nicht erklären, ohne ſeinen Grundſaz, daß alles, was Gott wirkt, eine ungetheilte Wirkung der ganzen Trinität iſt, auf eine Weiſe zu beſchränken, die ihn im Grunde aufhebt. Daß die Sendung im paſſiven Sinne nur dem Sohn, nicht dem Vater zugeſchrieben werden kann, kann ſeinen Grund nur in dem Unterſchied haben, welcher an ſich

---

fieret. Ordo quippe temporum in aeterna Dei sapientia sine tempore est. Cum itaque hoc a patre et filio factum esset, ut in carne filius appareret, congruenter dictus est missus ille, qui in ea carne apparuit, misisse autem ille, qui in ea non apparuit. Quoniam illa, quae coram corporeis oculis foris geruntur, ab interiore apparatu naturae spiritalis exstiunt, et propterea convenienter missa dicuntur. (Vgl. Contra serm. Arian. c. 4.: *Quis mittitur illo ubi est? — Cum ergo ubique sit etiam filius, quo mittendus fuerat, ubi non erat, nisi apparendo, sicut non apparebat?* d. h. ohne daß in ihm erſchien, was er an ſich war). *Forma porro* (nur ſo, durch dieſes äuſſerliche *porro*, vindicirt Auguſtinus die Menſchwerdung dem Sohn) *illa suscepti hominis, filii persona est, non etiam patris. Quapropter pater invisibilis, una cum filio secum invisibili, eundem filium visibilem faciendo misisse cum dictus est; qui si eo modo visibilis fieret, ut cum patre invisibilis esse desisteret, id est, si substantia invisibilis verbi in creaturam visibilem mutata et transiens verteretur; ita missus a patre intelligeretur filius, ut tantum missus non etiam cum patre mittens inveniretur. Cum vero sic accepta est forma servi, ut maneret inommutabilis forma Dei, manifestum, quod a patre et filio non apparentibus factum sit, quod appareret in filio, id est, ut ab invisibili patre cum invisibili filio idem ipse filius visibilis mitteretur.*

in dem Trinitätsverhältniß zwiſchen dem Vater und Sohn ſtattfindet, darin, daß der Sohn ein anderer, als der Vater, und der Vater ein anderer, als der Sohn iſt, der Vater der Zeugende und der Sohn der Gezeugte. Eben daraus erhellt nun aber auch, daß die Sendung des Sohns nichts anderes iſt, als ſeine Zeugung vom Vater [7]), und wenn nun nur der Sohn der Gezeugte und der Vater der Zeugende iſt, ſo muß auf dieſelbe Weiſe geſagt werden, daß nur der Sohn der Geſendete, der Vater aber der Sendende iſt, oder, wenn auch der Sohn nicht blos der Geſendete iſt, ſondern auch der Sendende ſeyn ſoll, ſo bleibt doch ſein weſentlicher Unterſchied vom Vater immer dieß, daß nur der Vater der ſchlechthin Sendende iſt, und wenn die Menſchwerdung Gottes die ſichtbare Erſcheinung des mit dem Vater identiſchen unſichtbaren Sohnes iſt, ſo kann ſie nur deßwegen ausſchließlich vom Sohn prädicirt werden, weil an ſich ſchon im Trinitätsverhältniß das Verhältniß des Vaters und Sohns

---

7) De trin. IV, 27.: *si secundum hoc missus a patre filius dicitur, quia ille pater est, ille filius, nullo modo impedit, ut credamus, aequalem patri esse filium et consubstantialem et coaeternum et tamen a patre missum filium. Non quia ille major est, ille minor, sed quia ille pater, ille filius, ille genitor, ille genitus, ille a quo est, qui mittitur, ille qui est ab eo, qui mittit. Filius enim a patre est, non pater a filio. Secundum hoc jam potest intelligi, non tantum ideo dict missus filius, quia verbum caro factum est, sed ideo missus ut verbum caro fieret, et per praesentiam corporalem illa, quae scripta sunt, operaretur, id est, ut non tantum homo missus intelligatur, quod verbum factum est, sed et verbum missum, ut homo fieret, quia non secundum imparem potestatem, vel substantiam, vel aliquid, quod in eo patri non sit aequale, missus est, sed secundum id quod filius a patre est, non pater a filio.*

das Verhältniß des Sendenden und Gesendeten ist. Wie ist aber dadurch die Einwendung, von welcher die ganze Erörterung ausgeht, daß der Sendende größer sey, als der Gesendete, widerlegt? Um sie zu beseitigen, macht Augustinus den Gesendeten zum Werdenden, um aber die Menschwerdung zu erklären, muß nun doch der Sendende wieder zum Gesendeten werden [8]). Es käme also darauf an, aus der Idee Gottes nicht blos die Einheit der Trinität, sondern auch ihren gleich wesentlichen Unterschied zu begreifen, oder das Verhältniß des an sich seyenden Wesens zur sichtbaren Erscheinung, worauf nach Augustinus das durch die Menschwerdung gesezte Verhältniß Gottes zum Menschen zurückkommt, als die Selbstdiremtion Gottes, durch welche Gott sowohl Vater als Sohn ist, aufzufassen. Darauf jedoch ist Augustinus, in diesem Zusammenhang wenigstens, nicht eingegangen. Es gelingt ihm besser, Ungleichheiten zu entfernen, die der vollkommenen Identität der drei Personen Eintrag zu thun scheinen, als den persönlichen Unterschied selbst zu begründen. Als das Subject der Menschwerdung konnte nach der stehenden kirchlichen Lehre nur der Sohn betrachtet

8) *Inseparabilia sunt*, sagt Augustinus Contra serm. Arian. c. 4., *opera trinitatis*, allein gleichwohl fährt er fort: *solus pater non legitur missus, quoniam solus non habet auctorem, a quo genitus sit, vel a quo procedat. Et ideo non propter naturae diversitatem, quae in trinitate nulla est, sed propter ipsam auctoritatem solus pater non dicitur missus* (Wie wenn diese *auctoritas* nicht eben der, das Größerseyn des Vaters begründende, Vorzug wäre, und in lezter Beziehung ihren Grund nur in der Natur des Vaters haben könnte!). *Non enim splendor aut fervor ignem, sed ignis mittit sive splendorem sive fervorem. Quamvis haec longe sint dissimilia, nec inveniatur aliquid vel in spiritualibus vel in corporalibus naturis, quod ei trinitati, quae Deus est, merito conferatur.*

werden, wenn aber die früheren Kirchenlehrer dem Sohne auch die Theophanien des A. T., die Manifeſtationen Gottes in der Sinnenwelt überhaupt, zuſchrieben, ſo mußte das ſchon von der Menſchwerdung nicht hinwegzudenkende Subordinationsverhältniß dadurch eine noch tiefer eingreifende Bedeutung zu erhalten ſcheinen. Es hing daher mit dem ganzen Geſichtspunct, von welchem aus Auguſtinus die Trinitäts-Idee auffaßte, ſehr eng zuſammen, daß er die altteſtamentlichen Gottes-Erſcheinungen nicht ausſchließlich auf den Sohn bezogen wiſſen wollte. Die früher ganz gewöhnliche Annahme, daß der Sohn das ausſchließliche Offenbarungsorgan der an ſich unſichtbaren Gottheit ſey, konnte ſehr gut zur Begründung der arianiſchen Lehre von der Inferiorität des Sohns und der zwiſchen Vater und Sohn ſtattfindenden Verſchiedenheit des Weſens benützt werden [9]). Im Intereſſe der orthodoxen Trinitätslehre behauptete daher Auguſtinus, daß die altteſtamentlichen Theophanien ebenſo gut

9) De trin. II, 15.: *Ipse, inquiunt, apparuit oculis patrum. — Quodcirca ita se arbitrantur, et ante incarnationem per se ipsum mortalem filium posse convincere, quia ipsa mutabilitas non inconvenienter mortalitas* (Endlichkeit) *dicitur, secundum quam et anima dicitur mori: non quia in corpus vel in aliquam alteram substantiam mutatur et vertitur, sed in ipsa sua substantia quidquid alio modo nunc est ac fuit, secundum id quod destitit esse quod erat, mortale deprehenditur. Quia itaque, inquiunt, ante quam natus esset filius Dei de virgine Maria, ipse apparuit patribus nostris, non in una eademque specie, sed multiformiter, aliter atque aliter, et visibilis est per se ipsum, qui nondum carne assumta, substantia ejus conspicua mortalibus oculis fuit, et mortalis in quantum mutabilis: ita et spiritus sanctus, qui alias columba, alias ignis apparuit.* Daher kommen Prädicate, wie 1 Tim. 6, 16., nicht der Trinität, ſondern nur dem Vater zu.

dem Vater, als dem Sohn und heiligen Geist zugeschrieben werden können. Denn da überhaupt Gott weder als Vater, noch als Sohn und Geist auf sichtbare körperliche Weise erscheinen könne, sondern alle Erscheinungen der Gottheit nur durch Vermittlung der körperlichen Creatur geschehen, so sey kein Grund vorhanden, warum Erscheinungen wie die Theophanien des A. T. nicht auch für Symbole des Vaters selbst sollen gehalten werden können [10]). Wenn nun aber auch solche Ungleichheiten sich leicht beseitigen lassen, so verhält es sich doch mit der Menschwerdung ganz anders, und die Hauptfrage bleibt immer, warum die Menschwerdung speciell nur dem Sohn zuzuschreiben ist, oder was dasselbe ist, warum es überhaupt einen persönlichen Unterschied im Wesen Gottes gibt? Man kann fragen, ob dieser Unterschied in Gott etwas Substanzielles ist, oder als ein bloßes Accidens genommen werden muß? Allein der Begriff eines Accidens ist überhaupt auf Gott nicht anwendbar, weil in Gott nichts zufällig und veränderlich ist. Will man nun aber, was nicht Accidens ist, als etwas Substanzielles betrachten, so scheint man hier auch auf den Begriff der Substanz nicht zurückgehen zu können. Sollte der persönliche Unterschied in Gott etwas Substanzielles seyn, so müßte, daß Gott Vater ist, sich nur auf ihn selbst beziehen, nicht auf den Sohn, und daß er Sohn ist, nur auf den Sohn, nicht auf den Vater. Daß Gott sowohl Vater als Sohn ist, kann daher nicht auf die sich selbst gleiche Substanz Gottes bezogen werden, und

10) De trin. II, 16. 32 35.: *Ipsa natura, vel substantia, vel essentia, vel quolibet alio nomine appellandum est id ipsum quod Deus est, quidquid illud est, corporaliter videri non potest, per subjectam vero creaturam non solum filium vel spiritum sanctum, sed etiam patrem corporali specie sive similitudine mortalibus sensibus significationem sui dare potuisse credendum est.* Vgl. III, 22. 27.

doch kann es auch kein bloßes Accidens ſeyn, da Gott, was er als Vater und was er als Sohn iſt, auf ewige unveränderliche Weiſe iſt. Deßwegen ſchiebt Auguſtinus zwiſchen die beiden Begriffe Subſtanz und Accidens einen dritten vermittelnden Begriff ein: daß Gott ſowohl Vater als Sohn iſt, iſt weder etwas Subſtanzielles noch etwas Accidenzielles, ſondern etwas Relatives, d. h. wäre das Vaterſeyn und das Sohnſeyn die Subſtanz Gottes ſelbſt, ſo wäre Gott entweder nur Vater oder nur Sohn, da nun Gott Vater und Sohn zugleich iſt, ohne daß es doch zwei verſchiedene Subſtanzen ſind, und da auf der andern Seite das Vaterſeyn und das Sohnſeyn auch kein bloßes Accidens iſt, nichts Zufälliges, ſo iſt, daß Gott ſowohl das Eine als das Andere iſt, der Vater nicht ohne den Sohn, der Sohn nicht ohne den Vater gedacht werden kann, ein ewiges oder abſolutes Verhältniß, in welchem Gott zu ſich ſelbſt als einem Andern ſteht, ohne doch ſubſtanziell ein anderer zu ſeyn [11]). Es iſt alſo in Gott ein ſubſtanzieller Unterſchied, und doch wieder kein wahrhaft ſubſtanzieller. Dieß iſt der kirchliche Begriff der Perſon. Allein dieſer Begriff iſt hier nur als ein gegebener erörtert, nicht als ein nothwendiger abgeleitet, und Auguſtinus geſteht zuletzt offen, daß das Wort Perſon nur zur Bezeichnung eines Verhältniſſes diene, das ſich dem Begriffe der Sache nach nicht näher beſtimmen laſſe. Er fragt, warum man, wie von drei Perſonen, nicht auch von drei Göttern rede? Wenn der Vater eine Perſon, der Sohn eine Perſon, der heilige Geiſt eine Perſon ſey, ſo ſeyen es drei Perſonen, wenn nun aber der

11) De trin. V, 6.: *Nihil in eo secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit, nec tamen omne, quod dicitur, secundum substantiam dicitur. — Quamobrem quamvis diversum sit, patrem esse et filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum, quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile.*

Vater Gott, der Sohn Gott, der heilige Geist Gott sey, warum es gleichwohl nicht drei Götter seyen? Oder wenn diese drei wegen ihrer unaussprechlichen Einheit Ein Gott seyen, warum man nicht statt von drei Personen von Einer Person rede, warum also hier das Umgekehrte stattfinde? Auf die Schrift könne man sich nicht berufen, da die Schrift ebenso wenig drei Personen als drei Götter kenne. Ebenso könne man fragen, warum man nicht von drei Wesen rede, oder, wenn wegen der Einheit der Dreiheit nicht drei Wesen anzunehmen seyen, sondern Ein Wesen, warum dieselbe Einheit nicht erfordere, statt von drei Substanzen oder drei Personen von Einer Substanz und Einer Person zu reden? Die Antwort, die Augustinus gibt, ist nur das Bekenntniß, diese Bestimmungen und Unterscheidungen seyen in die kirchliche Lehre aufgenommen worden, um sowohl eine Einheit als eine Dreiheit zu haben, um ein solches, jede Vorstellung übersteigendes, Ineinandersеyn der Dreiheit und Einheit auf irgend eine Weise auszudrücken [12]). Wenn man von drei Menschen Einer

12) De trin. VI, 9.: *Quid igitur restat, nisi ut fateamur, loquendi necessitate parta haec vocabula, cum opus esset, copiosa disputatione adversum insidias vel errores haereticorum? Cum enim conaretur humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus, quod in secreta-rio mentis pro captu tenet de domino Deo creatore suo, eique per piam fidem, sive per qualemcunque intelligentiam tenuit, dicere tres essentias, ne intelligeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas. Rursus non esse tria quaedam, quae poterat dicere, quod Sabellius quia dixit, in haeresim lapsus est. Certissime quippe de tribus scitur, quod pie credendum est, et adventu mentis indubitata perceptione perstringitur, et patrem esse et filium et spiritum sanctum, nec filium eundem, qui pater est, nec spiritum sanctum eundem esse vel patrem vel filium.*

ſoll zwar allerdings das Eigenthümliche des Trinitätsbegriffs eben dieß ſeyn, daß das Ineinanderſeyn der Einheit und der

---

mune est omnibus hominibus, sed quomodo dicitur hic homo, velut Abraham, velut Isaac, velut Jacob, vel si quis alius qui etiam digito praesens demonstrari possit, sic quoque illos eadem ratio consequetur. (In der Hauptſache fällt dieſer Fall mit dem zuvor genannten zuſammen, ſofern *homo* im concreten Sinn zu nehmen iſt). *Sicut enim dicuntur Abraham, Isaac et Jacob tria individua, ita tres homines et tres animae. Cur ergo et pater et filius et spiritus sanctus, si secundum genus et speciem et individuum etiam ista disserimus, non ita dicuntur tres essentiae, ut tres substantiae seu personae?* (Dieß iſt demnach das erſte der beiden obigen Momente: die drei Perſonen ſollten drei concrete Individuen ſeyn, und die Einheit könnte daher nur die abſtracte des Begriffs ſeyn). *Non sunt ergo* (fährt Auguſtinus fort) *tres species unius essentiae, pater et filius et spiritus sanctus. Si autem species est essentia, sicut species est homo, tres vero illae, quas appellamus substantias sive personas, sic eandem speciem communiter habent, quemadmodum Abraham, Isaac et Jacob speciem, quae homo dicitur, communiter habent, non sicut homo subdividitur in Abraham, Isaac et Jacob, ita unus homo et in aliquos singulos homines subdividi potest, omnino enim non potest quia unus homo jam singulus homo est. Cur ergo una essentia in tres substantias vel personas subdividitur? Nam si essentia species est sicut homo, sic est una essentia sicut unus homo.* (Es kann ſomit auch das zweite der obigen Momente nicht ſtattfinden). *An* (fährt Auguſtinus fort, indem er wieder auf den erſtern Fall übergeht) *sicut diximus aliquos tres homines ejusdem sexus, ejusdem temperationis corporis, ejusdemque animi, unam esse naturam, tres enim sunt homines, sed una natura, sic etiam ibi dicimus tres substantias unam essentiam, aut tres personas unam substantiam vel essentiam?* Es ſey

Dreiheit weder jene abstracte Einheit des Gattungsbegriffs, och diese concrete Realität des Individuums ist, sondern nur in Mittleres, das sowohl von dem Einen als dem Andern was hat, und doch zugleich weder das Eine noch das Andere t, aber gerade dieß ist der nicht auszugleichende Widerspruch, enn wie kann Eines und dasselbe sowohl abstract als concret, ugleich Gattung und Individuum, ebenso eine wahre Einheit als eine wahre Dreiheit seyn? Um die logische Möglichkeit oder Realität eines solchen Ineinanderseyns des Einen nd des Andern irgendwie zu rechtfertigen, müßte man demach in jedem Falle sagen, daß nur die Vernunft des sinnlichen, an die Kategorien der Sinnenwelt gebundenen Menchen ein solches Verhältniß nicht zu denken im Stande sey, das würde aber hieraus anders folgen, als die Trennung er Vernunft, die doch ihrem Wesen nach nur Eine seyn ann, in eine doppelte Vernunft, so daß in der einen Region er Vernunft, der höhern, aufhörte, ein Widerspruch zu seyn, das in der andern, der untern, nur als klarer Widerspruch ch darlegt, und diese Trennung der Einen Vernunft in eine oppelte, sich selbst widersprechende, was wäre sie selbst aners, als jene Trennung des Endlichen und Unendlichen, es endlichen Geistes und des unendlichen, die das Wesen

---

dieß, sagt Augustinus, nicht *secundum genus et species* zu nehmen, sondern *quasi secundum communem eandemque materiam. Sicut ex eodem auro si fierent tres statuae, diceremus tres statuas unum aurum.* Allein auch dieß finde auf die Trinität keine Anwendung. *Nec sic trinitatem dicimus tres personas vel substantias unam essentiam et unum deum, tanquam ex una materia tria quaedam subsistant. — Non enim aliquid aliud ejus essentiae est praeter ipsam trinitatem — tres personas ex eadem essentia non dicimus, quasi aliud tibi sit quod essentia est, aliud persona, sicut tres statuas ex eodem auro possumus dicere.*

des Arianismus iſt, alſo derſelbe Dualismus, welchen die orthodoxe Lehre von der Homouſie mit Recht als den Gegenſaz bekämpft, der in dem entſchiedenſten Widerſpruch mit der Abſolutheit des chriſtlichen Bewußtſeyns ſteht? Es kann daher nur als ein Fortſchritt angeſehen werden, daß Auguſtinus, je mehr er ſich bemühte, die kirchliche Trinitätslehre von den ihr noch anhängenden Subordinations-Vorſtellungen loszumachen, um ſo reiner den Widerſpruch herausſtellte, in welchen ſie ſich mit ſich ſelbſt verwickelt, ſobald ſie von dem gewöhnlichen logiſchen Standpunct aus aufgefaßt wird.

Die orthodoxe Trinitätslehre führt, wie ſo eben bemerkt wurde, wenn ſie in ihrer ſtrengen Unbegreiflichkeit feſtgehalten wird, auf eine dualiſtiſche Weltanſicht, auf die Annahme eines nicht auszugleichenden Gegenſazes zwiſchen Gott und dem Menſchen, dem endlichen Geiſt und dem abſoluten, oder zwiſchen der menſchlichen und göttlichen Vernunft, ſofern die menſchliche nicht zu begreifen und ohne Widerſpruch zu denken im Stande iſt, was doch in der Natur Gottes ſelbſt, ſomit auch für das Selbſtbewußtſeyn Gottes, die göttliche Vernunft, kein Widerſpruch ſeyn kann. Wie wenig aber Auguſtinus ſelbſt bei einem ſolchen Dualismus ſtehen bleiben konnte, hat er dadurch gezeigt, daß er weit angelegentlicher, als irgend einer der frühern Kirchenlehrer, es ſich zur Aufgabe machte, die kirchliche Trinitätslehre, deren Unbegreiflichkeit doch er gerade aufs offenſte ausſprach und darlegte, dem denkenden Bewußtſeyn näher zu bringen. Ueberall ſuchte er Analogien auf, um den Schleier des unergründlichen Geheimniſſes, wenn auch nicht zu heben, doch wenigſtens da und dort durchſichtiger zu machen, was aber alle dieſe verſchiedenen Verſuche, mit welchen ſich Auguſtinus in einem ſo großen Theil ſeines Werkes über die Trinität beſchäftigte, um ſo merkwürdiger macht, iſt der Standpunct, von welchem er dabei ausging. In dem Weſen des Menſchen wollte er die Reflexe der göttlichen Trinität nachweiſen,

und zwar war es ganz besonders die geistige Natur des Menschen, der ganze Organismus des endlichen Geistes, der ihm sosehr auf der Idee der Trinität zu beruhen schien, daß er nicht zweifelte, aus dem göttlichen Ebenbilde im Menschen das Urbild zu erkennen. Der äusserste Punct, von welchem Augustinus bei diesen Nachweisungen eines im Wesen des Menschen selbst begründeten Trinitäts-Verhältnisses ausgeht, ist der äussere Mensch, welcher in seinem Unterschied vom innern zwar das Bild Gottes selbst nicht an sich trägt, aber doch mit dem innern so eng verbunden ist, daß dieser selbst in ihm sich reflectirt [15]). Das Eigenthümliche des äussern Menschen ist der äussere Sinn, und unter den fünf Formen des äussern Sinnes, mit welchen der Mensch die Aussenwelt in sich aufnimmt, nimmt die erste Stelle der Sinn des Gesichts ein. Die körperliche Anschauung steht in der nächsten Verwandtschaft mit der geistigen. Bei der Anschauung eines äussern Gegenstandes lassen sich nun drei Momente unterscheiden, der Gegenstand der Anschauung, der die Voraussezung derselben ist, die Anschauung selbst, und die den Sinn des Gesichts auf den Gegenstand der An-

15) *Nemini dubium est*, sagt Augustinus im Eingange des eilften Buchs, nachdem er zuvor schon den innern Menschen für den oben genannten Zweck zu untersuchen angefangen hatte, *sicut interiorem hominem intelligentia, sic exteriorem sensu corporis praeditum. Nitamur igitur, si possumus, in hoc quoque exteriore indagare qualecunque vestigium trinitatis, non quia et ipse eodem modo sit imago Dei.* Augustinus beruft sich auf die beiden Stellen Col. 3, 10. 2 Cor. 4, 26. *In hoc ergo, qui corrumpitur, quaeramus, quemadmodum possumus, quandam trinitatis effigiem, si non expressiorem, tamen fortassis ad dignoscendum faciliorem. Neque enim frustra et iste homo dicitur, nisi quia inest ei nonnulla interioris similitudo.*

ſchauung fixirende Thätigkeit des Geiſtes. Dieſe drei Momente ſind nicht nur dem Begriffe nach zu unterſcheiden, ſondern ſie ſind auch weſentlich verſchiedener Natur. Der Gegenſtand der Anſchauung iſt ein ſinnlicher Körper, die Anſchauung ſelbſt iſt ein geiſtiger Act des anſchauenden Subjects, aber doch zugleich körperlich, ſofern ſie durch ein körperliches Organ, das Auge, als ein Glied des Körpers, geſchieht, das dritte Moment dagegen, die Intention der Seele, iſt ein blos geiſtiger Act [16]). Demungeachtet gehen dieſe drei ſo verſchiedenartigen Momente in eine Einheit zuſammen. Der Gegenſtand der Anſchauung, welcher als äuſſerer Körper von uns geſehen wird, nur ſofern wir unſern eigenen Körper ſehen, wird mit dem anſchauenden Subject dadurch Eins, daß der Eindruck, welchen er auf den Sinn des Geſichts macht, ein ähnliches Bild in uns erzeugt. Jede Anſchauung iſt von einer Vorſtellung begleitet, in welcher der angeſchaute Gegenſtand ſo ſich abſpiegelt, daß wir die äuſſere Geſtalt von der in unſerem Sinne ſich reflectirenden nicht unterſcheiden können. Dazu kommt als drittes Moment die Selbſtbeſtimmung der Seele, durch die ſie den Sinn auf den Gegenſtand der Anſchauung richtet, und die Einheit deſſelben mit der Vorſtellung, in welcher er angeſchaut wird, bewirkt. In der Vorſtellung alſo, d. h. dem vorſtellenden oder anſchauenden Bewußtſeyn, geht das Object der Anſchauung mit dem anſchauenden Subject in eine Einheit zuſammen [17]). Wenn nun aber gleich dieſe drei Eins ſind,

16) De trin. XI, 2.: *Haec igitur tria, corpus quod videtur, et ipsa visio, et quae utrumque conjungit, intentio, manifesta sunt ad dignoscendum, non solum propter propria singulorum, verum etiam propter differentiam naturarum.*

17) De trin. XI, 3. f.: *Formam corporis, quod videmus, et formam, quae ab illa in sensu videntis fit, per eundem sensum non discernimus, quoniam tanta conjunctio est.*

› sind sie doch noch substanziell verschieden, allein auch an der Einheit der Substanz fehlt es nicht, indem, wenn auch der Körper, welcher den sinnlichen Eindruck hervorbrachte, nicht mehr vorhanden ist, wenigstens ein Bild desselben in der Erinnerung der Seele zurückbleibt, und der Wille kann nun en innern Sinn so darauf hinrichten, daß dieselbe Anschauung sich innerlich gestaltet, welche zuvor durch das äußerliche körperliche Subject zu Stande kam. So entsteht aus er Erinnerung, der innern Anschauung und dem beide zur Einheit verknüpfenden Willen eine Trinität, deren Einheit as Denken selbst ist, ohne eine Verschiedenheit der Substanz [18]). Der ganze Proceß ist aus dem Aeussern in das

---

ut non pateat discernendi locus, sed ratione colligimus, nequaquam nos potuisse sentire, nisi fieret in sensu nostro aliqua similitudo conspecti corporis. — Quae cum ita sint, tria haec quamvis diversa natura, quemadmodum in quandam unitatem contemperentur, meminerimus, id est species corporis, quae videtur et impressa ejus imago sensui, quod est visio, sensusve formatus et voluntas animi, quae rei sensibili sensum admovet, in eoque ipsam visionem tenet. Horum primum, id est, res ipsa visibilis non pertinet ad animantis naturam, nisi cum corpus nostrum cernimus. Alterum autem ita pertinet, ut in corpore fiat, et per corpus in anima, fit enim in sensu, qui neque sine corpore est, neque sine anima. Tertium vero solius animae est, quia voluntas est. Cum igitur horum trium tam diversae substantiae sint, tamen in tantam coeunt unitatem, ut duo priora vix intercedente judice ratione discerni valeant, species videlicet corporis, quod videtur, et imago ejus, quae fit in sensu, id est visio. Voluntas autem tantam vim habet copulandi haec duo, ut et sensum formandum admoveat ei rei, quae cernitur, et in ea formatum teneat.

18) De trin. XI, 6.: *Atque ita fit illa trinitas ex memoria et interna visione, et quae utrumque copulat voluntate.*

Innere verſetzt, und von der am äuſſern Object haftenden Anſchauung in das ſich auf ſich ſelbſt beziehende Denken übergegangen, allein der Inhalt dieſes Denkens iſt aus der äuſſern Welt genommen, und beſteht aus ſinnlichen, körperlichen Vorſtellungen, und gehört der körperlichen Creatur an, die unter der Seele ſteht, und nur durch den äuſſern Sinn in die Seele aufgenommen wird. Ebendeswegen iſt dieſe Trinität nicht das Bild Gottes, obgleich ſie eine gewiſſe Aehnlichkeit mit demſelben hat, wie überhaupt alles, was iſt, in ſeinem Maaße und in ſeiner Weiſe Gott ähnlich iſt, ſofern nemlich Gott, als der abſolut Gute, alles gut geſchaffen hat [19]). Am meiſten erſcheint hier der Wille als eine rein geiſtige Thätigkeit, ſofern er das das Erzeugende und Erzeugte, d. h. den ſinnlichen Gegenſtand und die Anſchauung oder Vorſtellung deſſelben verbindende, Moment iſt. Aus dieſem Grunde iſt er geiſtiger als dieſe beiden Momente, und es

---

Quae tria cum in unum coguntur ab ipso coactu cogitatio dicitur. Nec jam in his tribus diversa substantia est. C. 7.: *Quod ergo est ad corporis sensum aliquod corpus in loco, hoc est ad animi aciem* (den innern Sinn) *similitudo corporis in memoria: et quod est adspicientis visio ad eam speciem corporis, ex qua sensus formatur, hoc est visio cogitantis ad imaginem corporis in memoria constitutam, ex qua formatur animi acies; et quod est intentio voluntatis ad corpus visum visionemque copulandam, ut fiat ibi quaedam unitas trium, quamvis eorum sit diversa natura, hoc est eadem voluntatis intentio ad copulandam imaginem corporis, quae est in memoria, et visionem cogitantis, id est, formam, quam cepit acies animi rediens ad memoriam, ut fiat et hic quaedam unitas ex tribus, non jam naturae diversitate discretis, sed unius ejusdemque substantiae, quia hoc totum intus est et totum unus animus.*

19) De trin. XI, 8.

ellt sich in dieser Hinsicht in der Trinität, von welcher hier ie Rede ist, in ihm die Person des Geistes dar [20]). Er t daher der nächste Uebergangspunct, um vom Aeussern, Sinnlichen, auf das Innere überzugehen, um dieselbe Tri- ität, die sich bisher nur an der Aussenseite des Menschen ezeigt hat, im innern Menschen selbst nachzuweisen.

Der den Menschen vom Thier unterscheidende Vorzug t der von der Körperwelt unabhängige, sich selbst bestim- ende, alles Körperliche durch unkörperliche und ewige Be- riffe begreifende Geist, und zwar ist die vernünftige Sub- anz des Geistes nicht in seine zeitliche, auf das Endliche erichtete, Thätigkeit zu sezen, sondern in die Betrachtung es Ewigen, das Bewußtseyn der intelligibeln unveränder- lichen Wahrheit, von welchem aus er erst zu dieser untern Ordnung der Dinge hinabsteigt. Daher ist die zeitliche Thä- igkeit des Geistes von seiner übersinnlichen Natur nicht so u unterscheiden und zu trennen, daß beide erst in einem ritten Eins würden, sondern beide sind ein und derselbe Geist, und nur in der sich selbst gleichen Einheit des Geistes, ei welcher man von seiner zeitlichen Thätigkeit völlig abstrahirt, ann die mit dem Bilde Gottes identische Trinität aufgefaßt verden [21]). Das Bild Gottes im Menschen ist nicht auf

20) Die *voluntas* ist die *copulatrix rei visibilis atque visionis, quasi parentis et prolis, sive in sentiendo sive in cogitando.* XI, 16. 18. Insofern ist sie geistiger, als beide. *Nam corpus illud, quod cernitur, omnino spirituale non est; visio vero, quae fit in sensu, habet admixtum aliquid spirituale, quia sine anima fieri non potest, sed non totum ita est, quoniam ille, qui formatur, corporis sensus est. Voluntas ergo, quae utrumque conjungit, magis spiritalis agnoscitur; et ideo tanquam personam spiritus instituere incepit in illa trinitate.* XI, 9.

21) De trin. XII, 3.: *Illud nostrum, quod in actione corporalium atque temporalium tractandorum ita versatur,*

eine jeinzelne der drei Perſonen, ſondern nur auf die Trinität im Ganzen zu beziehen. Hätte Gott den Menſchen nur nach dem Bilde des Sohns geſchaffen, ohne daß das Bild zugleich auch das Bild des Vaters wäre, ſo würde ja hieraus eine Verſchiedenheit des Vaters und Sohns folgen. Ebenſowenig aber kann das Bild, nach welchem der Menſch geſchaffen iſt, in etwas Körperliches geſezt werden, ſondern es beſteht nur in dem vernünftigen, der Erkenntniß Gottes fähigen Geiſt [22]). Um nun dem Weſen des innern Menſchen näher zu kommen, unterſcheidet Auguſtinus zwiſchen der Wiſſenſchaft und der Weisheit (mit Beziehung auf 1. Cor. 12, 8.), und verſteht unter der leztern die intellectuelle Erkenntniß des Ewigen, und unter der erſtern die vernünftige Erkenntniß des Zeitlichen [23]). Da aber, wenn man vom äuſſern noch

---

ut non sit nobis commune cum pecore, rationale quidem est, sed ex illa rationali nostrae mentis substantia, quae subhaeremus intelligibili atque incommutabili veritati, tanquam ductum et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est. — C. 4.: *Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus* — *cum in ea quaerimus trinitatem, in tota quaerimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum, ut tertium aliquid jam quaeramus, quo trinitas impleatur. Sed in tota natura mentis ita trinitatem reperiri opus est, ut si desit actio temporalium — in una nusquam dispertita mente trinitas inveniatur, et facta jam ista distributione in ea solo, quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum trinitas sed etiam imago Dei.*

22) De trin. XII, 12.

23) *Scientia* und *sapientia* XII, 21 f. *Ad sapientiam pertinent ea, quae nec fuerunt, nec futura sunt, sed sunt, et propter eam aeternitatem, in qua sunt, et fuisse et esse et futura esse dicuntur, sine ulla mutabilitate temporum.* — *Manent autem, non tanquam in spatiis loco-*

mit dem Thier communicirenden Menschen zum innern Menschen, oder dem Wesen des Menschen an sich fortgeht, die Wissenschaft der Weisheit, oder das Zeitliche dem Ewigen vorangeht, so muß zunächst in der Wissenschaft, als der vernünftigen Erkenntniß der zeitlichen Dinge, die Idee der Trinität aufgewiesen werden. Unter dem Wissen ist dem hier bestimmten Sinn und Zusammenhang versteht Augustinus den geschichtlichen Glauben an die durch Christus geschehene Erlösung, und die hier ihre Stelle findende Form der Trinität wird dadurch zu Stande gebracht, daß Augustinus fragt, ob denn nicht auch ein solcher, welche die Worte dieses Glaubens dem bloßen Wortlaut nach in das Gedächtniß aufgenommen, ohne zu wissen, was sie bedeuten, eine

---

rum fixa veluti corpora, sed in natura incorporali sic intelligibilia praesto sunt mentis adspectibus, sicut ista in locis visibilia et contrectabilia corporis sensibus. — Sine spatiis localibus manent intelligibiles incorporalesque rationes — sine temporali transitu stant etiam ipsae utique intelligibiles non sensibiles. Ad quas mentis acie pervenire paucorum est, et cum perventur, quantum fieri potest, non in eis manet ipse perventor, sed veluti acie ipsa reverberata repellitur, et fit rei non transitoriae transitoria cogitatio. Quae tamen cogitatio transiens per disciplinas, quibus erudiitur animus, memoriae commendatur, ut sit, quo redire possit, aber gleichwohl hat jenes Denken sein Princip nicht in der *memoria*, sondern *in illa incorporea veritate, unde rursus quasi descriptum in memoria figeretur. Potius credendum est* (bemerkt Augustinus gegen Plato's Lehre von der Erinnerung) *mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente conditore, subjuncta sic istis videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus corporis videt quae in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eique congruens est creatus.*

gewisse Trinität in sich habe? Er hat nemlich den Laut jener Worte in seinem Gedächtniß, auch ohne sich derselben bewußt zu seyn, wenn er sich aber derselben bewußt wird, hat er auch einen bestimmten Begriff, und der bei diesem Bewußtseyn stattfindende Wille verbindet beides. Sofern aber dieses Bewußtseyn und dieser Wille sich nur auf das äusserlich Gehörte bezieht, gehört diese Form der Trinität nicht sowohl dem innern als vielmehr nur dem äussern Menschen an. Wenn er aber auch die Bedeutung dieser Worte in sich aufnimmt und festhält, und zwar so, daß er sie zum Gegenstand einer Ueberzeugung macht, welche er im Leben befolgt (was nicht geschehen kann, ohne daß er nicht nur das, was er glaubt, auch liebt, sondern auch was er liebt, im Allgemeinen wenigstens kennt), so entsteht nun erst die dem innern Menschen zuzuschreibende Form der Trinität, aber das Bild Gottes ist auch in ihr noch nicht [24]). Hiemit geht Augustinus von dem Wissen auf die Weisheit über. Der mit jenem Wissen identische Glaube faßt das Ewige auf zeitliche Weise auf, dieser zeitliche Glaube aber kann nicht die das Bild Gottes in sich repräsentirende Trinität seyn [25]), da das Bild Gottes nicht in Zeitliches, sondern nur in das Bleibende, Ewige, gesezt werden kann, je-

24) De trinit. XIII, 1. f. — C. 26.: *Ex hac fide et tali vita* (wenn nämlich *justus ex fide vivit, quae fides per dilectionem operatur, ita ut virtutes quoque ipsae omnes ad eandem referantur fidem) quaecunque notiones sunt in animo fidelis hominis, cum memoria continentur et recordatione inspiciuntur et voluntati placent, reddunt quamdam sui generis trinitatem. Sed imago Dei nondum in ipsa est.*

25) De trin. XV, 4.: *In fidei temporalis retentione, contemplatione, dilectione, nondum talis est trinitas, ut Dei jam imago dicenda sit, ne in rebus temporalibus videatur, quae constituenda est in aeternis.*

ner Glaube aber einst der bloßen Erinnerung anheimfällt. Das Bild Gottes und die ihr entsprechende Trinität kann nur in der vernünftigen oder intellectuellen Seele des Menschen aufgefunden werden, welche das unauslöschliche und unvertilgbare Bild Gottes im Menschen ist [26]). Betrachten wir den Geist, wie er an sich ist, so besteht sein Wesen darin, daß er sich seiner erinnert, von sich weiß, sich liebt. Hierin sehen wir eine Trinität, die zwar noch nicht Gott ist, aber doch schon ein Bild Gottes. Dieses Sichselbsterinnern, Vonsichwissen und die Einheit von beiden im Willen ist nichts äusserlich in den Geist Gekommenes, wie bei den zuvor erörterten Formen der Trinität die Thätigkeit des Geistes immer etwas sinnlich Gegebenes zu ihrer Voraussezung hatte, sondern es ist dieses das Wesen des Geistes selbst, welches, so wie es ist, auch sich seiner erinnern, von sich wissen und sich lieben muß. Es gehört zum Wesen des Geistes, daß er sich selbst denkt, seiner selbst sich bewußt ist. Dieses Selbstbewußtseyn, Sichselbstdenken des Geistes kann, da Denken und Sprechen zusammengehören, das Wort genannt werden, und wenn nun der Wille beides verbindet, so kommen wir dadurch jener Trinität näher, die der Gegenstand der Untersuchung ist [27]).

---

26) De trinit. XIV, 6.: *Invenienda in anima hominis, id est rationali, sive intellectuali, imago creatoris, quae immortaliter immortalitati ejus est insita.*

27) De trin. XIV, 11.: *Principale mentis humanae, quo novit Deum vel potest nosse, considerandum suscepimus, ut in eo reperiamus imaginem Dei. — Sed prius mens in se ipsa consideranda est, antequam sit particeps Dei. — Ecce ergo mens meminit sui, intelligit se, diligit se. — Non forinsecus accepit memoria, quod tenerat u. s. w. — In mente non sic est, neque enim adventitia sibi ipsa est, quasi ad se ipsam, quae jam erat, venerit aliunde eadem ipsa, quae non erat, aut non ali-*

ſchauung fixirende Thätigkeit des Geiſtes. Dieſe drei Momente ſind nicht nur dem Begriffe nach zu unterſcheiden, ſondern ſie ſind auch weſentlich verſchiedener Natur. Der Gegenſtand der Anſchauung iſt ein ſinnlicher Körper, die Anſchauung ſelbſt iſt ein geiſtiger Act des anſchauenden Subjects, aber doch zugleich körperlich, ſofern ſie durch ein körperliches Organ, das Auge, als ein Glied des Körpers, geſchieht, das dritte Moment dagegen, die Intention der Seele, iſt ein blos geiſtiger Act [16]). Demungeachtet gehen diese drei ſo verſchiedenartigen Momente in eine Einheit zuſammen. Der Gegenſtand der Anſchauung, welcher als äuſſerer Körper von uns geſehen wird, nur ſofern wir unſern eigenen Körper ſehen, wird mit dem anſchauenden Subject dadurch Eins, daß der Eindruck, welchen er auf den Sinn des Geſichts macht, ein ähnliches Bild in uns erzeugt. Jede Anſchauung iſt von einer Vorſtellung begleitet, in welcher der angeſchaute Gegenſtand ſo ſich abſpiegelt, daß wir die äuſſere Geſtalt von der in unſerem Sinne ſich reflectirenden nicht unterſcheiden können. Dazu kommt als drittes Moment die Selbſtbeſtimmung der Seele, durch die ſie den Sinn auf den Gegenſtand der Anſchauung richtet, und die Einheit deſſelben mit der Vorſtellung, in welcher er angeſchaut wird, bewirkt. In der Vorſtellung alſo, d. h. dem vorſtellenden oder anſchauenden Bewußtſeyn, geht das Object der Anſchauung mit dem anſchauenden Subject in eine Einheit zuſammen [17]). Wenn nun aber gleich dieſe drei Eins ſind,

16) De trin. XI, 2.: *Haec igitur tria, corpus quod videtur, et ipsa visio, et quae utrumque conjungit, intentio, manifesta sunt ad dignoscendum, non solum propter propria singulorum, verum etiam propter differentiam naturarum.*

17) De trin. XI, 3. f.: *Formam corporis, quod videmus, et formam, quae ab illa in sensu videntis fit, per eundem sensum non discernimus, quoniam tanta conjunctio est,*

so sind sie doch hoch substanziell verschieden, allein auch an der Einheit der Substanz fehlt es nicht, indem, wenn auch der Körper, welcher den sinnlichen Eindruck hervorbrachte, nicht mehr vorhanden ist, wenigstens ein Bild desselben in der Erinnerung der Seele zurückbleibt, und der Wille kann nun den innern Sinn so darauf hinrichten, daß dieselbe Anschauung sich innerlich gestaltet, welche zuvor durch das äusserliche körperliche Subject zu Stande kam. So entsteht aus der Erinnerung, der innern Anschauung und dem beide zur Einheit verknüpfenden Willen eine Trinität, deren Einheit das Denken selbst ist, ohne eine Verschiedenheit der Substanz [18]). Der ganze Proceß ist aus dem Aeussern in das

---

ut non pateat discernendi locus, sed ratione colligimus, nequaquam nos potuisse sentire, nisi fieret in sensu nostro aliqua similitudo conspecti corporis. — Quae cum ita sint, tria haec quamvis diversa natura, quemadmodum in quandam unitatem contemperentur, meminerimus, id est species corporis, quae videtur et impressa ejus imago sensui, quod est visio, sensusve formatus et voluntas animi, quae rei sensibili sensum admovet, in eoque ipsam visionem tenet. Horum primum, id est, res ipsa visibilis non pertinet ad animantis naturam, nisi cum corpus nostrum cernimus. Alterum autem ita pertinet, ut in corpore fiat, et per corpus in anima, fit enim in sensu, qui neque sine corpore est, neque sine anima. Tertium vero solius animae est, quia voluntas est. Cum igitur horum trium tam diversae substantiae sint, tamen in tantam coeunt unitatem, ut duo priora vix intercedente judice ratione discerni valeant, species videlicet corporis, quod videtur, et imago ejus, quae fit in sensu, id est visio. Voluntas autem tantam vim habet copulandi haec duo, ut et sensum formandum admoveat et rei, quae cernitur, et in ea formatum teneat.

18) De trin. XI, 6.: *Atque ita fit illa trinitas ex memoria et interna visione, et quae utrumque copulat voluntate.*

Innere verſetzt, und von der am äuſſern Object haftenden Anſchauung in das ſich auf ſich ſelbſt beziehende Denken übergegangen, allein der Inhalt dieſes Denkens iſt aus der äuſſern Welt genommen, und beſteht aus ſinnlichen, körperlichen Vorſtellungen, und gehört der körperlichen Creatur an, die unter der Seele ſteht, und nur durch den äuſſern Sinn in die Seele aufgenommen wird. Ebendeswegen iſt dieſe Trinität nicht das Bild Gottes, obgleich ſie eine gewiſſe Aehnlichkeit mit demſelben hat, wie überhaupt alles, was iſt, in ſeinem Maaße und in ſeiner Weiſe Gott ähnlich iſt, ſofern nemlich Gott, als der abſolut Gute, alles gut geſchaffen hat [19]). Am meiſten erſcheint hier der Wille als eine rein geiſtige Thätigkeit, ſofern er das das Erzeugende und Erzeugte, d. h. den ſinnlichen Gegenſtand und die Anſchauung oder Vorſtellung deſſelben verbindende, Moment iſt. Aus dieſem Grunde iſt er geiſtiger als dieſe beiden Momente, und es

---

Quae tria cum in unum coguntur ab ipso coactu cogitatio dicitur. Nec jam in his tribus diversa substantia est. C. 7.: *Quod ergo est ad corporis sensum aliquod corpus in loco, hoc est ad animi aciem* (den innern Sinn) *similitudo corporis in memoria: et quod est adspicientis visio ad eam speciem corporis, ex qua sensus formatur, hoc est visio cogitantis ad imaginem corporis in memoria constitutam, ex qua formatur animi acies; et quod est intentio voluntatis ad corpus visum visionemque copulandam, ut fiat ibi quaedam unitas trium, quamvis eorum sit diversa natura, hoc est eadem voluntatis intentio ad copulandam imaginem corporis, quae est in memoria, et visionem cogitantis, id est, formam, quam cepit acies animi rediens ad memoriam, ut fiat et hic quaedam unitas ex tribus, non jam naturae diversitate discretis, sed unius ejusdemque substantiae, quia hoc totum intus est et totum unus animus.*

19) De trin. XI, 8.

stellt sich in dieser Hinsicht in der Trinität, von welcher hier die Rede ist, in ihm die Person des Geistes dar [20]). Er ist daher der nächste Uebergangspunct, um vom Aeussern, Sinnlichen, auf das Innere überzugehen, um dieselbe Trinität, die sich bisher nur an der Aussenseite des Menschen gezeigt hat, im innern Menschen selbst nachzuweisen.

Der den Menschen vom Thier unterscheidende Vorzug ist der von der Körperwelt unabhängige, sich selbst bestimmende, alles Körperliche durch unkörperliche und ewige Begriffe begreifende Geist, und zwar ist die vernünftige Substanz des Geistes nicht in seine zeitliche, auf das Endliche gerichtete, Thätigkeit zu sezen, sondern in die Betrachtung des Ewigen, das Bewußtseyn der intelligibeln unveränderlichen Wahrheit, von welchem aus er erst zu dieser untern Ordnung der Dinge hinabsteigt. Daher ist die zeitliche Thätigkeit des Geistes von seiner übersinnlichen Natur nicht so zu unterscheiden und zu trennen, daß beide erst in einem dritten Eins würden, sondern beide sind ein und derselbe Geist, und nur in der sich selbst gleichen Einheit des Geistes, bei welcher man von seiner zeitlichen Thätigkeit völlig abstrahirt, kann die mit dem Bilde Gottes identische Trinität aufgefaßt werden [21]). Das Bild Gottes im Menschen ist nicht auf

20) Die *voluntas* ist die *copulatrix rei visibilis atque visionis, quasi parentis et prolis, sive in sentiendo sive in cogitando.* XI, 16. 18. Insofern ist sie geistiger, als beide. *Nam corpus illud, quod cernitur, omnino spirituale non est; visio vero, quae fit in sensu, habet admixtum aliquid spirituale, quia sine anima fieri non potest, sed non totum ita est, quoniam ille, qui formatur, corporis sensus est. Voluntas ergo, quae utrumque conjungit, magis spiritalis agnoscitur, et ideo tanquam personam spiritus insinuare incipit in illa trinitate.* XI, 9.

21) De trin. XII, 3.: *Illud nostrum, quod in actione corporalium atque temporalium tractandorum ita versatur,*

eine Einzelne der drei Perſonen, ſondern nur auf die Trinität im Ganzen zu beziehen. Hätte Gott den Menſchen nur nach dem Bilde des Sohns geſchaffen, ohne daß das Bild zugleich auch das Bild des Vaters wäre, ſo würde ja hieraus eine Verſchiedenheit des Vaters und Sohns folgen. Ebenſowenig aber kann das Bild, nach welchem der Menſch geſchaffen iſt, in etwas Körperliches geſezt werden, ſondern es beſteht nur in dem vernünftigen, der Erkenntniß Gottes fähigen Geiſt [22]). Um nun dem Weſen des innern Menſchen näher zu kommen, unterſcheidet Auguſtinus zwiſchen der Wiſſenſchaft und der Weisheit (mit Beziehung auf 1. Cor. 12, 8.), und verſteht unter der leztern die intellectuelle Erkenntniß des Ewigen, und unter der erſtern die vernünftige Erkenntniß des Zeitlichen [23]). Da aber, wenn man vom äuſſern noch

---

ut non sit nobis commune cum pecore, rationale quidem est, sed ex illa rationali nostrae mentis substantia, qua subhaeremus intelligibili atque incommutabili veritati, tanquam ductum et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est. — C. 4.: *Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus* — *cum in ea quaerimus trinitatem, in tota quaerimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum, ut tertium aliquid jam quaeramus, quo trinitas impleatur. Sed in tota natura mentis ita trinitatem reperiri opus est, ut si desit actio temporalium* — *in una nusquam dispertita mente trinitas inveniatur, et facta jam ista distributione in eo solo, quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum trinitas sed etiam imago Dei.*

22) De trin. XII, 12.

23) *Scientia* und *sapientia* XII, 21 f. *Ad sapientiam pertinent ea, quae nec fuerunt, nec futura sunt, sed sunt, et propter eam aeternitatem, in qua sunt, et fuisse et esse et futura esse dicuntur, sine ulla mutabilitate temporum.* — *Manent autem, non tanquam in spatiis loco-*

mit dem Thier communicirenden Menschen zum innern Menschen, oder dem Wesen des Menschen an sich fortgeht, die Wissenschaft der Weisheit, oder das Zeitliche dem Ewigen vorangeht, so muß zunächst in der Wissenschaft, als der vernünftigen Erkenntniß der zeitlichen Dinge, die Idee der Trinität aufgewiesen werden. Unter dem Wissen in dem hier bestimmten Sinn und Zusammenhang versteht Augustinus den geschichtlichen Glauben an die durch Christus geschehene Erlösung, und die hier ihre Stelle findende Form der Trinität wird dadurch zu Stande gebracht, daß Augustinus fragt, ob denn nicht auch ein solcher, welche die Worte dieses Glaubens dem bloßen Wortlaut nach in das Gedächtniß aufgenommen, ohne zu wissen, was sie bedeuten, eine

---

rum fixa veluti corpora, sed in natura incorporali sic intelligibilia praesto sunt mentis adspectibus, sicut ista in locis visibilia et contrectabilia corporis sensibus. — Sine spatiis localibus manent intelligibiles incorporalesque rationes — sine temporali transitu stant etiam ipsae utique intelligibiles non sensibiles. Ad quas mentis acie pervenire paucorum est, et cum perventur, quantum fieri potest, non in eis manet ipse perventor, sed veluti acie ipsa reverberata repellitur, et fit rei non transitoriae transitoria cogitatio. Quae tamen cogitatio transiens per disciplinas, quibus eruditur animus, memoriae commendatur, ut sit, quo redire possit, aber gleichwohl hat jenes Denken sein Princip nicht in der *memoria*, sondern *in illa incorporea veritate, unde rursus quasi descriptum in memoria figeretur. Potius credendum est* (bemerkt Augustinus gegen Plato's Lehre von der Erinnerung) *mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disparente conditore, subjuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus corporis videt quae in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eique congruens est creatus.*

gewiſſe Trinität in ſich habe? Er hat nemlich den Laut jener Worte in ſeinem Gedächtniß, auch ohne ſich derſelben bewußt zu ſeyn, wenn er ſich aber derſelben bewußt wird, hat er auch einen beſtimmten Begriff, und der bei dieſem Bewußtſeyn ſtattfindende Wille verbindet beides. Sofern aber dieſes Bewußtſeyn und dieſer Wille ſich nur auf das äuſſerlich Gehörte bezieht, gehört dieſe Form der Trinität nicht ſowohl dem innern als vielmehr nur dem äuſſern Menſchen an. Wenn er aber auch die Bedeutung dieſer Worte in ſich aufnimmt und feſthält, und zwar ſo, daß er ſie zum Gegenſtand einer Ueberzeugung macht, welche er im Leben befolgt (was nicht geſchehen kann, ohne daß er nicht nur das, was er glaubt, auch liebt, ſondern auch was er liebt, im Allgemeinen wenigſtens kennt), ſo entſteht nun erſt die dem innern Menſchen zuzuſchreibende Form der Trinität, aber das Bild Gottes iſt auch in ihr noch nicht [24]). Hiemit geht Auguſtinus von dem Wiſſen auf die Weisheit über. Der mit jenem Wiſſen identiſche Glaube faßt das Ewige auf zeitliche Weiſe auf, dieſer zeitliche Glaube aber kann nicht die das Bild Gottes in ſich repräſentirende Trinität ſeyn [25]), da das Bild Gottes nicht in Zeitliches, ſondern nur in das Bleibende, Ewige, geſezt werden kann, je-

24) De trinit. XIII, 4. f. — C. 26.: *Ex hac fide et tali vita* (wenn nämlich *justus ex fide vivit, quae fides per dilectionem operatur, ita ut virtutes quoque ipsae omnes ad eandem referantur fidem*) *quaecunque notiones sunt in animo fidelis hominis, cum memoria continentur et recordatione inspiciuntur et voluntati placent, reddunt quamdam sui generis trinitatem. Sed imago Dei nondum in ipsa est.*

25) De trin. XIV, 4.: *In fidei temporalis retentione, contemplatione, dilectione, nondum talis est trinitas, ut Dei jam imago dicenda sit, ne in rebus temporalibus videatur, quae constituenda est in aeternis.*

ner Glaube oder einst der bloßen Erinnerung anheimfällt. Das Bild Gottes und die ihm entsprechende Trinität kann nur in der vernünftigen oder intellectuellen Seele des Menschen aufgefunden werden, welche das unauslöschliche und unvertilgbare Bild Gottes im Menschen ist [26]). Betrachten wir den Geist, wie er an sich ist, so besteht sein Wesen darin, daß er sich seiner erinnert, von sich weiß, sich liebt. Hierin sehen wir eine Trinität, die zwar noch nicht Gott ist, aber doch schon ein Bild Gottes. Dieses Sichseinererinnern, Vonsichwissen und die Einheit von beidem im Willen ist nichts äußerlich in den Geist Gekommenes, wie bei den zuvor erörterten Formen der Trinität die Thätigkeit des Geistes immer etwas sinnlich Gegebenes zu ihrer Voraussezung hatte, sondern es ist dieses das Wesen des Geistes selbst, welches, so wie es ist, auch sich seiner erinnern, von sich wissen und sich lieben muß. Es gehört zum Wesen des Geistes, daß er sich selbst denkt, seiner selbst sich bewußt ist. Dieses Selbstbewußtseyn, Sichselbstdenken des Geistes kann, da Denken und Sprechen zusammengehörten, das Wort genannt werden, und wenn nun der Wille beides verbindet, so kommen wir dadurch jener Trinität näher, die der Gegenstand der Untersuchung ist [27]).

---

26) De trinit. XIV, 6.: *Inveniendo in anima hominis, id est rationali, sive intellectuali, imago creatoris, quae immortaliter immortalitati ejus est insita.*

27) De trin. XIV, 11.: *Principale mentis humanae, quo novit Deum vel potest nosse, considerandum suscepimus, ut in eo reperiamus imaginem Dei. — Sed prius mens in se ipsa consideranda est, antequam sit particeps Dei. — Ecce ergo mens meminit sui, intelligit se, diligit se. — Non foris extrinsecus accepit memoria, quod tenerat u. s. w. — In mente non sic est, neque enim adventitia sibi ipsa est, quasi ad se ipsam, quae jam erat, venerit aliunde eadem ipsa, quae non erat, aut non ali-*

Zu dem Denken muß demnach das Weſen des Geiſtes gezogen werden, und das Denken des Geiſtes iſt ſeiner Form

unde venerit, sed in se ipsa, quae jam erat, nata sit ea ipsa, quae non erat, sicut in mente, quae jam erat, oritur fides, quae non erat, aut post cognitionem sui recordando se ipsam velut in memoria sua constitutam videt, quasi non ibi fuerit, antequam se ipsam cognosceret, ubi profecto ex quo esse coepit, nunquam sui meminisse, nunquam se intelligere, nunquam se amare destiterit. Ac per hoc quando ad se ipsam cogitatione convertitur, fit trinitas, in qua jam et verbum possit intelligi; formatur quippe ex ipsa cogitatione, voluntate utrumque jungente. Ibi ergo magis agnoscenda est imago, quam quaerimus. Vgl. c. 10.: Si nos referamus ad interiorem mentis memoriam, qua sui meminit, et interiorem intelligentiam, qua se intelligit, et interiorem voluntatem, qua se diligit, ubi haec tria simul semper sunt, ea propter simul fuerunt, ex quo esse coeperunt, sive cogitarentur, sive non cogitarentur, videbitur quidem imago illius trinitatis et ad solam memoriam pertinere: sed quia ibi verbum esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus, etiam illo interiore verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam) in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia, voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes, id est, quando eis reperitis, quae memoriae praesto fuerunt, sed non cogitabantur, cogitatio nostra formatur (d. h. wenn das Denken, wie es an ſich iſt, zum concreten Denken wird) et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quae illam prolem parentemque conjungit, ut quodam modo utriusque communis est. Von dieſer zum Weſen des Geiſtes an ſich gehörenden Trinität hat Auguſtinus beſonders im neunten und zehenten Buch gehandelt. Die Hauptſätze ſind dieſe: Est quaedam imago trinitatis ipsa mens, et notitia ejus, quae est proles ejus ex se ipsa ver-

nach ein wesentlich dreieiniges. Aber diese Trinität des denkenden Geistes ist nicht das Bild Gottes, des dreieinigen Gottes, das der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch an sich trägt, und nur in dem substanziellen Wesen seines Geistes an sich tragen kann. Denn der Inhalt dieses Denkens, in welchem das Wesen des Geistes besteht, oder des Sichselbsterinnerns, Vonsichselbstwissens und Sichselbstliebens ist ja nur der Geist selbst. Ein Bild Gottes ist daher die Trinität des Geistes, nur sofern in dem Denken des Geistes auch die Möglichkeit gesezt ist, dessen, von welchem der Geist selbst geschaffen ist, sich zu erinnern, von ihm zu wissen und ihn zu lieben [28]). Augustinus spricht demnach hier den tief speculativen Gedanken aus, daß das Denken nur dann den seiner Form adäquaten Inhalt habe, wenn es Gott zu seinem Inhalt hat. Nur wenn der Geist Gott denkt, wird er

---

bum ejus et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia. Nec minor proles, dum tantam se novit mens quanta est, nec minor amor dum tantum se diligit, quantum novit et quanta est. IX, 18. Vgl. X, 18.: *Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas — ea sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia. — Neque tantum a singulis singula, verum etiam a singulis omnia capiuntur. Memini enim me habere memoriam et intelligentiam et voluntatem, et intelligo me intelligere, et velle atque meminisse, et volo me velle et meminisse, et intelligere, totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini. — Item, quidquid intelligo, intelligere me scio, et scio me velle, quidquid volo, quidquid autem scio memini,* u. s. w.

28) De trin. XV, 15.: *Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit.*

ſelbſt weiſe, thut er dieß aber nicht, ſo iſt er auch, wenn er ſich erinnert, von ſich weiß, ſich liebt, in Thorheit befangen. Darum erinnere er ſich ſeines Gottes, nach deſſen Bilde er geſchaffen iſt, und wiſſe von ihm, und liebe ihn, oder mit Einem Worte, er verehre den ungeſchaffenen Gott, deſſen Bewußtſeyn ihm anerſchaffen iſt, und zu deſſen Theilnahme er befähigt iſt. Das iſt die Erneurung des Menſchen zu dem Bilde, nach welchem er urſprünglich von Gott geſchaffen iſt. Sie iſt demnach nichts anderes, als die Erhebung des Geiſtes zu dem abſoluten Inhalt ſeines Denkens, wenn der endliche Geiſt in ſeiner Endlichkeit, oder, wie Auguſtinus ſich ausdrückt, in dem Elend, in welchem er ohne den iſt, ohne welchen er doch nicht ſeyn kann, Gottes als des Abſoluten, oder der Unendlichkeit ſeines eigenen Weſens, ſich erinnert. Ohne Gott iſt er zwar nur für ſich, durch die Sünde gefallen, aber auch im Zuſtande der Sünde, des Fürſichſeyns, iſt das Bild Gottes nicht ſo in ihm erbleicht und erloſchen, daß er nicht, indem er ſich ſelbſt denkt, auch das Bild Gottes in ſich hätte, und in ihm die Möglichkeit ſeiner Erneuerung, welche dann vollendet wird, wenn die wachſende Kräftigkeit ſeines Gottesbewußtſeyns zur vollkommenen Anſchauung Gottes wird [29]). Aber wie verhält ſich nun, in dieſer

29) *Non sic erant*, ſagt Auguſtinus XIV, 17. mit Beziehung auf Pſ. 22, 28., *oblitae istae gentes Deum, ut ejus nec commemoratae recordarentur. Obliviscendo autem Deum, tanquam obliviscendo vitam suam, conversae fuerant in mortem, hoc est, in infernum. Commemoratae vero convertuntur ad Dominum, tanquam reviviscentes reminiscendo vitam suam, cujus eas habebat oblivio.* Auguſtinus zeigt c. 20., *quantum mens diligat se ipsam etiam infirma et errans, male diligendo atque sectando, quae sunt infra ipsam.* Aber der Geiſt könnte ſich ſelbſt ſo nicht lieben, *si se omnino nesciret, id est, si sui non meminisset, nec se intelligeret, qua in re imagine Dei tam*

Frage hat die ganze Untersuchung des Augustinus ihre höchste Spize, zu dieser Erneurung des Menschen zu seinem ursprünglichen Bilde, zu diesem Zurückgehen des endlichen Geistes aus seinem Fürsichseyn in den ewigen absoluten Grund seines Wesens, die Trinität selbst? Der Mensch steht nun mit seiner rationalen intellectuellen Natur, die sein substanzielles Wesen ist, vor der unmittelbar über ihm stehenden ungeschaffenen, schöpferischen, Natur, vor Gott: wird also die dreieinige Natur Gottes dadurch selbst denkbarer und begreiflicher, daß, wie gezeigt worden ist, ihr Reflex im Menschen, als dem Bilde Gottes, nur die denkende Natur des Menschen ist, und der denkende endliche Geist in seiner Er-

potens est, ut ei, cujus imago est, valeat inhaerere. Sic enim ordinata est naturarum ordine non locorum, ut supra illam non sit nisi ille. Denique cum illi penitus adhaeserit, unus erit spiritus. — In illa itaque natura, cum feliciter adhaeserit, immutabiliter vivet, et immutabile videbit omne quod viderit — , satiabitur bonis immutabilibus, ipsa trinitate Deo suo, cujus imago est. — Se ipsam vero nunc quando videt, non aliquid immutabile videt. — C. 22.: *Sed peccando justitiam et sanctitatem veritatis amisit, propter quod haec imago deformis et decolor facta est, hanc recipit, cum reformatur et renovatur. —* C. 23.: *Renovatur autem in cognitione Dei, justitiaque et sanctitate veritatis, qui de die in diem proficiendo renovatur, transfert amorem a temporalibus ad aeterna, a visibilibus ad intelligibilia, a carnalibus ad spiritualia. — In hac quippe imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio. — Imago, quae renovatur in spiritu mentis in agnitione Dei — ipsa perficietur visione.* Das ist die *contemplativa sapientia hominis, quae quidem illi non est, nisi ab illo, cujus participatione vere sapiens fieri mens rationalis et intellectualis potest.*

neurung oder Selbſterinnerung nur den unendlich dreieinigen Gott zum abſoluten Inhalt ſeines Denkens haben kann [30])?

Auguſtinus geht, um für dieſen lezten wichtigſten Theil ſeiner Unterſuchung einen beſtimmten Ausgangspunct zu haben, von dem Begriffe der Weisheit aus. Gott iſt die abſolute Weisheit, wie ſollte er daher nicht von ſich wiſſen und ſich lieben? Dadurch erhalten wir eine der im Menſchen nachgewieſenen Trinität völlig parallele in Gott. Die göttliche Trinität iſt die Weisheit, das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, und die Liebe zu ſich [31]). Allein es drängt ſich hier auch ſogleich eine beachtenswerthe Verſchiedenheit auf. Jene menſchliche Trinität iſt zwar im Menſchen, aber ſie iſt nicht der Menſch ſelbſt. Von der göttlichen Trinität aber läßt ſich nicht daſſelbe behaupten, da ſie nichts anderes iſt, als Gott ſelbſt. Gott und die Trinität ſind identiſche Begriffe, und die drei Perſonen ſind Ein Weſen, nicht wie ein jeder einzelner Menſch Eine Perſon iſt. Auch darin findet ein groſſer Unterſchied ſtatt, daß, was die menſchliche Trinität betrift, werde ſie nun in den Geiſt, das Bewußtſeyn und die Liebe, oder in die Erinnerung, das Wiſſen und den Willen geſezt, das Erinnern nur durch die Erinnerung, das Wiſſen nur durch das Wiſſen, die Liebe nur durch den Willen geſchehen kann. Wer kann aber in Anſehung der göttlichen Trinität zu ſagen wagen, daß der Vater weder von ſich, noch vom Sohne und Geiſt anders wiſſe, als durch den Sohn, oder nur durch den

30) So beſtimmt Auguſtinus ſelbſt die Frage, wenn er die Aufgabe des fünfzehnten Buchs, des wichtigſten von allen, c. 1. ſo angibt: *Supra hanc naturam* (die *anima rationalis vel intellectualis*) *Deus est, natura scilicet non creata sed creatrix. Quae utrum sit trinitas, non solum credentibus divinae scripturae auctoritate, verum etiam intelligentibus, aliqua, si possumus, ratione jam demonstrare debemus.*

31) De trin. XV, 10.: *Trinitas sapientia scilicet, et notitia sui et dilectio sui.*

Geist liebe, ebenso, daß der Sohn sich weder seiner noch des Vaters anders, als durch den Vater erinnere, und nicht anders als durch den Geist liebe, nur durch sich aber vom Vater, von sich selbst und vom heiligen Geist wisse, und auf die gleiche Weise hinwiederum der heilige Geist, wie wenn der Vater die Erinnerung der drei Personen, der Sohn ihr Wissen, der heilige Geist ihre Liebe wäre? Dieß würde ja zulezt auf die ungereimte Voraussezung führen, daß der Vater das Princip seines Wissens, oder seiner Weisheit, oder sogar, da in Gott sein Wissen auch sein Seyn, seine Weisheit seine Wesenheit ist [32]), das Princip seines Wesens im Sohne hat. Jede der drei Personen hat daher, sofern sie die höchste unveränderliche absolute Gottheit ist, jene drei Momente in sich, oder jede ist eine Totalität für sich, aber ebendeswegen ist hiemit nur ihre wesentliche Einheit, nicht aber ihr specifischer Unterschied erklärt. Demungeachtet wird die Realität des Unterschieds immer wieder vorausgesezt, und Augustinus hält sich nun an den Begriff des Worts, um nach der Analogie des menschlichen Worts das ewige Wort Gottes aufzufassen. Denken und Sprechen sind so wesentlich Eins, daß von dem äussern ausgesprochenen Wort das innere unsinnliche zu unterscheiden ist. Das innere Wort des Menschen nimmt in dem äussern gleichsam erst einen Körper an, auf dieselbe Weise, wie das Wort Gottes Fleisch wurde, um sich den Menschen sinnlich zu offenbaren. Nur dieses innere, allen äussern Zeichen vorangehende, mit dem Denken identische Wort kann man als analog mit dem Worte Gottes betrachten [33]). Was äusserlich ausgesprochen wird,

32) Die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens gestattet überhaupt nicht, von Eigenschaften Gottes zu reden. *Quidquid enim secundum qualitatem illic dici videtur, secundum substantiam vel essentiam est intelligendum.* XV, 8.

33) De trin. XV, 20: *Perveniendum est ad illud verbum hominis, ad verbum rationalis animantis, ad verbum*

wird nicht ſo ausgeſprochen, wie es an ſich iſt, ſondern wie es durch die Vermittlung des Körpers geſehen oder gehört werden kann. Je mehr aber das Gewußte auch im Worte iſt, deſto wahrer iſt das Wort, und das Bild Gottes im Menſchen nähert ſich dem Bilde, vermöge deſſen der Sohn Gottes dem Vater in allem ſubſtanziell gleich iſt. Wie Gott alles durch ſein eingeborenes Wort geſchaffen hat, ſo kann auch der Menſch nichts thun, ohne was er thut, zuvor in ſeinem Innern zu ſagen, und wie das Wort Gottes zwar auch ohne die Creatur hätte ſeyn können, die Creatur aber ohne das Wort nicht ſeyn könnte, ſo kann auch unſer Wort ohne eine auf dieſelbe folgende That ſeyn, keine That aber geſchehen, ohne daß ihm das Wort vorangeht. Dieſe Aehnlichkeit darf uns aber die Größe des Unterſchieds nicht überſehen laſſen. Wahr iſt das Wort, wenn es das wahrhaft Gewußte zu ſeinem Inhalt hat: wie gering iſt aber das Wiſſen, aus welchem unſer Denken ſeinen Inhalt erhält, wenn wir, was wir wiſſen, ausſprechen? Unſer Wiſſen ſtammt theils aus uns ſelbſt, theils aus den Sinnen des Körpers, theils aus den Zeugniſſen anderer, Gott aber hat ſein Wiſſen unmittelbar aus ſich ſelbſt, es iſt die Vollkom-

non de Deo natae, sed a Deo factae imaginis Dei, quod neque prolativum est in sono, neque cogitativum in similitudine soni, sed quod omnia, quibus significatur, signa praecedit, et gignitur de scientia, quae manet in animo, quando eadem scientia intus dicitur, sicuti est. Vgl. c. 22.: *Gignitur verbum verum, quando quod scimus loquimur, sed verbum ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni. Tunc enim est verbum similimum rei notae, de qua gignitur et imago ejus, quoniam de visione scientiae visio cogitationis exoritur, quod est verbum linguae nullius, verbum verum de re vera, nihil de sua habens, sed totum de illa scientia, de qua nascitur.*

menheit seines Wesens selbst. Alles Geschaffene, alles Geistige und Körperliche weiß er, nicht weil es ist, sondern es ist, weil er es weiß. Sein Wissen ist nicht durch sein Schaffen, sondern sein Schaffen durch sein Wissen bedingt, und das Geschaffene ist in seinem Wissen nach der Schöpfung nicht anders als vor der Schöpfung. Das Wissen Gottes ist auch die Weisheit Gottes, und die Weisheit Gottes ist seine Substanz und sein Wesen selbst. In der absoluten Einfachheit der göttlichen Natur ist sein Wissen nichts anderes, als sein Seyn [34]). Das Unterscheidende unseres Wissens aber ist die Trennbarkeit unseres Wissens von unserem Seyn, daß es in unserem Wissen so vieles gibt, was wir haben und nicht haben können. Eben dieß ist daher auch der Unterschied des aus unserem Wissen sich erzeugenden Wortes und des aus dem Wesen des Vaters geborenen Wortes. Das Wort Gottes, der eingeborene Sohn, ist dem Vater in allem gleich und mit ihm Eins. Gott der Vater weiß alles in sich und weiß alles im Sohne, aber in sich weiß er es als sich selbst, im Sohne als sein Wort, das vor allem ist, was in ihm ist. Ebenso weiß der Sohn alles in sich als entstanden aus dem, was der Vater in sich weiß, im Vater als die Voraussezung dessen, was der Sohn in sich weiß. Das Wissen des Vaters und Sohns ist daher ein gegenseitiges, aber das Eine wird durch den Begriff der Zeugung, das Andere durch den Begriff des Erzeugtseyns bestimmt. Mit unserem innern Worte verhält es sich dagegen ganz anders. Bei uns ist Wissen und Seyn nicht identisch. So vieles erstirbt in unserem Wissen, und wir leben doch, und wenn es auch ein mit unserem Seyn und Leben unmittelbar verbundenes Wissen gibt, ein Wissen, das als unser Selbstbewußtseyn eher als das Bild Gottes in uns zu

34) De trin. XV, 22.: *Non est aliud sapere, aliud esse, sed quod est sapere hoc est et esse.*

betrachten iſt, ſo kann es doch ein ſtets mit ſich identiſches Wort deswegen nicht genannt werden, weil das, was wir wiſſen, nicht immer auch gedacht wird, und doch kann unſer Wort nur in unſerem Denken beſtehen. Unſer Wort iſt daher, wenn auch ſtets ein abſtract gewußtes, doch nicht zugleich auch ein concret gedachtes, und wir haben demnach kein mit unſerem Seyn eben ſo unzertrennlich verbundenes Wort, wie in Gott ſein Wort gleich ewig mit ihm iſt, man müßte denn nur ſagen, daß die Möglichkeit des Denkens, ſofern das, was man weiß, auch wenn es nicht gedacht wird, doch wenigſtens wahrhaft gedacht werden kann, ein ebenſo permanentes Wort iſt, als das Wiſſen ſelbſt permanent iſt, wie kann aber das ein Wort ſeyn, was noch nicht die Form des concreten Denkens hat? Ebendarum beſteht nun der große Unterſchied unſeres Worts von dem Worte Gottes darin, daß unſer Denken unſerem Worte nicht vollkommen adäquat iſt, daß der Inhalt unſeres concreten Denkens nicht die permanente Identität unſeres Selbſtbewußtſeyns iſt, ſondern wir vielmehr immer bald dieß, bald jenes zum Inhalt unſeres Denkens machen. Hierin liegt auch der Grund, warum der Sohn nur das Wort Gottes, nicht der Gedanke Gottes genannt wird, damit nemlich unter ihm, als dem Worte Gottes, nur die abſolut einfache Form verſtanden werde, welche jeden Unterſchied des abſtracten und concreten, der Möglichkeit und Wirklichkeit, jeden Wechſel des diſcurſiven Denkens ausſchließt [35]). Der Unterſchied zwiſchen Gott und

35) De trin. XV, 25. — *Quomodo dicatur verbum sempiternum, cum verbum nostrum nostra cogitatione dicatur, invenire difficile est. Sempiternum est enim animo vivere, sempiternum est scire, quod vivit: nec tamen sempiternum est cogitare vitam suam vel cogitare scientiam vitae suae, quoniam cum aliud atque aliud coeperit, hoc desinet cogitare, quamvis non desinat scire* (Es iſt

dem Menſchen beſteht demnach kurz darin, daß, während bei dem Menſchen ſein empiriſches, durch den mannigfaltig-

---

klar, daß Auguſtinus unter dem *scire* das abſolute, unter dem *cogitare* das empiriſche Selbſtbewußtſeyn verſteht). *Ex quo fit, ut si potest esse in animo aliqua scientia sempiterna, et sempiterna esse non potest ejusdem scientiae cogitatio, et verbum verum nostrum intimum nisi nostra cogitatione non dicitur, solus Deus intelligatur habere verbum sempiternum sibique coaeternum. Nisi forte dicendum est, ipsam possibilitatem cogitationis, quoniam id quod scitur, etiam quando non cogitatur, potest tamen veraciter cogitari, verbum esse tum perpetuum, quam scientia ipsa perpetua est. Sed quomodo est verbum, quod nondum in cogitationis visione formatum est? Quomodo erit simile scientiae, de qua nascitur, si ejus non habet formam, et ideo jam vocatur verbum, quia potest habere? Tale est enim ac si dicatur, ideo jam vocandum esse verbum, quia potest esse verbum. Sed quid est, quod potest esse verbum, et ideo jam dignum est verbi nomine? Quid est, inquam, hoc formabile nondumque formatum, nisi quiddam mentis nostrae, quod hac atque hac volubili quadam motione jactamus, cum a nobis nunc hoc nunc illud, sicut inventum fuerit vel occurrerit, cogitatur? — Quis non videat, quanta hic sit dissimilitudo ab illo Dei verbo, quod in forma Dei sic est, ut non antea fuerit formabile prius quam formatum, nec aliquando esse possit informe, sed sit forma simplex et simpliciter aequalis ei de quo est, et cui mirabiliter coaeterna est? Quapropter ita dicitur illud Dei verbum, ut Dei cogitatio non dicatur, ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod nunc accipiat nunc recipiat formam, ut verbum sit, eamque possit amittere, atque informiter quodammodo volutari. —* Wenn auch vielleicht einſt *volubiles non erunt nostrae cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno si-*

ſten Wechſel des Inhalts beſtimmtes, Selbſtbewußtſeyn mit dem abſoluten in keine Einheit zuſammengeht, dagegen das Wort Gottes das abſolute Selbſtbewußtſeyn Gottes ſelbſt iſt, das nichts empiriſch Wechſelndes und Wandelbares, ſondern nur das abſolute Seyn Gottes ſelbſt und das mit ihm identiſche Wiſſen Gottes von ſich zu ſeinem Inhalt hat. Was ſich aber ungeachtet dieſer Verſchiedenheit aus der Analogie des menſchlichen Worts mit dem göttlichen über den Begriff des Sohns ergibt, iſt, daß er das Selbſtbewußtſeyn Gottes iſt, das Wiſſen Gottes von ſich, der concrete Gedanke, in welchem Gott ſich ſelbſt denkt.

Der heilige Geiſt hat das Eigenthümliche, daß er als der dritte in demſelben Verhältniß zum Vater und Sohn ſteht, in welchem der Sohn zum Vater ſteht. Sofern er der beiden Gemeinſame iſt, ſtellt ſich in ihm die Liebe dar, mit welcher Vater und Sohn ſich gegenſeitig lieben. Allein die Liebe iſt ja Gott überhaupt, und es iſt ſchon gezeigt, daß die drei Momente, die wir in der Trinität des menſchlichen Geiſtes unterſcheiden (die memoria, intelligentia und die caritas), auf die drei Perſonen nicht ſo zu beziehen ſind, daß jede derſelben nur Eines zu ihrem Attribut hätte, ſondern jede vielmehr alle drei zugleich hat, da ja jede der drei Perſonen eine Totalität für ſich iſt, und jene drei Momente nichts anders ſind, als die einfache unveränderliche Subſtanz des göttlichen Weſens ſelbſt. Wie kann daher gleichwohl der heilige Geiſt in beſonderem Sinne die Liebe ſeyn? Auguſtinus weiß dieſe Schwierigkeit nicht anders zu heben, als durch die nichtsſagende Antwort: wie das Wort Gottes ſpe-

---

mul conspectu videbimus — tamen — creatura — coaequanda non erit illi simplicitati, ubi non formabile aliquid formatum vel reformatum est, sed forma neque informis neque formata, ipsa ibi aeterna est immutabilisque substantia.

ziell auch die Weisheit Gottes heiße, obgleich auch der Vater und der heilige Geiſt die Weisheit ſeyen, ſo eigne ſich, wenn eine der drei Perſonen ſpeziell die Liebe zu nennen ſey, dazu niemand beſſer, als der heilige Geiſt [36]). Es iſt allerdings ganz gewöhnlich, daß, wie Auguſtinus bemerkt, dieſelben Begriffe ſowohl eine allgemeinere als eine ſpeziellere Bedeutung haben, allein hier käme es darauf an, dieſe Beſonderung des Allgemeinen nicht blos als etwas Gegebenes zu ſezen, ſondern aus dem Begriffe Gottes zu begründen.

Will man alſo aus der von Gott geſchaffenen Creatur das unſichtbare Weſen des Schöpfers erkennen und begreifen, ſo iſt die nach dem Bilde Gottes geſchaffene vernünftige intellectuelle Creatur gleichſam der Spiegel, welcher uns in unſerem Gedächtniß, unſerem Wiſſen und Wollen, Gott als den dreieinigen erblicken läßt. Wer dieſe drei Momente in ſeinem göttlich organiſirten Geiſte mit lebendigem Bewußtſeyn erkennt, findet in ſeiner denkenden Natur ein Bild der göttlichen Trinität, der ewigen unveränderlichen Natur. Nur darf man bei aller Aehnlichkeit nie die große Unähnlichkeit überſehen, die zwiſchen dem Bild und der Sache ſelbſt ſtattfindet, und nicht glauben, daß das von der Trinität geſchaffene und durch die Sünde entſtellte und ins Schlechte umgewandelte Bild mit ihr ſelbſt Eins und daſſelbe ſeyn

---

36) De trin. XV, 29.: *Ut scilicet in illa simplici summaque natura non sit aliud substantia et aliud caritas, sed substantia ipsa sit caritas, et caritas ipsa sit substantia, sive in patre, sive in filio, sive in spiritu sancto, et tamen proprie spiritus sanctus caritas nuncupetur.* Ebenſo iſt der Wille Gottes Eins mit der Subſtanz Gottes. *Sed voluntas Dei, si et proprie dicenda est alia in trinitate persona, magis hoc nomen spiritui sancto competit, sicut caritas. Num quid est aliud caritas, quam voluntas?*

könne [37]). Das Bewußtſeyn dieſes großen Unterſchieds gehört, nach Auguſtinus, weſentlich zur ſpeculativen Betrachtung der Idee Gottes. Giebt es eine ſpeculative Theologie, oder, wie Auguſtinus ſie nennt, eine **contemplativa sapientia**, welche Auguſtinus, mit Rückſicht auf die Stelle des Apoſtels, 1. Cor. 12, 7., von der **activa scientia** ſo unterſcheidet, daß er die **sapientia** auf die göttlichen, die **scientia** auf die menſchlichen Dinge bezieht (ohne jedoch damit behaupten zu wollen, **quasi non liceat dicere, vel istam sapientiam, quae in rebus humanis est, vel illam scientiam, quae in divinis**) [38]), ſo kann ſie, nach Auguſtinus, dieſen ihren Namen nur von dem **speculum** haben, durch das ſie vermittelt wird. Daß unſere Erkenntniß Gottes deswegen eine ſo mangelhafte und unvollkommene iſt, weil ſie eine blos mittelbare iſt, ſo vermittelt, daß bei dem ſie Vermittelnden das Bewußtſeyn des Unähnlichen, Inadäquaten, das Ueberwiegende iſt, dieß iſt es, was dem Ausſpruch des Apoſtels, an welchen Auguſtinus ſo oft erinnert, ſeine unläugbare Wahrheit gibt [39]). Auf der andern Seite erhält aber

37) De trin. XV, 39.: *Quae tria* (die *memoria*, *intelligentia* und *voluntas*) *in sua mente divinitus instituta, quisquis vivaciter perspicit, et quam magnum sit in ea, unde potest etiam sempiterna immutabilisque natura recoli, conspici, concupisci, reminiscitur per memoriam, intuetur per intelligentiam, amplectitur per dilectionem, profecto reperit illius summae trinitatis imaginem. Ad quam summam trinitatem reminiscendam, videndam, diligendam, ut eam recordetur, eam contempletur, ea delectetur, totum debet referre, quod vivit. Verum ne hanc imaginem — omni modo existimet similem etc.*

38) De trin. XIII, 24. f.

39) De trin. XV, 16.: *Sicut nomine speculi imaginem voluit intelligi (Apostolus), ita nomine aenigmatis quamvis similitudinem, tamen obscuram, et ad perspiciendum*

diese so inadäquate Erkenntniß Gottes ihre ächt speculative Bedeutung dadurch, daß das sie vermittelnde speculum der Geist selbst ist, und zwar der Geist, sofern er seiner denkenden Natur nach das von Gott selbst geschaffene Bild seines ewigen absoluten Wesens ist. Dieß hebt zwar, nach Augustinus, die die Wahrheit der Sache bildlich verhüllende Vermittlung nicht auf, aber welchen ganz andern Character erhält diese Vermittlung ebendadurch, daß sie einzig nur in das Wesen des denkenden Geistes selbst gesezt ist? Darum gründet auch Augustinus das Vertrauen, daß diese blos mittelbare Erkenntniß einst zur unmittelbaren wird, zur intellectuellen Anschauung Gottes, ebendarauf, daß das speculum, durch welches wir hier sehen, der Geist ist [40]). So wird der Geist

---

difficilem. — Nemo itaque miretur etiam in isto modo vivendi, qui concessus est huic vitae, per speculum scilicet in aenigmate, laborare nos ut quomodocunque videamus. Die Größe des *aenigma* ist, *ut non videamus, quod non videre non possumus. Quis enim non videt cogitationem suam? — et quis eam videt?*

40) De trin. XV, 44.: *Hanc non solum incorporalem, verum etiam summe inseparabilem vereque immutabilem trinitatem, cum venerit visio, quae facie ad faciem repromittitur nobis, multo clarius certiusque videbimus, quam ejus imaginem, quod nos sumus, per quod tamen speculum et in quo aenigmate, qui vident, sicut in hac vita videre concessum est, non illi sunt, qui ea, quae digessimus et commendavimus, in sua mente conspiciunt, sed illi, qui eam tanquam imaginem vident, ut possint ad eum, cujus imago est, quomodocunque referre, quod vident, et per imaginem, quam conspiciendo vident, etiam illud videre conspiciendo, quoniam nondum possunt facie ad faciem. — Qui ergo vident suam mentem, quomodo videri potest, et in ea trinitatem istam, de qua multis modis, ut potui, disputavi, nec tamen eam credunt vel intelligunt, esse imaginem Dei, speculum*

aus dem speculum, das er zunächſt iſt, von ſelbſt zur specula in arce mentis, von welcher alle ſpeculative Betrachtung ausgeht. Als die imago Gottes iſt er zwar ein bloßes Bild oder Abbild, aber auch illa sola imago, qua superior ipse solus est Deus: ea quippe de illo prorsus exprimitur, inter quam et ipsum nulla interjecta natura est (XI, 8.).

Sehen wir auf die ganze, hiemit dargelegte, Art und Weiſe zurück, wie Auguſtinus die kirchliche Trinitätslehre auffaßte und behandelte, ſo muß unſtreitig das Verdienſt, das er ſich um dieſelbe erwarb, als ein ſehr bedeutendes angeſehen werden, und es giebt nach Athanaſius keinen andern Kirchenlehrer, welcher in der ſpeculativen Entwicklung dieſer Lehre ſo ſehr Epoche machte. Wie die Bedeutung, welche Athanaſius in der Geſchichte dieſer Lehre hat, darin beſteht, daß er von den auf ſo verſchiedene Weiſe durcheinander laufenden Subordinations-Vorſtellungen der Früheren zu dem großen Gedanken ſich erhob, daß der Sohn nur gleichen Weſens mit dem Vater ſeyn könne, d. h. ſeinem ſpeculativen Begriffe nach eine abſolute Totalität, wie der Vater, ſeyn müſſe, ſo war es Auguſtinus zuerſt, welcher den nicht minder tiefen Gedanken ausſprach, daß dieſes abſolute Verhältniß des Vaters und Sohns nur im Weſen des denkenden Geiſtes gegründet ſeyn könne, daß es, ſo weit es überhaupt begriffen werden kann, nur als ein Verhältniß des denkenden Geiſtes zu ſich ſelbſt zu begreifen ſey. Vom Weſen des denkenden Geiſtes aus will Auguſtinus ſich zu

---

quidem vident, sed usque adeo non vident per speculum, qui est per speculum nunc videndus, ut nec ipsum speculum, quod vident, sciant esse speculum, id est, imaginem. Quod si scirent, fortassis et eum, cujus est hoc speculum, per hoc quaerendum et per hoc utcunque interim videndum esse sentirent, fide non ficta corda mundante, ut facie ad faciem possit videri, qui per speculum nunc videtur.

der Idee des dreieinigen Gottes erheben, daher nimmt er seinen Standpunct im denkenden Bewußtseyn selbst, und alle seine Versuche, das an sich unbegreifliche, dem endlichen Geiste verschlossene, Wesen des absoluten Gottes der denkenden Vernunft näher zu bringen, sind wesentliche Denkbestimmungen. So sehr Augustinus immer wieder daran zu erinnern sich gedrungen fühlt, daß das göttliche Trinitäts-Verhältniß, wie es ihm in der Form der kirchlichen Lehre erscheinen mußte, für das vorstellende Bewußtseyn ein völlig transcendentes sey, so wenig kann er auf der andern Seite der im Wesen des menschlichen Geistes so tief begründeten Voraussetzung sich entschlagen, daß, wenn es einen Schlüssel giebt, das innerforschliche Geheimniß aufzuschließen, ein solcher nur in der denkenden Natur des Geistes selbst liegen könne. Der zunächst zwar endliche, aber in seiner Endlichkeit zugleich unendliche Geist des subjectiven Bewußtseyns ist ihm der Spiegel des ewigen, absoluten, zu der Dreieinigkeit von Vater, Sohn und Geist sich selbst bestimmenden, Gottes, und sein ganzes Bestreben ist daher darauf gerichtet, die in diesen Spiegel fallenden Reflexe des absoluten Urbildes aufzufassen und auf die Einheit des logisch-bestimmten Begriffs zu bringen. Die wesentlichen Momente, in welchen der Geist, sofern sein substanzielles Wesen das Denken ist, seinen immanenten Denkprozeß vollzieht, müssen ebenso viele Momente der trinitarischen Gottes-Idee seyn. Jene Momente sind, wie sie Augustinus bestimmt, die **memoria**, die **intelligentia** und die **voluntas** oder **caritas**, und es fragt sich daher noch, was der eigentliche Begriff dieser drei Momente ist, sofern sich in ihnen die denkende Natur des Geistes darstellt, wie sie im Denken sowohl Eins, als von einander unterschieden sind. Unter der **memoria** versteht zwar Augustinus zunächst, nach der gewöhnlichen Bedeutung des Worts, das Gedächtniß, das Sicherinnern, da man sich aber nur dessen erinnern kann, was an sich schon, innerlich, vorhan-

den iſt, ſo iſt ihm die memoria das abſtracte, jeder concreten Beſtimmtheit des bewußten Denkens vorangehende, ihr zu Grunde liegende reine Denken, das Denken an ſich als die noch ungetrennte, nicht unterſchiedene Einheit des Seyns und Denkens. Iſt die memoria das erſte Moment in dieſem Sinne, ſo kann die intelligentia als das zweite Moment nur das beſtimmte, concrete, bewußte Denken ſeyn. Das abſtracte, an ſich ſeyende Denken beſtimmt ſich zum concreten Denken, aber auch dieſes concrete Denken muß ſo viel möglich ohne alle concrete Beſtimmtheit des Inhalts gedacht werden, es kann als das Denken ſchlechthin nur ſich ſelbſt zum Inhalt haben, iſt aber ebendeswegen von dem erſten Moment, dem an ſich ſeyenden Denken, dadurch verſchieden, daß es, indem es ſich ſelbſt denkt, auch ſchon den Unterſchied in ſich hat, es iſt das ſich ſelbſt denkende, in ſich ſelbſt zurückgehende, ebendadurch in ſich reflectirte, ſich von ſich ſelbſt unterſcheidende Denken, das abſolute Selbſtbewußtſeyn, oder, wie Auguſtinus es nennt, das aus der in ſich verſchloſſenen Tiefe des Denkens durch das Denken erzeugte Wort, das aber nur das Wort an ſich iſt, ohne alle concrete Beſtimmtheit [41]). Der Vater verhält ſich daher

41) De trin. XV, 40.: *Sane Deum patrem, et Deum filium, id est, Deum genitorem, qui omnia, quae substantialiter habet, in coaeterno sibi verbo suo dixit quodam modo, et ipsum verbum ejus Deum, qui nec plus nec minus aliquid habet etiam ipse substantialiter, quam quod est in illo, qui verbum non mendaciter sed veraciter genuit, quemadmodum potui, non ut illud jam facie ad faciem, sed per hanc similitudinem in aenigmate quantulumcunque conjiciendo videretur in memoria et intelligentia mentis nostrae, significare curavi, memoriae tribuens omne, quod scimus, etiam si non inde cogitemus, intelligentiae vero proprio modo quodam cogitationis informationem* (Es gibt alſo ein, dem

zum Sohn, wie sich das abstracte reine Denken zum ausgesprochenen oder wirklichen Denken verhält. Daß also der Geist, sofern er denkt, sich in ein Verhältniß zu sich selbst sezt, nur das in sich Vorgefundene zum Inhalt seines Denkens machen kann, d. h. sich selbst; das an sich seyende Denken, das sein eigenes Wesen ist, ist die Grundidee des Augustinus. Der Fortschritt vom ersten Moment zum zweiten besteht ebendarin, daß ein Unterschied gesezt wird, daß der Geist sich von sich selbst unterscheidet, als Subject und als Object, ein anderer als **memoria** und als **intelligentia** ist. Wie aber das Sezen dieses Unterschieds ein wesentliches Moment des Denkprozesses ist, so gehört nicht minder wesentlich zu demselben, daß der Geist, indem er sich von sich unterscheidet, nicht in sich selbst zerfällt, sondern in dem Unterschied zugleich Eins mit sich selbst ist, oder vielmehr sich nur dazu zum Unterschied von sich selbst bestimmt, um den Unterschied aufzuheben, und durch den sowohl gesezten als aufgehobenen Unterschied sich der Identität mit sich selbst

---

geformten Denken, der *informatio cogitationis*, vorangehendes, noch nicht geformtes, ein Denken an sich). *Cogitando enim, quod verum invenerimus, hoc maxime intelligere dicimur, et hoc quidem in memoria rursus relinquimus.* (Alles bestimmte, concrete Denken hat also ein Wissen, ein Denken schon zu seiner Voraussezung, und ist ein Sicherinnern des an sich schon innerlich Gedachten). *Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae* (die *principalis memoria* c. 41.), *ubi hoc etiam primum, cum cogitaremus, invenimus, et gignitur intimum verbum, quod nullius linguae sit, tanquam scientia de scientia, et visio de visione, et intelligentia, quae apparet in cogitatione, de intelligentia, quae in memoria jam fuerat, sed latebat: quamquam et ipsa cogitatio quamdam suam memoriam nisi haberet, non reverteretur ad ea, quae in memoria reliquerat, cum alia cogitaret.*

bewußt zu werden, und ſich mit ſich ſelbſt zuſammenzuſchließen. Daß das dritte Moment, wenn jedes einzelne Moment ſowohl eine Totalität für ſich als auch ein weſentliches Glied des ganzen Denkproceſſes ſeyn ſoll, nur dieſe Bedeutung haben kann, daß es, wenn das zweite der Unterſchied iſt, die Einheit im Unterſchied ſeyn muß, hat Auguſtinus ſehr richtig erkannt, wenn er es in den Willen oder die Liebe ſezt. Iſt das zweite Moment das beſtimmte Denken, oder das in den Unterſchied des Objects und Subjects ſich diriminende Selbſtbewußtſeyn oder Wiſſen von ſich, ſo gehört weſentlich dazu, daß das Subject mit dem Object ſich Eins weiß. Das Wiſſen von ſich wäre ja kein Wiſſen von ſich, wenn der von ſich ſelbſt Wiſſende ſich nicht mit ſich zuſammenſchlöſſe, durch eine Richtung ſeines Willens auf ſich ſelbſt ſich in ſeiner Einheit mit ſich ſelbſt erfaßte, und mit einer, allen Unterſchied des Subjects und Objects aufhebenden, in ſich ſelbſt zurückgehenden, mit ſich ſelbſt einigen Liebe ſich ſelbſt liebte. Dadurch erſt iſt der Proceß des denkenden Geiſtes die Totalität aller ſeiner Momente, die ſich in ſich ſelbſt abſchlieſſende, in ſich ſelbſt zurückgehende Selbſtbeſtimmung des Geiſtes, oder die Selbſtbewegung der mit ſich ſelbſt vermittelten Idee, wodurch erſt der ſich ſelbſt ſezende Geiſt zum Geiſt im Geiſte wird [42]). Die Einheit dieſer

42) De trin. XV, 41.: *De spiritu autem sancto nihil in hoc aenigmate, quod ei simile videretur, ostendi, nisi voluntatem nostram, vel amorem, seu dilectionem, quae valentior est voluntas: quoniam voluntas nostra, quae nobis naturaliter inest, sicut ei res adjacuerint, vel occurrerint, quibus allicimur, aut offendimur, ita varias affectiones habet. Quid ergo est? Numquid dicturi sumus voluntatem nostram, quando recta est, nescire, quid appetat, quid evitet? Porro si scit, profecto inest ei sua quaedam scientia, quae sine memoria et intelligentia esse non possit. An vero audiendus est quispiam dicens, caritа-*

drei Momente, in welchen der Geiſt ſeine geiſtige, d. h. denkende Natur bethätigt, iſt demnach das adäquateſte Bild des

tem nescire, quid agat, quae non agit perperam? Sicut ergo inest intelligentia, inest dilectio illi memoriae principali, in qua invenimus paratum et reconditum ad quod cogitando possumus pervenire, quia et duo ista invenimus ibi, quando nos cogitando invenimus et intelligere aliquid et amare, quae ibi erant et quando inde non cogitabamus: et sicut inest memoria, inest dilectio huic intelligentiae, quae cogitatione formatur; quod verbum verum sine ullius gentis lingua intus dicimus, quando, quod novimus, dicimus, nam nisi reminiscendo non redit ad aliquid et nisi amando redire non curat nostrae cogitationis intuitus, ita dilectio, quae visionem in memoria constitutam, et visionem cogitationis inde formatam quasi parentem prolemque conjungit, nisi haberet appetendi scientiam, quae sine memoria et intelligentia non potest esse, quid recte diligeret, ignoraret. Die *memoria* ſchließt alſo die *intelligentia* und *dilectio* in ſich, wenn wir denken, finden wir die *intelligentia* und *dilectio* ſchon vor, ſie können daher nur in der *memoria* ſeyn, die *intelligentia* iſt daher ſelbſt nur ein *reminisci*, ein Zurückgehen in ſich, ein Sicherinnern, und die *dilectio*, welche die Einheit dieſer beiden Momente iſt, iſt auch ein Denken und Wiſſen, weil man nichts lieben kann, was man nicht kennt, die Liebe iſt ſelbſt nichts anders, als das Wiſſen, Innewerden der Identität eines Andern mit uns ſelbſt. Was bei dieſer auguſtiniſchen Entwicklung zu vermiſſen iſt, iſt nur dieß, daß Auguſtinus nicht beſtimmter hervorhebt, daß der Geiſt in dieſen Momenten ſeiner denkenden Thätigkeit der *memoria*, *intelligentia*, *dilectio*, ſich nur auf ſich ſelbſt beziehen, nur ſich ſelbſt zum Inhalt dieſer Thätigkeit machen kann. Es wird dieß aber gleichwohl von Auguſtinus vorausgeſetzt, denn offenbar betrachtet er dieſe Momente als die allgemeinſten Formen der Thätigkeit des Geiſtes, wobei von jedem empiriſchen Inhalt des Selbſtbewußtſeyns abzuſehen iſt (er ſagt von der *memoria* c. 43., ſie ſey *maxime illa*,

im Weſen Gottes vorauszuſezenden Trinitäts-Verhältniſſes, des in ſich ebenſo unterſchiedenen als mit ſich identiſchen abſoluten Gottes. Kann Gott nur als Geiſt gedacht werden, ſo muß er auch ſowohl Subject als Object ſeyn, als Subject und Object einer und derſelbe, der mit ſich ſelbſt identiſche einige Gott.

Warum iſt ſie aber gleichwohl ein bloßes Bild, was iſt das Hemmende, das noch dazwiſchenligt, und uns die denkende Natur des Geiſtes, wie ſie in den genannten Momenten ſich offenbart, nicht als das innerſte Leben und Weſen des dreieinigen Gottes ſelbſt erkennen läßt? In der Antwort auf dieſe Frage muß ſich uns vollends das Urtheil über den ſpeculativen Gehalt der auguſtiniſchen Trinitätslehre ergeben. Die Antwort, welche Auguſtinus ſelbſt auf dieſe Frage gibt, iſt: Ich habe zwar die **memoria, intelligentia und dilectio** in mir, bin aber dieſe **memoria, intelligentia und dilectio** nicht ſelbſt, ſie ſind zwar Beſtimmungen, die eine und dieſelbe Perſon von ſich ausſagen kann, ſie ſind aber dieſe Perſon nicht ſelbſt, während dagegen in der abſoluten Einfachheit der göttlichen Natur Vater, Sohn und Geiſt drei Perſonen ſind, jedes jener drei Momente alſo eine Perſon ſelbſt iſt, oder die Trinität nicht in Gott iſt, ſondern Gott ſelbſt iſt. Es bleibt daher immer noch ein ſehr weſentlicher Unterſchied zwiſchen der Trinität ſelbſt und dem Bilde der Trinität: der menſchliche Geiſt kann, ſofern ſeine weſentliche Natur in das Denken geſezt wird, ebendeswegen nur für ein bloßes Bild der göttlichen Trinität ge-

---

quam pecora non habent, id est, qua res intelligibiles illa continentur, ut non in eam per sensus corporis venerint). Was kann aber der Geiſt, als reine Form des Denkens, ſofern doch auch das reine Denken nicht ohne einen Inhalt ſeines Denkens ſeyn kann, zum Inhalt ſeines Denkens haben, als ſich ſelbſt?

halten werden, weil er, wenn jeder Unterschied zwischen dem Bilde und der Sache selbst hinwegfallen sollte, ebenso das durch jene drei Momente bestimmte Denken selbst seyn müßte, wie Gott die Trinität nicht blos als eine Bestimmung seines Wesens in sich hat, sondern eben diese Trinität selbst ist [43]).

---

43) De trin. XV, 42.: *Breviter dici potest: ego per omnia illa tria memini, ego intelligo, ego diligo, qui nec memoria sum, nec intelligentia, nec dilectio, sed haec habeo. Ista ergo dici possunt ab una persona, quae habet haec tria, quae non ipsa est haec tria. In illius vero summa simplicitate naturae, quae Deus est, quamvis unus sit Deus, tres tamen personae sunt, pater et filius et spiritus sanctus. Aliud est itaque trinitas res ipsa, aliud imago trinitatis in re alia, propter quam imaginem simul et illud, in quo sunt haec tria, imago dicitur. — Verum in illa summa trinitate, quae incomparabiliter rebus omnibus antecellit, tanta est inseparabilitas, ut cum trinitas hominum non possit dici unus homo, in illa unus Deus et dicatur et sit, nec in uno Deo sit illa trinitas sed unus Deus. Nec rursus quemadmodum ista imago, quod est homo, habens illa tria una persona est, ita est illa trinitas, sed tres personae sunt.* Treffend bezeichnet Augustinus auf diese Weise den Punct, von welchem zwei wesentlich divergirende Ansichten ausgehen. Während die eine Ansicht das substanzielle Wesen des Menschen in das Allgemeine sezt, d. h. in das Princip des Allgemeinen, in das Denken, stellt dagegen die andere diesem Allgemeinen die Idee einer Persönlichkeit entgegen, die jenes Allgemeine zwar in sich hat, aber nie in dasselbe aufgehen kann, und eben dieses in das Allgemeine nie aufgehende Specifische, Individuelle, ist ihr das wahrhaft substanzielle Seyn und Leben, woraus sich dann weiter die Ansicht ergibt, daß das Wahre überhaupt nicht im Allgemeinen, im Denken und Begriff, sondern nur im Gegebenen, in der concreten Wirklichkeit des Einzelnen enthalten ist, und man sich somit nicht an die Speculation, sondern nur an die Erfahrung zu halten habe. Wird diese

Es ſtellt ſich auf dieſe Weiſe dem ſpeculativen Gedankengang des Auguſtinus eine doppelte Schranke entgegen: vors erſte nämlich weiß man nicht einmal, ob auch nur das ſubſtanzielle Weſen des Menſchen mit Recht in ſeine vernünftige Natur geſezt wird, wenn doch ſein eigentliches Selbſt etwas von ihr verſchiedenes iſt, ſodann wird ebendeswegen, was unmittelbar daraus folgt, der Schluß von dem Weſen des Menſchen auf das Weſen Gottes in dem Grade um ſo unzureichender, je zweifelhafter iſt, was als das eigentliche Weſen des Menſchen anzuſehen iſt, und es fragt ſich daher, ob man auch nur zu jenen Analogien berechtigt iſt, auf welche Auguſtinus ſeine ſpeculative Trinitätslehre baut. Klar aber iſt, daß nach dem von Auguſtinus genommenen Gang mit der einen Schranke auch die andere fällt. Wäre alſo nur vor allem gewiß, daß das ſubſtanzielle Weſen des Menſchen ſeine vernünftige denkende Natur iſt, und

---

Anſicht auf die Idee Gottes übergetragen, ſo entſteht hieraus die Behauptung, daß man ſich Gott vor allem als perſönliches Weſen zu denken habe, ohne Rückſicht darauf, wie die Idee der Perſönlichkeit mit dem Allgemeinen, das als das Weſen Gottes gedacht werden muß, in Uebereinſtimmung gebracht werden kann. So tritt die Idee des perſönlichen Gottes in Gegenſaz zu der auf den Momenten des Denkproceſſes beruhenden Trinitätsidee. Man denke in dieſer Hinſicht z. B. an die chriſtliche Religions-Philoſophie von H. Steffens (1839), und die Tendenz derſelben, die Eigenthümlichkeit des Daſeyns, Perſönlichkeit und Liebe, gegen die Allgemeinheit des Gedankens, d. h. die Hegel'ſche Philoſophie, zu retten. Dieſer ganze, ſo weit ſich erſtreckende, Gegenſaz der Anſichten liegt implicite in der ebenſo einfachen als treffenden Bemerkung, durch welche Auguſtinus ſeinem weitern Speculiren über die Trinitäts-Idee ein Ziel ſezt: *non haec tria unus homo, sed unius hominis sunt, in ipsa summa trinitate non unius Dei sunt illa tria, sed unus Deus est, et tres sunt illae, non una persona.*

daß sie in ihrer substanziellen Thätigkeit durch keine andere Momente bestimmt werden kann, als die genannten drei, wie sie in ihrem Verhältniß zu einander eine nothwendige Einheit bilden, so müßte sich uns in diesen Momenten, so gewiß uns in ihnen das innerste Wesen des Menschen, sein persönliches Selbst, gegeben ist, ebenso gewiß auch das substanzielle Wesen Gottes selbst aufschließen, und wir hätten mit dem Bilde zugleich die Sache selbst, da sich nun nichts weiter denken läßt, was zwischen dem Bild und der Sache hemmend dazwischenträte. Das Bild würde zur Sache selbst, das Verhältniß des Menschen zu Gott wäre nicht das Verhältniß des Bildes zur Sache, sondern vielmehr das Verhältniß des Geistes zum Geist, und wenn auch der Mensch nur als der endliche Geist, Gott aber nur als der unendliche absolute Geist betrachtet werden kann, so würde doch vor allem feststehen, daß das substanzielle Wesen des Geistes im Menschen wie in Gott eines und dasselbe ist, daß es an sich derselbe Geist ist, welcher hier als der endliche zum Unendlichen sich erhebt, dort als der unendliche in das endliche Bewußtseyn des Menschen sich herabläßt. Wie nahe stund Augustinus dieser höchsten Spize der speculativen Betrachtung, wenn er den Saz aufstellte, daß zwischen dem Geist des Menschen als dem Bilde Gottes und Gott selbst keine andere Natur dazwischen liege, somit der Geist des Menschen in dem unmittelbarsten, durch nichts anderes vermittelten, Verhältniß zu Gott stehe, sofern er nichts anderes über sich hat, als nur Gott [44]), aber wie weit entfernt er sich auch wieder von diesem Standpunct, wenn er demungeachtet zugleich behauptet, daß der Geist des Menschen, auch sofern er das Bild Gottes ist, anderer Natur sey, als Gott [45])? Das Mangelhafte und Einseitige

44) Vgl. oben S. 868.

45) *Nunc vero*, sagt Augustinus XIV, 11., *ad eam jam pervenimus disputationem, ubi principale mentis humanae, quo novit Deum, vel potest nosse, considerandum susce-*

der auguſtiniſchen Trinitätslehre können wir daher in lezter Beziehung nur darin finden, daß Auguſtinus, ſoſehr er durch den ganzen Gang ſeiner Betrachtung auf dieſe lezte Conſequenz hingeführt werden zu müſſen ſchien, es gleichwohl nicht wagte, das ſubſtanzielle Weſen des Menſchen in ſeine vernünftige denkende Natur zu ſezen, und daß der Menſch Geiſt iſt, als das wahre eigentliche Selbſt des Menſchen mit aller Entſchiedenheit auszuſprechen. Daß der Menſch, wenn er das Bild Gottes iſt, es nur in demjenigen ſeyn kann, was ſein unterſcheidender Character iſt, in ſeiner denkenden Vernunft [46]), ſteht ihm zwar feſt, ſobald es aber darauf ankommt, dieſen Saz in ſeiner vollen Wahrheit feſtzuhalten, ſcheint ihm das eigentliche Moment der Perſönlichkeit des Menſchen doch wieder in etwas anderem zu liegen, worüber er ſich keine nähere Rechenſchaft zu geben weiß, und er bleibt ſo, indem er in ſeiner ſpeculativen Betrachtung ſelbſt wieder irre wird, nur auf halbem Wege ſtehen. Der nächſte Grund hievon lag freilich darin, daß er jene Momente ſelbſt, in welchen ihm das ſubſtanzielle Weſen des Geiſtes zu beſtehen ſchien, nicht auf ſpeculative Weiſe zu beſtimmen wußte, als die weſentlichen Momente des ſich mit ſich ſelbſt vermittelnden Geiſtes, ſondern ſie nur aus der empiriſchen pſychologiſchen Betrachtung nahm [47]).

---

pimus, ut in eo reperiamus imaginem Dei. Quamvis enim mens humana non sit ejus naturae, cujus est Deus, imago tamen naturae ejus, qua natura melior nulla est, ibi quaerenda et inveniendа est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius.

46) *In eo, quo ceteris animalibus antecellit, id est ratione vel intelligentia, et quidquid aliud de anima rationali vel intellectuali dici potest, quod pertineat ad eam rem, quae mens vocatur vel animus.* XV, 1.

47) Wie nahe Auguſtinus immer daran iſt, die Trinitäts-Idee als das Weſen des Geiſtes zu begreifen, ſich aber doch die

Eben hierin liegt nun auch der Grund, warum Augustinus den in der kirchlichen Lehre ausgesprochenen Unterschied

---

Sache nie recht klar machen kann, möchte besonders auch noch aus der Stelle De civ. Dei XI, 24. zu ersehen seyn. Er sagt hier, er wolle nicht zu schnell entscheiden, ob der heil. Geist, als der Geist des guten Vaters und des guten Sohns, die Güte genannt werden könne. Eher könne man ihn die Heiligkeit beider nennen, *non amborum quasi qualitatem, sed ipsum quoque substantiam et tertiam in trinitate personam.* Dieß sey wahrscheinlicher, weil, obgleich auch der Vater Geist, und der Sohn Geist ist, und der Vater heilig und der Sohn heilig, gleichwohl der heilige Geist vorzugsweise so heiße, *tanquam sanctitas substantialis et consubstantialis amborum.* Wenn nun aber die göttliche Güte nichts anders als die Heiligkeit sey, so sey das innerste Wesen der Trinität in der Frage enthalten, *unamquamque creaturam quis fecerit, per quid fecerit, propter quid fecerit?* Der Vater spreche das *fiat* aus, durch das Wort werde das Schöpfungswort zur Realität, und das „*vidit Deus, quia bonum est*" zeige an, daß alles Geschaffene deswegen geschaffen ist, weil es gut ist, *quod ideo, posteaquam factum est, dicitur, ut res, quae facta est, congruere bonitati, propter quam facta est, indicetur. Quae bonitas si spiritus sanctus recte intelligitur, universa nobis trinitas in suis operibus intimatur.* Gott ist also nicht blos Geist, Geist an sich, sondern auch Geist im Geist, d. h. er wird wahrhaft zum Geist erst dadurch, daß er sich selbst zum Geist bestimmt, oder, da er als Geist auch der absolut gute ist, dadurch, daß er in der Schöpfung sich als den absolut Guten bethätigt, seiner als des absolut Guten sich bewußt wird. Hier wäre demnach ein Proceß der Idee: Gott ist an sich Geist oder absolut gut, im Sohn schafft er die Welt, und im Geist erkennt er sie als Eins mit sich, dem absolut Guten. Allein Augustinus hält die speculative Idee, die bei ihm immer durchblickt, nie fest. Unmittelbar darauf fährt er so fort: *Inde est civitatis sanctae, quae in sanctis angelis sursum est,*

der Perſonen zwar als eine der Sache ſelbſt vollkommen adäquate Beſtimmung überall vorausſezt, aus der Idee Gottes aber, als des abſoluten Geiſtes, nicht zu begreifen weiß. In der Idee der einen abſoluten Subſtanz des göttlichen Weſens, oder der **coaeterna, aequalis, incorporalis et ineffabiliter immutabilis atque inseparabilis trinitas**, verſchwindet ihm immer wieder jeder perſönliche Unterſchied. Vater und Sohn ſind zwar dem Namen nach verſchiedene Perſonen, indem aber der Sohn alles iſt, was der Vater, und der Vater hinwiederum alles was der Sohn, fragt man vergebens nach der Urſache ihres realen Unterſchieds, und das Gezeugtſeyn des Sohns, das in dem Momente der Endlichkeit, das es in ſich begreift, allein den wahren Grund des Unterſchieds enthält, gilt ſchlechthin nur als ein anderer Ausdruck für den Begriff des Sohns. Die eigentliche Urſache hievon kann nur in jener dualiſtiſchen Trennung des endlichen Geiſtes von dem abſoluten erkannt werden, bei welcher Auguſtinus, ſo nahe er auch daran iſt, dieſe lezte Schranke der ſpeculativen Betrachtung aufzuheben, doch immer wieder ſtehen bleibt. Was könnte denn als der reale Grund des Unterſchieds zwiſchen dem Vater und Sohn noch gedacht werden, wenn das Einzige, was einen realen Unterſchied begründen kann, der Unterſchied des Endlichen und Unendlichen, in der Idee des dreieinigen Gottes gar

---

et origo, et informatio et beatitudo. Nam si quaeratur, unde sit, Deus eam condidit; si, unde sit sapiens, a Deo illuminatur, si unde sit felix, Deo fruitur: subsistens modificatur, contemplans illustratur, inhaerens jocundatur; est, videt, amat; in aeternitate Dei viget, in veritate Dei lucet, in bonitate Dei gaudet. In dem *frui Deo* ſchließt ſich die *civitas* mit Gott, oder Gott in der *civitas*, dem Reflex ſeines Weſens, ſich mit ſelbſt zuſammen. Inſofern iſt das dritte Moment richtig gefaßt, was es aber zu ſeiner Vorausſezung hat, iſt nicht beſtimmter gedacht.

nicht begriffen ist, sondern das Endliche, statt ein Moment des Absoluten selbst zu seyn, vielmehr nur ausserhalb jener Idee liegt, so daß Gott und Mensch oder der endliche Geist und der absolute, so nahe sie auch in dem Bilde Gottes, das der endliche Geist des Menschen selbst ist, einander berühren, gleichwohl in keiner realen Gemeinschaft mit einander stehen, sondern durch denselben absoluten Gegensatz, durch welchen der Arianismus den Sohn von dem Vater trennt, von einander geschieden sind. Am offensten hat Augustinus sein Unvermögen, den persönlichen Trinitätsunterschied aus der Idee Gottes zu begreifen, in seiner Erörterung der Frage ausgesprochen, warum von dem heiligen Geist nicht ebenso wie von dem Sohne gesagt werde, daß er gezeugt sey, warum man ihm statt der Geburt aus dem Vater vielmehr den Ausgang aus dem Vater und Sohn zuschreibe. So wichtig ihm diese Frage ist [48]), so wenig weiß er doch zur Lösung derselben etwas anderes zu sagen, als das Gewöhnliche, daß es gar zu ungereimt wäre, auch den Geist Sohn zu nennen, und von ihm zu sagen, daß er von beiden, von Vater und Sohn, erzeugt sey [49]). Selbst in die alte Subordinations-Vorstellung, so richtig er ihre Unvereinbarkeit mit der Trinitäts-Idee erkannte, fiel er unwillkürlich wieder zurück, wenn er den heiligen Geist zwar sowohl vom Vater als Sohn, vorzugsweise aber vom Vater, ausgehen ließ [50]). Es erklärt sich dieß nur daraus, daß An-

48) De trin. XV, 45.: *Quaestio — tam mihi apparuit esse difficilis — ut — quotienscunque in ea creatura, quae nos sumus, aliquid illi rei simile ostendere volui, qualemcunque intellectum meum sufficiens elocutio mea secuta non fuerit.* Vgl. c. 48.

49) De trin. XV, 47. 48.

50) *De patre principaliter* XV, 47. vgl. c. 29. Man vgl. auch die *principalis memoria* c. 41.

guſtinus, ſo reich an ächt ſpeculativen Gedanken ſeine Entwicklung der Trinitätslehre iſt, ihr gleichwohl keine tiefer begründete ſpeculative Haltung zu geben wußte. Es ſind nur Analogien, von welchen er ausgeht, um ſich vom Menſchlichen zum Göttlichen zu erheben, und der ganze Standpunct, auf welchem er ſteht, iſt nur der der pſychologiſchen Betrachtung. Dieſen Standpunct bezeichnet er ſelbſt deutlich genug, wenn er die Reſultate ſeiner Unterſuchung in folgende Anrede an die Seele zuſammenfaßt: *O tu anima mea, ubi te esse sentis? — Multa vera vidisti eaque discrevisti ab illa luce, qua tibi lucente vidisti: attolle oculos in ipsum lucem, et eos in eam fige, si potes. Sic enim videbis, quid distet nativitas verbi Dei a processione doni Dei. — Unde, cum sit communio quaedam consubstantialis patris et filii amborum spiritus, non amborum, quod absit, dictus est filius. Sed ad hoc dilucide perspicuegue cernendum non potes tibi aciem figere, scio non potes. — Ipsa tamen tibi ostendit in te tria illa, in quibus tu summae ipsius, quam fixis oculis contemplari nondum vales, imaginem trinitatis agnoscerес. Ipsa ostendit tibi verbum verum esse in te, quando de scientia tua gignitur, id est, quando, quod scimus, dicimus, quamvis nullius gentis lingua significantem vocem vel proferamus, vel cogitemus, sed ex illo, quod novimus, cogitatio nostra formetur, sitque in acie cogitantis imago simillima cogitationis ejus, quam memoria continebat, ista duo scilicet velut parentem ac prolem tertia voluntate sive dilectione jungente. Quam quidem voluntatem de cogitatione procedere, nemo enim vult, quod omnino quid vel quale sit nescit, non tamen esse cogitationis imaginem, et ideo quandam in hac re intelligibili nativitatis et processionis insinuari distantiam, quoniam non hoc est cogitatione*

conspicere, quod appetere, vel etiam perfrui voluntate, cernit discernitque qui potest. Potuisti et tu, quamvis non potueris neque possis explicare sufficienti eloquio, quod inter nubila similitudinum corporalium, quae cogitationibus humanis occursare non desinunt, vix vidisti. Sed illa lux, quae non est, quod tu, et hoc tibi ostendit, aliud esse illas incorporeas similitudines corporum et aliud esse verum, quod, eis reprobatis, intelligentia contuemur. Haec et alia similiter certa oculis tuis interioribus lux illa monstravit. Quae igitur caussa est, cur acie fixa ipsam videre non possis, nisi utique infirmitas? et quid tibi eam fecit, nisi iniquitas [51])? Die höchste Spize der augustinischen Betrachtung ist demnach, daß sich Sohn und Geist zu einander verhalten, wie Erkennen und Wollen, und wie das Wollen das Erkennen zu seiner Voraussezung hat, und insofern aus ihm hervorgeht, so ist der gemeinsame Grund beider das Wesen des Geistes selbst, seine denkende Natur an sich, die **memoria principalis**, deren Verhältniß zu den beiden andern Momenten ein so überwiegendes ist, daß der Gedanke an eine Subordination nicht ferngehalten werden kann.

Wird das Wesen des Geistes unmittelbar durch die beiden Momente des Erkennens und Wollens näher bestimmt, so ist dieß nur der Standpunct der psychologischen Betrachtung. Durch diese Analogie hauptsächlich sucht Augustinus, der gegebenen Darstellung zufolge, die Trinitätsidee zu erläutern. Zu bemerken ist hier aber doch, daß er bisweilen wenigstens, obgleich freilich nur vorübergehend, die Trinitätsidee auch auf allgemeine logische oder metaphysische Kategorien zurückführt. Dahin gehört, was mit seiner psychologischen Betrachtungsweise zunächst zusammenhängt, wenn er ein Bild der Trinität im Menschen auch darin findet, daß

51) De trin. XV, 50.

wir ſind, von uns wiſſen, und dieſes Seyn und Wiſſen lieben [52]). Man könnte dieß ſo nehmen: das allgemeine Seyn beſtimmt ſich im Bewußtſeyn, da im Bewußtſeyn der Unterſchied des Beſondern vom Allgemeinen geſezt iſt, zum beſondern Seyn, und in der Liebe würde ſich die Identität des beſondern und des allgemeinen Seyns ausſprechen, da das Weſen der Liebe die Aufhebung des Unterſchieds iſt, das Sicheinswiſſen mit dem Andern, von welchem man ſich unterſcheidet. Noch allgemeiner und abſtracter ſind die von Auguſtinus gleichfalls gebrauchten Kategorien **esse, species rei** und **ordo**, d. h. das allgemeine Seyn und das beſondere Seyn, und unter der Ordnung könnte, da im Begriff der Ordnung die Beziehung auf ein Allgemeines, auf die Einheit einer Idee liegt, nur das Verhältniß des beſondern Seyns zum allgemeinen, die Verknüpfung des Beſondern mit dem Allgemeinen zur harmoniſchen Einheit verſtanden ſeyn [53]). Die Momente ſind immer dieſelben: das erſte Moment kann nur das Allgemeine, Anſichſeyende ſeyn, mit dem zweiten Moment tritt der Unterſchied ein, das Fürſichſeyn des Beſondern in ſeinem Unterſchied von dem Anſichſeyn des Allgemeinen, das dritte Moment iſt daher das Moment der

52) De civit. Dei XI, 26.: *Imaginem Dei, hoc est summae illius trinitatis, agnoscimus, adhuc reformatione perficiendam, ut sit etiam similitudine proxima: nam et sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus.* Allgemein liegt in der Natur das *se esse velle*, und ebenſo unläugbar iſt das *nosse, quantum ametur, quamque falli nolit humana natura* c. 27. Auch Confess. XIII, 11. ſezt Auguſtin das Weſen der Trinität in das *esse, nosse, velle.*

53) De vera relig. c. 13.: *Omnis res, vel substantia, vel essentia, vel natura, vel si quo alio verbo melius enuncietur, simul haec tria habet, ut et unum aliquid sit et specie propria discernatur a coeteris et rerum ordinem non excedat.*

Einheit, die Aufhebung des im zweiten Moment geſezten Unterſchieds. So richtig aber dieſe Beſtimmungen an ſich ind, ſo bleiben ſie doch, ſo lange ſie nur ſchlechthin geſezt nd nicht aus dem Weſen des Geiſtes begriffen ſind, als eſentliche Selbſtbeſtimmungen des Geiſtes, bloße Analogien.

Ueber die Lehre von der Perſon Chriſti findet ſich bei uguſtinus nichts beſonders Eigenthümliches, bemerkenswerth t aber, wie er ganz gemäß dem Character der abendlän-iſchen Theologie, wie er ſich in der Folge am beſtimmteſten n der Lehrweiſe des römiſchen Leo ausſprach, auf gleiche Weiſe ebenſoſehr die Realität des Menſchlichen als die Ein-eit der Perſon behauptete. Chriſtus iſt wahrer, wirklicher Menſch, darum durfte ihm auch, wie Auguſtinus aus-rücklich bemerkt, die menſchliche Seele nicht fehlen [54]). Dieſe Vollſtändigkeit der menſchlichen Natur macht aber die erſönliche Einheit Chriſti ſo wenig unmöglich, daß Augu-tinus ſie vielmehr als eine Einheit derſelben Art betrachtete, ie diejenige iſt, die in jedem Individuum durch die Einheit er Seele und des Leibs gebildet wird [55]), und die Mög-

54) Enchir. de fide spe et car. c. 34.: *Ita verbum caro factum est, a divinitate carne suscepta, non in carnem divinitate mutata. Caro* ſey ſoviel als *homo. Nam nihil naturae humanae in illa susceptione fas est dicere defuisse, sed naturae ab omni peccati nexu omni modo liberae, non qualis de utroque sexu nascitur per concupiscentiam carnis — sed qualem de virgine nasci oportebat, quem fides matris, non libido, conceperat.*

55) Enchir. c. 36.: *Caro factus — Deus, ut quemadmodum est una persona quilibet homo, anima scilicet rationalis et caro, ita sit Christus una persona, verbum et homo.* Dieſe *unitas personae*, in welcher Chriſtus ſowohl *secundum formam Dei*, als *secundum formam servi* iſt; die *forma servi inhaesit ad unitatem personae* (De trin. I, 12. 15. 19. II, 12.), ſo daß Chriſtus, *non amittens vel mi-*

lichkeit einer ſolchen Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen ebendadurch begreiflich zu machen ſuchte, daß ſich in ihr nur Geiſt mit Geiſt verbunden habe [56]). Jede Speculation hierüber ſchneidet Auguſtinus dadurch ab, daß er die Aufnahme der menſchlichen Natur zur perſönlichen Einheit mit Gott ſchlechthin als ein Werk der Gnade betrachtet, die das menſchliche Individuum, das dadurch der Sohn Gottes wurde, auf keine Weiſe ſich habe verdienen können. Geſchehen aber iſt dieſe Vereinigung Gottes mit der menſchlichen Natur, weil der Menſch nur dadurch den Weg zu Gott finden konnte, daß Gott ſelbſt Menſch wurde [57]).

---

nuens formam Dei, beides iſt Gott und Menſch, *utrumque unus, sed aliud propter verbum, aliud propter hominem* (Ench. c. 35.); hebt Auguſtinus beſonders hervor.

56) De civit. Dei X, 29.: *Vos certe*, hält Auguſtinus den Platonikern entgegen, *tantum tribuitis animae intellectuali, quae anima utique humana est, ut eam consubstantialem paternae illi menti, quem Dei filium dicitis* (der νοῦς als zweites Princip der platoniſchen Trinität), *fieri posse dicatis? Quid ergo incredibile est, si aliqua una intellectualis anima, modo quodam ineffabili et singulari, pro multorum salute suscepta est. Corpus vero animae cohaerere profecto esset incredibilius, facilius quippe in fidem recipiendum est, etsi humanum divino, etsi mutabilem immutabilem, tamen spiritum spiritui, aut si verbis utar, quae in usu habetis, incorporeum incorporeo, quam corpus incorporeo cohaerere.*

57) Er iſt der Mittler, *ut ad Deum iter esset.* De civ. Dei XI, 2. *Nec ab eo, quod erit sumus ad aeterna transire possemus, nisi aeterno per ortum nostrum nobis sociato ad aeternitatem ipsius trajiceremur.* De trin. IV, 24. XIII, 22. wird als Zweck der *incarnatio* angegeben, daß die *maligni spiritus* ſich nicht über den Menſchen denken, *quia non habent carnem.*

So wenig Augustinus der Realität der menschlichen Na-
ur etwas entziehen wollte, so war ihm doch die persönliche
inheit so sehr der Hauptbegriff, daß er eine Lehrweise, wie
e antiochenische war, mit seinem Begriffe der Einheit nicht
reinbar finden konnte. Dieß zeigt der Streit mit dem gal-
schen Mönch Leporius, welcher, nachdem er nach Nord-
rika gekommen, ohne Zweifel hauptsächlich durch des Au-
stinus Mitwirkung, zu einem förmlichen Widerruf seiner
sherigen Lehre gebracht wurde [58]). Den Hauptanstoß nahm
porius, wie Nestorius, an einer menschlichen Geburt Got-
s, weswegen er nur von einem mit Gott geborenen voll-
mmenen Menschen sprach. Ebensowenig wollte er, da er
elagianer war und seine Lehre von Christus in sehr na-
rlichem Zusammenhang mit seiner pelagianischen Ansicht
nd [59]), eine Einwirkung der Gottheit annehmen, mit wel-
er die Vollkommenheit der menschlichen Natur nicht hätte
sammenbestehen können. Er hatte ein besonderes Interesse,
hristus nach seiner Menschheit Anstrengung, Andacht, Ver-
enst, Glauben zuzuschreiben, und die Stelle Matth. 27, 46.
lt ihm als ein Beweis dafür, daß das Leiden Christi in
r Erduldung so großer Schmerzen, ohne alle Unterstützung
r Gottheit, ein vollkommen menschliches gewesen sey. Daß
die Stelle Marc. 13, 32. von wirklicher Unwissenheit ver-
nd, darf kaum bemerkt werden. In seinem Widerruf be-
nnt er sich nun aber zu einer solchen Einheit der Person,
e es nicht gestatte, das Göttliche für sich Gott und das
enschliche für sich dem Menschlichen beizulegen, weil da-
rch offenbar eine vierte Person in die Trinität eingeführt
d aus dem Einen Sohn Gottes zwei Christus gemacht

8) In dem Libellus emendationis et satisfactionis bei Mansi Coll. conc. T. IV. S. 519.

9) Vgl. Cassian, De incarn. I, 4. Gennadius, De script. eccl. c. 59.

werden. Beide Subſtanzen, Fleiſch und Wort, machen Einen und denſelben unzertrennlichen Gottmenſchen aus, und ſeit der Menſchwerdung ſey alles Göttliche ſo auf den Menſchen übergegangen, daß alles Menſchliche Gott zukommt [60]).

Zweites Kapitel.

Das dogmatiſch-theologiſche Syſtem des Auguſtinus.

Die weſentlichen Elemente der Trinitäts-Idee ſind die beiden Momente der Einheit und des Unterſchieds. Die Art und Weiſe des Verhältniſſes, in welchem dieſe beiden Momente zu einander ſtehen, je nachdem das eine oder das andere in höherem oder geringerem Grade das überwiegende wird, begründet die große Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen, durch welche ſich die Geſchichte der Trinitätslehre hindurchbewegt, und jede neue Form der Trinitätslehre iſt auch eine neue Beſtimmung der Gottesidee überhaupt. Wie kann aber die Idee Gottes ſpeculativ beſtimmt werden, ohne daß auch das Verhältniß Gottes zur Welt in Betracht gezogen wird? Jede tiefere ſpeculative Auffaſſung der Gottes-Idee iſt nur im Zuſammenhang eines über die enge Sphäre der kirchlichen Trinitätslehre ſich hinausbewegenden, alle Probleme der Speculation umfaſſenden, theologiſchen Sy-

60) Von einer *confusio carnis et verbi* iſt ohne Bedenken die Rede, auch von einem *miscerі*, es wird dieß aber nur ſo verſtanden: *Deus — naturae mixtus est humanae, non humana natura est mixta divinae*, und der Grundſaz bleibt daher: *sic in alterutrum unum fit verbum et caro, ut manente in sua perfectione naturaliter utraque substantiae sine sui praejudicio et humanitati divina communicent, et divinitati humana participent, nec alter Deus, alter homo, sed idem ipse Deus qui et homo* u. ſ. w.

ems möglich, und je mehr ein solches System den Namen ines Systems wahrhaft verdient, desto mehr wird es auch arauf angelegt seyn, den abstracten Gegensaz zwischen Gott nd Welt, welcher auf ächt arianische Weise alle Specula- on abschneidet und in eine bloße Operation des reflectiren- en Verstandes verwandelt, zu überwinden. Ein solches System ist auch das augustinische, und wir haben daher die- elben Momente, welche wir bisher in Beziehung auf die Trinitätslehre untersucht haben, in höherer Bedeutung wei- er zu verfolgen.

Die augustinische Trinitätslehre theilt mit der orthodoxen en wesentlichen Mangel, daß in ihr der Unterschied nicht u seinem Rechte kommt, und das Moment der Endlichkeit n dem Gezeugtseyn des Sohns nicht so hervorgehoben und estimmt ist, wie es der Begriff der Sache erfordert. Allein er Begriff der Zeugung erhält in dem Systeme des Augu- tinus seine nothwendige Ergänzung. Der Unterschied, der n dem mit dem Vater gleich ewigen und mit ihm identischen Sohne nur als verschwindendes Moment gesezt ist, kommt n der von Gott geschaffenen Welt zu seiner vollen Realität nd das Verhältniß der Welt zu Gott kann ebendeßwegen on dem Verhältniß des Sohnes zum Vater nicht getrennt erden. Wie die Welt auf der einen Seite, sofern sie aus Nichts geschaffen ist, das Nichts selbst ist, als die aus Nichts eschaffene auch den Character der Negativität an sich trägt, as Endliche ist im Gegensaz gegen die Unendlichkeit Gottes, der das Nichtseyende, wie dagegen Gott seinem absoluten Wesen nach das Seyn selbst ist [1]), so ist auf der andern Seite das Positive zu diesem Negativen, daß sie durch den Sohn geschaffen ist, ja, nicht blos von ihm geschaffen, son- ern auch mit ihm selbst Eins, sofern alles, was in ihr zur Realität gekommen ist, in ihm, dem ewigen Worte des Va-

1) Gott ist die *summa essentia*. De civit. Dei XII, 2.

ters, auf ewige Weiſe ideell enthalten und das Leben des Sohnes ſelbſt iſt [2]). Sofern Gott der abſolut Gute iſt, kann alles, was von ihm kommt und von ihm geſchaffen iſt, nur gut ſeyn, aber es kann ebendeswegen, weil es geſchaffen iſt, nicht auf abſolute, ſondern nur auf relative, endliche Weiſe gut ſeyn. Der Grund hievon iſt der Unterſchied der Zeugung und der Schöpfung. Wäre die Welt abſolut gut, ſo wäre ſie nicht verſchieden von dem Sohn, welcher, dem Vater in allem gleich, die abſolute Vollkommenheit des Vaters ſelbſt iſt. Aber eben deswegen iſt der Sohn, wegen ſeiner weſentlichen Identität mit dem Vater, nicht geſchaffen, ſondern gezeugt, zwar ein Anderer als der Vater, aber in dieſem Andersſeyn ſo unzertrennlich Eins mit dem Vater, daß der Unterſchied, durch welchen ein von Gott weſentlich verſchiedenes Anderes geſezt wird, hier gleichſam noch keinen Raum finden kann [3]). Soll alſo nicht blos ein

---

2) De trin. IV, 3.: *Verbum Dei — est incommutabilis veritas, ibi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul, non solum, quae nunc sunt in hac universa natura, verum etiam quae fuerunt et quae futura sunt. Ibi autem nec fuerunt, nec futura sunt, sed tantummodo sunt, et omnia vita sunt, et omnia unum sunt. — Sic enim omnia per ipsum facta sunt, ut quidquid factum est in his, in illo vita sit et facta non sit, quia in principio non factum est verbum, sed erat verbum apud Deum etc.*

3) Contra epist. Manich. c. 42.: *Quod — natum de illo — summe, id est, incorruptibiter bonum — videmusque injuste flagitari, ut tam summe bona sint, quae fecit de nihilo, quam summe bonus est, quem de se genuit, quem nisi unum genuisset, non id, quod ipse est, genuisset, quia ipse unus est. Quapropter unico quidem filio, per quem facta sunt a patre omnia bona de nihilo, imperite atque impie fratres quaeruntur.*

Sohn, sondern auch eine Welt seyn, so kann sie nicht gezeugt, sondern nur geschaffen seyn, und sofern sie geschaffen ist, was eben der Unterschied der Schöpfung und Zeugung ist, nur aus Nichts geschaffen seyn, sie ist also ebensowohl von Gott, als nicht von Gott, sowohl eine seyende, als nichtseyende, in den Gegensaz des Positiven und Negativen, des Vollkommenen und Unvollkommenen, des Guten und Bösen hineingestellte, d. h. endliche Welt [4]). Ist Gott das unveränderlich absolut Gute, so ist sie das veränderlich relativ Gute, es gehört zum Begriff der Welt, daß das Gute, das in ihr ist, ein unendlich getheiltes, nach der größten Verschiedenheit der Stufen verschiedenes ist, zugleich aber auch die Idee der Allheit in sich ausdrückt [5]). Die nothwendige Vermittlung zwischen Gott und der Welt ist daher der Sohn. Wie er gleichen Wesens mit Gott und gleich ewig mit ihm

4) Contra epist. Manich. c. 27. Gott bewirkte durch seine Weisheit, *ut posset esse, quod non erat, et in quantum esset, bonum esset, in quantum autem deficeret, se non de Deo genitum, sed ab ipso de nihilo factum ostenderet.* Vgl. c. 41.: *Ex eo, quod — naturae — corrumpi possunt, non de Deo genitae, sed ab eo de nihilo factae sunt.* De civit. Dei XII, 1.: *Quae fecit, bona — quod ab illo, verumtamen mutabilia, quod non de illo, sed de nihilo facta sunt.* Vgl. c. 8.

5) Contra epist. Manich. c. 27. Weil Gott *magnum aliquod bonum ex nihilo facere potuit, potuit etiam, quia bonus est, et nulli bono invidet, facere alterum bonum, quod illo priore esset inferius — et deinde usque ad infimum bonum naturarum factarum ordinem ducere, donec universitas earum non numero indefinito incerta diffflueret, sed certo terminata consisteret.* Vgl. De civit. Dei XII, 2. Gott ist *das summe esse, aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit.*

iſt, ſo hat er auch die geſchaffene endliche Welt auf abſolute ewige Weiſe in ſich, als die ideelle Einheit alles deſſen, was in der Zeit werden ſollte [6]). Er iſt alſo die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Gott konnte demnach, wenn er überhaupt Schöpfer einer Welt werden wollte, nur eine endliche Welt ſchaffen, aber warum ſchuf Gott die Welt? Der Grund der Weltſchöpfung kann, wie ſich von ſelbſt verſteht, nur die Liebe und Güte Gottes ſeyn, je entſchiedener aber die Urſache der Weltſchöpfung ſchlechthin nur in den Willen Gottes geſezt wird, deſto willkürlicher, zufälliger, äuſſerlicher erſcheint das Verhältniß der Welt zu Gott, und die natürliche Conſequenz hievon iſt die Annahme, daß Gott die Welt in irgend einem beliebigen Puncte der Zeit geſchaffen habe. Je mehr man dagegen die Schöpfung der Welt aus der abſoluten Idee Gottes zu begreifen ſucht, deſto mehr muß man ſich auch von der Vorſtellung eines zeitlichen Umfangs der Welt entfernen. Wie der Sohn, ſofern er zwar von Gott gezeugt iſt, aber auf ewige Weiſe, und die Welt in ſich hat, aber nur ideell, die Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt, ſo hat auch die Welt eine Seite, auf welcher ſie durch ein inneres weſentliches Band mit dem abſoluten Weſen Gottes verknüpft iſt. Gott wäre nicht der wahrhaft Abſolute, wenn er nicht in einer endlichen Welt die abſolute Idee ſeines Weſens offenbarte und realiſirte. Dieſe ſpeculative Betrachtung der Weltſchöpfung iſt auch dem Auguſtinus nicht fremd. Er ſucht die Welt in ein ſo viel möglich enges Verhältniß zu Gott zu ſezen. Der Sohn iſt ja ſelbſt die ideelle ewige Einheit der Welt. Schon darum mußte er Bedenken tragen, ſchlechthin einen zeitlichen Urſprung der Welt anzu-

6) Vgl. mit der zuvor angeführten Stelle De trin. IV, 3. die Stelle De civit. Dei XII, 16.: *In ipsius aeternitate, atque in ipso ejus verbo, eidem coaeterno, praedestinatione fixum erat, quod in tempore futurum.*

nehmen. Er unterscheidet die verschiedenen Momente, die hier in Betracht kommen, sehr genau. Behaupte man, die Welt sey absolut ewig und anfangslos und darum nicht von Gott geschaffen, so widerstreite diese Meinung ebensosehr dem Begriffe der Welt [7]), als dem Begriffe Gottes. Nehme man aber an, die Welt sey zwar von Gott geschaffen, aber nicht in der Zeit, ihre Schöpfung habe ihren eigenen Anfang und sie sey auf intelligible Weise immer geschaffen, so gehe man zwar von dem richtigen Gesichtspunct aus, alles Zufällige und Veränderliche von dem Wesen Gottes auszuschließen, aber es lasse sich auch diese Ansicht von der Ewigkeit der Welt nicht durchführen. Wäre, wenn die Welt ewig ist, auch die Seele gleich ewig mit Gott, so würde der sündhafte Zustand, in welchem sie sich befindet, kein ewiger, sondern nur ein erst entstandener seyn können. Will man nun nicht einen ewigen Wechsel von Seligkeit und Unseligkeit annehmen, was an sich eine ganz unhaltbare Vorstellung wäre (weil ein solcher Wechsel den Begriff der Seligkeit ganz aufhebt), so muß man die Seele aus der Unseligkeit, in welcher sie früher war, in eine bleibende Seligkeit erst übergehen lassen, somit etwas Neues in ihr sezen, und dieses Neue kann seine Ursache nur im ewigen Rathschlusse Gottes haben. Muß man also auch bei dieser Ansicht eine Veränderung in Gott annehmen, so wird man auch nicht läugnen können, daß es sich mit der Unveränderlichkeit des göttlichen Rathschlusses wohl vereinigen lasse, die Seele sey zwar geschaffen, aber für

7) Treffend spricht Augustinus das Hauptmoment des kosmologischen und physikotheologischen Beweises in dem Saze aus (De civit. Dei XI, 4.): *Mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate et visibilium omnium pulcherrima specie quodam modo tacitus et factum se esse et nonnisi a Deo, ineffabiliter atque invisibiliter magno et ineffabiliter atque invisibiliter pulcro, fieri se posse proclamat.*

eine endlose Dauer, und es läßt sich demnach auch ein zeitlicher Anfang der Welt wohl denken, ohne daß man annehmen muß, Gott habe bei der Schöpfung der Welt seinen ewigen Rathschluß und Willen geändert. Sehr richtig hält Augustinus denen, welche in der Annahme eines zeitlichen Anfangs der Welt so große Schwierigkeit finden, entgegen, daß es sich hier nicht blos um die Zeit, sondern ebenso sehr auch um den Ort oder den Raum handle. Denkt man sich eine unendliche Zeit vor der Welt, in welcher Gott nicht ohne schöpferische Thätigkeit gewesen seyn kann, so muß man sich auf die gleiche Weise auch einen unendlichen Raum ausserhalb der Welt denken, auf welchen sich die nie ruhende göttliche Allmacht ebenso, wie auf die Welt, erstreckt haben muß. Hätte also die Annahme keine vernünftige Consequenz, daß Gott zufällig gerade an diesem bestimmten Ort des unendlichen Raums, in welchem jeder andere Punct denselben Anspruch, der Ort der Welt zu seyn, haben konnte, hingesetzt habe, so muß dieselbe Consequenz auch in Ansehung der Zeit gelten [8]). Allein es folgt hieraus nur, daß die beiden Begriffe Zeit und Welt nicht von einander getrennt werden können. Verhalten sich Zeit und Ewigkeit zu einander, wie das Veränderliche und Unveränderliche, so kann es keine Zeit geben, ohne daß es auch eine Creatur giebt, an welcher Bewegung und Veränderung stattfindet. Daher ist die Welt nicht in der Zeit, sondern nur mit der Zeit geschaffen, und Gott, dessen Ewigkeit jede Veränderung schlechthin ausschließt, ist, wie er Schöpfer der Welt ist, so auch Schöpfer und

8) De civit. Dei XI, 5.: *Ita non est consequens, ut Deo aliquid existimemus accidisse fortuitum, quod illo potius, quam anteriore tempore condidit mundum, cum aequaliter anteriora tempora per infinitum retro spatium praetereunt, nec fuisset aliqua differentia, unde tempus tempori eligendo praeponeretur.*

Ordner der Zeit [9]). Kann aber die Welt nur mit der Zeit geschaffen seyn, weil sie, in der Zeit geschaffen, auch schon eine Zeit vor sich hätte, somit auch einen Anfang, so behauptet Augustinus, wenn er die Welt mit der Zeit beginnen läßt, ebendamit auch die Anfangslosigkeit der Weltschöpfung, und wenn die Welt nur als anfangslos, d. h. als die unendliche Zeit selbst gedacht werden kann, so kann sie auch nur in einem immanenten Verhältniß zu Gott stehen. Die Welt kann nicht ohne Gott und Gott nicht ohne die Welt gedacht werden: die in ihrer creatürlichen Abhängigkeit von Gott zwar endliche, aber unter den Formen der unendlichen Zeit und des unendlichen Raums angeschaute und auf diese Weise an der Unendlichkeit Gottes selbst theilnehmende Welt, ist, so betrachtet, in ihrer Einheit mit Gott die Einheit des Endlichen und Unendlichen, oder das mit dem Unendlichen zugleich gesezte Endliche, das Veränderliche am Unveränderlichen, die in der Form der unendlichen Zeit sich offenbarende Ewigkeit. So gewiß es keinen Moment geben kann, in welchem die Welt nicht schon geschaffen war (weil da die Zeit nur an der Welt fixirt werden kann, jeder Moment der Zeit daher die Welt schon zu seiner Voraussezung hat), so gewiß kann auch Gott als Schöpfer und Herr der Welt, was er seinem Begriff nach ist, nie ohne die Creatur gewesen seyn, aber gleichwohl ist die Creatur nicht gleich ewig mit Gott, da sie ja von Gott nicht gezeugt, sondern nur aus Nichts geschaffen ist [10]). Gott ist die in sich ewige

9) De civit. Dei XI, 6.: *Cum tempore factus est mundus, si in ejus conditione factus est mutabilis motus.*

10) De civit. Dei XI, 6.: *Cum Deus, in cujus aeternitate nulla est omnino mutatio, creator sit temporum et ordinator, quomodo dicatur post temporum spatia mundum creasse, non video, nisi dicatur ante mundum jam aliquam fuisse creaturam, cujus motibus tempora cur-*

abſolute Vorausſezung der von ihm auf auſſerzeitliche Weiſe geſchaffenen Welt, das ſchlechthin Einfache und Unveränderliche, ſofern er nichts anderes zu ſeiner Vorausſezung hat, als nur ſich ſelbſt, und in ihm kein Unterſchied iſt zwiſchen Subſtanz und Qualität, oder zwiſchen Seyn und Haben [11]), die Welt iſt das Geſchaffene, Endliche und in ſeiner Endlichkeit Veränderliche und Mannigfaltige, die nothwendige Vermittlung aber zwiſchen dem Einen und Andern iſt, daß Gott nicht blos ſchafft, ſondern auch zeugt, oder in ſeiner abſoluten Einheit und Einfachheit auch der Dreieinige, perſönlich Unterſchiedene iſt. Mit dem Unterſchied der Perſonen in Gott iſt aber zugleich auch ein Verhältniß geſezt, eine nicht blos ſchlechthin in ſich zurückgehende Beziehung Gottes auf ſich ſelbſt, ſondern eine Beziehung Gottes wenn auch nicht auf ein Anderes, doch auf einen Andern, oder ein Unterſchied zwiſchen Seyn und Haben, denn der Vater hat den Sohn, iſt aber nicht ſelbſt der Sohn, und der Sohn hat

---

rerent. Vgl. XII, 15.: *Quapropter si Deus semper dominus fuit, semper habuit creaturam suo dominatui servientem, verum tamen non de ipso genitam, sed ab ipso de nihilo factam, nec ei coaeternam, erat quippe ante illam, quamvis nullo tempore sine illa, non eam spatio transcurrente, sed manente perpetuitate praecedens.*

11) De civit. Dei XI, 10.: *Propter hoc natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere, vel aliud sit habens, aliud quod habet, sicut vas aliquem liquorem, aut corpus colorem, aut aër lucem sive fervorem, aut anima sapientiam. Nihil enim horum est id, quod habet. — Secundum hoc ergo dicuntur illa simplicia, quae principaliter vereque divina sunt, quod non aliud est in eis qualitas, aliud substantia, nec alterum participatione vel divina, vel sapientia, vel beata sunt.*

den Vater, ist aber nicht selbst der Vater [12]). In dem Unterschied der Personen ist aber sodann weiter auch schon die Welt auf ideelle Weise mitenthalten, sofern der Sohn in seinem Unterschiede vom Vater das Wort oder die Weisheit des Vaters ist, und als solche auch der Inbegriff der göttlichen Ideen, der unsichtbaren unveränderlichen Begriffe der Dinge, auch der sichtbaren und veränderlichen, die durch ihn geschaffen, und sofern er das, was er hat, auch ist, mit ihm Eins sind, oder das mit der Schöpfung der Welt identische Wissen Gottes, die Einheit der schöpferischen Allmacht und der Allwissenheit Gottes, das in dem Wissen Gottes unmittelbar mitbegriffene Ansichseyn der Dinge, die ideelle Welt, welche selbst nichts anders ist, als die Einheit des Endlichen und Unendlichen oder des idealen und realen Seyns [13]). Auf dieses immanente Verhältniß Gottes und

12) De civit. Dei XI, 10: *Quod de simplici bono genitum est, et hoc est, quod illud, de quo genitum est, — alius est (spiritus) quam pater et filius — sed alius dixi non aliud, quia et hoc pariter simplex pariterque bonum est incommutabile et coaeternum. Et haec trinitas unus est Deus, nec ideo non simplex, quia trinitas — sed ideo simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur. Nam utique pater habet filium, nec tamen ipse est filius et filius habet patrem, nec tamen ipse est pater. In quo ergo ad se ipsum dicitur non ad alterum, hoc est quod habet, sicut ad se ipsum dicitur vivens, habendo utique vitam, et eadem vita ipse est.*

13) De civit Dei XI, 10.: *Dictus est in scripturis sanctis spiritus sapientiae multiplex* (Sap. 7, 22.) *eo, quod multa in se habeat, sed quae habet, haec et est, et ea omnia unus est. Neque enim multae sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium*

der Welt, des Endlichen und Unendlichen, bezieht sich die von Augustinus gemachte Unterscheidung einer doppelten Weise der Erkenntniß; je nachdem die Dinge in ihrem Ansichseyn oder Fürsichseyn erkannt werden. An sich werden sie erkannt, wenn sie in ihrer Einheit mit der Weisheit Gottes, als dem schöpferischen Princip, aus welchem sie hervorgegangen sind, betrachtet werden, für sich aber, wenn sie ohne diese Beziehung auf ihr absolutes Seyn nur nach ihrer realen Wirklichkeit Gegenstand der Anschauung sind, was Augustinus, mit Rücksicht auf die Schöpfungsgeschichte, den Abend und Morgen des Erkennens nennt [14]). Das Wissen Gottes selbst ist

et mutabilium, quae per ipsum factae sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest, porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit, quae noverat. Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset, Deo autem nisi notus esset, esse non posset. Vgl. c. 21.: für Gott ist Alles absolute Gegenwart: *neque enim ejus intentio de cogitatione in cogitationem transit, in cujus incorporeo conspectu simul adsunt cuncta, quae novit. — Ibi ergo vidit bonum esse, quod fecit, ubi bonum esse vidit, ut faceret. Nec quia factum vidit, scientiam duplicavit, vel ex aliqua parte auxit — qui tam perfecte non operaretur, nisi tam perfecta scientia, cui nihil ex ejus operibus adderetur.* Ist also der Sohn das Wissen Gottes, so ist dieses absolute Wissen auch die Identität des Wissens und Seyns, weil Gott nichts wissen kann, was nicht ist. Vgl. De trin. VI, 11: In Gott sind *intelligere* und *esse* Eins.

14) De civit. Dei XI, 29.: *Multum differt, utrum in ea ratione cognoscatur aliquid, secundum quam factum est, an in se ipso. Sicut aliter scitur rectitudo linearum seu veritas figurarum, cum intellecta conspicitur, aliter cum in pulvere scribitur, et aliter justitia in veritate incommutabili, aliter in anima justi, sic deinde cetera.*

nach Augustinus ein schlechthin unendliches, und er bestreitet daher die Meinung des Origenes, daß das Wissen Gottes an sich nur ein endliches und beschränktes sey, und daß Gott wegen dieser nothwendigen Schranke seines Wissens nur eine endliche Welt habe schaffen können. Die Art und Weise, wie Origenes diese Endlichkeit bestimmte, verdiente allerdings den Tadel des Augustinus, und er hatte gewiß alles Recht, besonders die damit zusammenhängende Lehre des Origenes von bestimmten Perioden, in welchen die Endlichkeit der Welt ihren Umlauf nehmen und alles in beständigem Wechsel wiederkehren sollte, zu widerlegen [15]), unterscheiden wir aber von dieser mangelhaften Form der Darstellung die Sache

— *Omnia haec aliter in verbo Dei cognoscuntur ab angelis, ubi habent causas rationesque suas, id est, secundum quas facta sunt, incommutabiliter permanentes, aliter in se ipsis, illic clariore hic obscuriore cognitione, velut artis atque operum, quae tamen opera cum ad ipsius creatoris laudem venerationemque referuntur, tanquam mane lucescit in mentibus contemplantium.* Vgl. c. 7.: *Scientia creaturae in comparatione scientiae creatoris quodam modo vesperascit, itemque lucescit et mane fit, cum et ipsa refertur ad laudem dilectionemque creatoris, nec in noctem vergitur, ubi non creator creaturae dilectione relinquitur. — Cognitio quippe creaturae in se ipsa decoloratior est, ut ita dicam, quam cum in Dei sapientia cognoscitur, velut in arte, qua facta est.* Vgl. 1 Mos. 1, 5.

15) De civit. Dei XII, 18. f.: *Qui tandem nos sumus homunculi, qui ejus scientiae limites figere praesumamus, dicentes, quod nisi eisdem circumitibus temporum eadem temporalia repetantur, non potest Deus cuncta, quae fecit, vel praescire ut faciat, vel scire, cum fecerit?* Eine *revolutio incessabilis* müßte demnach stattfinden; *quoniam Deus neque a faciendo quiescere, neque sciendo possit ea, quae infinita sunt, indagare.*

ſelbſt, ſo nahm in der That auch Auguſtinus in allem demjenigen, was er einerſeits über den Unterſchied des Vaters und Sohns, andererſeits über das Verhältniß der Schöpfung zur Zeugung lehrte, dieſelbe Schranke an, welche Origenes für nothwendig erachtete, und beide Kirchenlehrer ſtimmen in der Anſicht zuſammen, daß das Verhältniß Gottes zur Welt, wie es durch die göttliche Allwiſſenheit und die mit der Allwiſſenheit identiſche Allmacht vermittelt wird, nur als die Einheit des Endlichen und Unendlichen gedacht werden könne.

In dem Verhältniß der Welt zu Gott iſt nun zwar der Unterſchied, der in dem Verhältniß des Sohns zum Vater nur als ideelles Moment geſezt iſt, zu ſeiner Realität gekommen: die Welt iſt nicht, wie der Sohn, aus dem Weſen des Vaters gezeugt, ſondern aus nichts geſchaffen, und die Negativität des Nichts iſt in die Endlichkeit der aus Gott hervorgegangenen Welt mit aller Macht eingedrungen: gleichwohl aber iſt die der Welt in ihrer Endlichkeit anhängende Nichtigkeit nicht vermögend, ſie aus der Einheit mit Gott herauszureiſſen. Die Welt, ſofern ſie von Gott geſchaffen iſt, iſt an ſich gut und vollkommen, das im Veränderlichen ſich abſpiegelnde Bild des unveränderlichen abſoluten Gottes, und ſelbſt die Negativität des Nichts, mit welchem ſie behaftet iſt, dient nur dazu, den ganzen Inbegriff der verſchiedenen Formen und Abſtufungen, die zur Totalität des Univerſums gehören, zur Erſcheinung zu bringen. Durch dieſe Auffaſſung der Welt, als eines in ſich getheilten, aber in ſeiner Getheiltheit unendlich ſchönen und zweckmäßig organiſirten Ganzen, ſchließt Auguſtinus alles Manichäiſche von ſeiner Weltanſicht aus. Gott iſt nicht durch eine ihm fremde feindliche Gewalt, wie die böſe Subſtanz des manichäiſchen Syſtems iſt, zur Vermiſchung des Guten und Böſen gezwungen worden, ſondern alles, was iſt, iſt, ſofern es iſt, an ſich gut, und was man böſe heißt, iſt nur eine Verneinung und Ver-

minderung des Guten [16]). Gott ist daher auch im Kleinen groß, und es ist nur die am Einzelnen hängende Beschränkt-

16) Die *causa justissima condendi* ist, wie Augustinus mit Plato sagt De civit. Dei XI, 21., *ut a bono Deo bona opera fierent.* Häretiker haben dieß freilich nicht eingesehen, *nec adtendunt, quam vel in suis locis naturisque vigeant, puleroque ordine disponantur* (nämlich dasjenige, was der *egena carnis hujus fragilisque mortalitas*, die schon jetzt das Gericht in sich hat, zum Anstoß gereicht), deßwegen dürfe man die Vorsehung nicht tadeln, *cum omnino natura nulla sit malum, nomenque hoc non sit nisi privationis boni, sed a terrenis usque ad coelestia, et a visibilibus usque ad invisibilia sunt aliis alia bona meliora, ad hoc inaequalia, ut essent omnia.* Deswegen ist es, wie Augustinus weiter zeigt De civit. Dei XII, 4., lächerlich, in der leblosen Natur etwas fehlerhaft und verwerflich finden zu wollen, *cum istae creaturae eum modum nutu creatoris acceperint, ut cedendo ac succedendo peragant infimam pulcritudinem temporum in genere suo istius mundi partibus congruentem. Neque enim coelestibus fuerant terrena coaequanda, aut ideo universitati deesse ista debuerunt, quoniam sunt illa meliora.* Deswegen gibt es einen *ordo rerum transeuntium. Cujus ordinis decus propterea nos non delectat, quoniam parti ejus pro conditione nostrae mortalitatis intexti, universum, cui particulae, quae nos offendunt, satis aperte decenterque conveniunt, sentire non possumus. — Non itaque ex commodo vel incommodo nostro, sed per se ipsam considerata natura dat artifici suo gloriam. — Naturae igitur omnes, quoniam sunt, et ideo habent modum suum, speciem suam, et quamdam secum pacem suam, profecto bonae sunt. — Quae cum ita sint, Deus qui summe est, atque ob hoc ab illo facta est omnis essentia, quae non summe est, quia neque illi aequalis esse deberet, quae de nihilo facta esset, neque ullo modo esse posset, si ab illo facta non esset* (das Hauptmoment

heit des menſchlichen Standpuncts, wenn man, was an ſich und in ſeiner Beziehung zum Ganzen zu betrachten iſt, nur nach ſeinem ſubjectiven Wohl und Wehe beurtheilt. Vom Geſichtspunct des Ganzen und des allgemeinen Endzwecks der göttlichen Vorſehung aus betrachtet, iſt alles, was iſt an ſich und an dem Orte, welchen es in der Ordnung des Ganzen einnimmt, gut; alles Böſe und Mangelhafte iſt immer nur am Guten und Vollkommenen, und keine Corruption kann ſo weit gehen, daß ſie nicht durch das Nichtſeyn des Seyenden das realiſirte, was ſeyn ſoll [17]). Wie hierin die Widerlegung des manichäiſchen Dualismus liegt, ſo misbilligte Auguſtinus auch die demſelben verwandte Meinung des Origenes, welcher zufolge die Welt von Gott nicht unmittelbar für das Daſeyn des Guten geſchaffen iſt, ſondern nur als Schranke des Böſen, zur Beſtrafung und Einkerkerung der gefallenen Geiſter nach den verſchiedenen Graden ihrer Verſchuldung. Auch dieſe Anſicht widerſtreitet der abſoluten Idee Gottes, ſofern die Urſache der Weltſchöpfung und alle Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit in der Welt nur in der Sünde liegen würde: das Böſe wäre das Ueberwiegende, alles Geſchaffene Bedingende, und Geiſt und Ma-

---

der auguſtiniſchen Speculation) *nec ullorum vitiorum offensione vituperandus et omnium naturarum consideratione laudandus est.*

17) De civit. Dei XII, 3.: *Esse vitium et non nocere non potest. Unde colligitur, quamvis non possit vitium nocere inconmutabili bono, non tamen posse nocere nisi bono, quia non inest, nisi ubi nocet. Hoc etiam iste modo dici potest, vitium esse nec in summo posse bono, nec nisi in aliquo bono. Sola ergo bona alicubi esse possunt, sola mala nusquam — inquantum autem naturae sunt, bonae sunt.* Man vgl. über die Polemik des Auguſtinus gegen die Manichäer in Anſehung dieſes Puncts das Manich. Religſyſt. S. 29. f.

terie träten in denselben Gegensaz zu einander, in welchem nach dem Manichäismus das Gute und Böse zu einander stehen. Wie ungereimt wäre es, sagt Augustinus zur Widerlegung dieser falschen Ansicht von dem Verhältniß des Geistes und der Materie, wenn man z. B. die Ursache des Daseyns der Einen Sonne in der Welt nicht in der Idee der Schönheit und Zweckmäßigkeit, nach welcher das Weltganze geschaffen ist, finden wollte, sondern nur in dem Grade und der eigenthümlichen Beschaffenheit der Sünde, durch welche jene Eine Seele gerade in diesen materiellen Körper eingeschlossen zu werden verdiente [18])?

Auch das Nichts, aus welchem die Welt geschaffen ist, kann uns demnach nicht hindern, die Welt in ihrer noch unverlezten und unverrückten Einheit mit Gott zu begreifen: sie ist ungeachtet ihrer Endlichkeit und Negativität an sich gut und vollkommen. Aber eben darum ist, so lange die Welt nur aus diesem Gesichtspunct betrachtet wird, auch in dieser Betrachtung der Unterschied noch nicht zu seiner vollen realen Bedeutung gekommen. Die Welt ist das von Gott geschaffene Endliche, aber was ist denn in der endlichen Welt selbst das wahrhaft Substanzielle derselben? Kann die eigentliche Substanz der Welt nicht in die endlichen Dinge überhaupt, sondern nur in den endlichen Geist gesezt werden, so kann auch nur in dem endlichen Geist der wahrhafte Unterschied, in welchem die Idee Gottes aus sich selbst heraustritt, der wirkliche Gegensaz, in welchem das Eine dem Andern unmittelbar entgegengesezt ist, sich herausstellen, und so bedeutungsvoll und tiefeingreifend dieser Gegensaz ist, so muß gleichwohl auch ihn die absolute Idee Gottes, wenn sie anders die wahrhaft absolute Idee ist, in sich zu ertragen und in sich wieder aufzuheben im Stande seyn. Dieser Zusammenhang der Gedanken ist zwar bei Augustinus nicht mit

18) De civit. Dei XI, 23.

denſelben Worten ausgeſprochen, aber demungeachtet kann der logiſche Fortſchritt ſeines Syſtems nur von dieſem Standpunct aus recht begriffen werden, wenn er von dem Verhältniß Gottes und der Welt, das auch die Speculation des Auguſtinus nur als die Einheit des Endlichen und Unendlichen auffaſſen kann, zu dem Gegenſaz des Guten und Böſen fortgeht, und in dieſem Gegenſaze erſt die eigentliche Aufgabe der ſpeculativen Weltbetrachtung erkennt. In dem Begriffe des Böſen und in ſeinem Gegenſaz zum Guten liegt daher das Hauptmoment, in welchem das auguſtiniſche Syſtem ſich weiter fortbewegt.

Gott iſt, ſo kommt Auguſtinus auf den Begriff des Böſen, das abſolute Seyn, ebendeswegen kann ihm, dem ſchlechthin Seyenden, der das Princip alles Seyns iſt, nichts Seyendes, keine Natur, ſondern nur das Nichtſeyende entgegenſtehen. Der Gegenſaz zwiſchen Seyn und Nichtſeyn iſt aber nichts anderes, als die Negation jedes realen Gegenſazes. Gibt es daher einen realen Gegenſaz gegen Gott, ſo kann ein ſolcher nicht in das Seyn, oder in die Natur, ſondern nur in den Willen, in ſeinem Unterſchied von der Natur, geſezt werden. Da nun aber der Gott ſich widerſezende Wille dem ſchlechthin Unwandelbaren und Incorruptibeln nicht ſchaden kann, ſo kann das Widerſtreitende und Feindliche, das der Gegenſaz gegen Gott in ſich ſchließt, nur an dem Subject des Gott widerſtrebenden Willens ſich manifeſtiren, und das Böſe, das aus dieſer Richtung des Willens entſpringt, iſt ebendeswegen das das Gute der Natur corrumpirende Princip, das vitium naturae, eine Corruption der Natur, die nicht in der Natur ſelbſt, ſondern nur in einem von der Natur verſchiedenen Princip, alſo nur in dem Willen eines freien Subjects ihren Grund haben kann [19]). Die

19) De civit Dei XII, 2.: *Et, quod est, non esse contrarium est. Et propterea Deo, id est, summae essentiae et*

Ursache des Bösen oder verkehrten Willens aber kann nur der Wille selbst seyn. Der Wille wäre nicht, was er seinem Begriff nach seyn soll, der freie Wille, wenn er nicht die absolute Ursache seiner selbst wäre. Denn was soll die Ursache des bösen Willens seyn? Sezt man irgend etwas als Ursache desselben, so hat es entweder einen Willen, oder keinen. Hat es einen Willen, so ist dieser Wille entweder gut oder böse. Der gute Wille kann nicht die Ursache des Bösen seyn, hat aber das, was als die Ursache des bösen Willens gedacht wird, einen bösen Willen, so muß man wieder fragen, woher dieser böse Wille selbst kommt, und man kann zulezt nur bei einem ursprünglich bösen Willen stehen bleiben. Der ursprünglich böse Wille aber kann nur in einer Natur seyn, denn wäre er nicht in einer Natur, so wäre er überhaupt nicht, ist er aber in einer Natur, so kann er, da jede Natur an sich gut ist, nur als das die Natur corrumpirende Princip gedacht werden, ist er aber die Corruption der Natur, so hat er die Natur immer schon zu seiner Voraussezung, und der Wille kann ebendeswegen nicht von Anfang an böse gewesen, sondern böse erst geworden seyn. Die Natur selbst aber kann nie die Ursache des bösen

---

auctori omnium qualiumcunque essentiarum essentia nulla contraria est. — Deus immutabilis est et omni modo incorruptibilis. Idcirco vitium, quo resistunt Deo, qui ejus appellantur inimici, non est Deo, sed ipsis malum, neque hoc ob aliud, nisi quia corrumpit in eis naturae bonum. Natura igitur non est contraria Deo, sed vitium. Quia quod malum est, contrarium est bono. Quis autem neget Deum summe bonum. Vitium ergo contrarium est Deo, tanquam malum bono. — De vitiis quippe nunc loquimur ejus naturae, cui mens inest capax intelligibilis lucis, qua discernitur justum ab injusto (d. h. es ist jezt nicht von der endlichen Natur, sondern dem endlichen Geist die Rede).

Willens ſeyn, da jede ſeyende Natur an ſich gut iſt, das Gute aber nie die Urſache des Böſen ſeyn kann. Es gibt daher überhaupt keine causa efficiens des böſen Willens, ſondern nur eine causa deficiens, und der böſe Wille ſelbſt iſt keine effectio, ſondern eine defectio. Der böſe Wille nimmt ſeinen Anfang, wenn man von dem, was abſolut iſt, zu dem abfällt, was ein Minus des Seyns in ſich hat. In der abſoluten Natur Gottes iſt kein Abfall möglich, er kann nur bei demjenigen ſtattfinden, was aus nichts geſchaffen iſt. Eben jenes Nichts alſo, aus welchem alles geworden iſt, enthält die Möglichkeit des Böſen, ſofern das Böſe nichts anderes iſt, als die Negation des Seyenden, die allem Endlichen anhängende Negativität, aber auch dieſes Nichts der Schöpfung erklärt nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit des Böſen, und zum wirklich Böſen wird das durch die Schöpfung aus Nichts an ſich möglich gewordene Böſe immer nur durch den Willen ſelbſt, welcher nicht nothwendig, ſondern willkürlich, d. h., auf eine nicht weiter erklärbare Weiſe ſich ſelbſt beſtimmt, und durch ſeine Selbſtbeſtimmung ſich vom Seyenden zum Nichtſeyenden wendet [20]).

20) De civit. Dei XII, 8.: *Hoc scio, naturam Dei nusquam, nusquam, nulla ex parte posse deficere, et ea posse deficere, quae ex nihilo facta sunt* (vgl. c. 6.: *voluntatem malam non ex eo esse incipere, quod natura est, sed ex eo, quod de nihilo natura facta est*). *Quae tamen quanto magis sunt, et bona faciunt (tunc enim aliquid faciunt), causas habent efficientes, in quantum autem deficiunt, et ex hoc mala faciunt (quid enim tunc faciunt, nisi vana?) causas habent deficientes. Itemque scio, in quo fit mala voluntas, id in eo fieri, quod si nollet, non fieret, et ideo non necessarios sed voluntarios defectus justa poena consequitur. Deficitur enim non ad mala, sed male, id est non ad malas naturas, sed ideo male, quia contra ordinem naturarum ab eo, quod summe est, ad id quod minus est.*

Ist das Böse auf der einen Seite zwar die freie That des Willens, auf der andern Seite aber, seiner metaphysischen Möglichkeit nach, schon in dem Nichts, aus welchem alles geschaffen ist, an sich vorhanden, und ideell in ihm gesezt, so gehört es wesentlich zum Begriff der Welt, und es muß daher auch das Interesse der speculativen Betrachtung seyn, das Willkürliche in dem Daseyn des Bösen so viel möglich auf die dasselbe bedingende höhere Nothwendigkeit zurückzuführen. In diesem Interesse geschieht es nun, wenn der Ursprung des Bösen zwar nicht aus Gott abgeleitet, was unmöglich ist, aber mit der Schöpfung der Welt so nahe als möglich zusammengerückt und daher schon in die Sphäre der Engelwelt selbst als ein ihrem Daseyn im Grunde gleichzeitiger Abfall von Gott gesezt wird. Mit dem Schöpfungswort, in welchem Gott sprach: es werde Licht, und das Licht ward, wurden auch die Engel geschaffen, als die Geister, die an dem ewigen Licht theilnehmen, das die unwandelbare Weisheit Gottes selbst ist, durch welche alles geschaffen ist, oder der eingeborene Sohn Gottes. Was sie als Lichtwesen sind, sind sie nicht in sich, sondern nur in Gott, denn in sich selbst sind sie nur Finsterniß, und ohne Theilnahme am ewigen Licht, doch gab es keinen Moment, in welchem die Geister, die wir Engel nennen, zuvor in sich selbst dunkel waren, ehe sie Licht wurden, sondern wie sie Licht wurden, wurden sie auch erleuchtet [21]). Sind die Engel, was sie sind, nicht für sich, sondern nur in Gott, durch die Theilnahme an dem Licht, das jeden Engel zu einem reinen Engel macht, so daß, wer davon sich abwendet, unrein und finster wird, so ist eben darin die Möglich-

21) De civit. Dei XI, 9. Die Engel sind in *se ipsis tenebrae, privati participatione lucis aeternae. Malt enim nulla natura est, sed amisso boni malt nomen accepit.* Vgl. c. 11.

keit des Böſen geſezt. Weil ſie an ſich nicht gut ſind, das Princip des Guten in ihnen nur Gott iſt, ſo iſt das Böſe nichts anders, als der Unterſchied deſſen, was ſie für ſich ſind, von dem Anſichſeyn des Guten. Dieſe Möglichkeit wird zur Wirklichkeit, ſobald ihr Fürſichſeyn, das zunächſt nur ideell geſezt iſt, durch einen Act der Selbſtbeſtimmung, in welchem ſich die Creatur in ihrem freien Fürſichſeyn erfaßt, ein reelles wird. Auguſtinus leitet dieſen Act aus dem Motiv des Stolzes ab [22]), ſofern das Weſen des Stolzes darin beſteht, daß die Creatur durch die freie Selbſtbeſtimmung ihres Willens ſich in ihr Fürſichſeyn vertieft. Wie dieſer Act ſelbſt entſteht, läßt ſich, da ſein Princip nur die Freiheit ſeyn kann, nicht weiter erklären, man kann daher nur darauf zurückgehen, daß er ſeiner Möglichkeit nach in dem negativen Verhältniß der Creatur zu dem abſoluten Princip alles Seyenden enthalten iſt, oder in dem Nichts, aus welchem alles geſchaffen iſt, weswegen es, wie Auguſtinus ſagt, keine causa efficiens malae voluntatis gibt, ſondern nur eine deficiens [23]). Aber eben dieſe Beſtimmung, daß

22) De civit. Dei XIV, 11.: *Superbus ille angelus — per eandem superbiam a Deo ad semetipsum conversus — de spiritali paradiso cecidit.* Die gewöhnliche, auf 1 Moſ. 6, 2. beruhende, Vorſtellung von dem Fall der Engel (man vgl. die chr. Gnoſis S. 346. f. und Cölln zu Münſchers Lehrb. der Dogmengeſch. I. S. 89. f.) verwirft Auguſtinus De civ. Dei XV, 23.: *Dei angelos sanctos nullo modo illo tempore sic labi potuisse crediderim.* Er nimmt an, daß unter den Engeln in jener Stelle, wie öfters in der Schrift, *Dei homines* zu verſtehen ſeyen. *Non illos ita fuisse angelos, ut Dei homines non essent, sicut quidam putant, sed homines procul dubio fuisse, scriptura ipsa sine ulla ambiguitate declarat.*

23) De civit. Dei XII, 6.: *Cum causa miseriae malorum angelorum quaeritur, ea merito occurrit, quod ab illo*

der böse Wille keine causa efficiens, sondern nur eine causa deficiens habe, schien zu fordern, auch nach der Ursache des guten Willens zu fragen. Wollte man auch bei dem guten Willen keine causa efficiens annehmen, so scheint ja hieraus zu folgen, daß der gute Wille der guten Engel nicht geschaffen, sondern gleich ewig mit Gott ist. Sind sie selbst geschaffen, so muß auch er geschaffen seyn, und er kann nur mit ihnen und von dem, von welchem sie geschaffen sind, geschaffen seyn. Der Unterschied besteht daher darin, daß die Einen in demselben guten Willen beharrten, die Andern aber durch ihren bösen Willen von dem guten Willen abfielen. Woher anders hatten aber jene den guten Willen, in welchem sie beharrten, als von dem, der sie mit dem guten Willen, oder mit der reinen Liebe, durch die sie ihm anhiengen, schuf, so daß er sowohl ihre Natur schuf, als auch zugleich ihnen die Gnade verlieh? Die Andern aber, welche,

---

qui summe est, aversi, ad se ipsos conversi sunt, qui non summe sunt, et hoc vitium, quid aliud, quam superbia nuncupatur (Eccl. 10, 15.)? *Noluerunt ergo ad illum custodire fortitudinem suam, et qui magis essent, si ei, qui summe est, adhaererent, se illi praeferendo, id quod minus est, praetulerunt. Hic primus defectus et prima inopia primumque vitium ejus naturae, quae ita creata est, ut nec summe esset, et tamen ad beatitudinem habendam eo, qui summe est, frui posset, a quo aversa, non quidem nulla, sed tamen minus esset, atque ob hoc misera fieret. Hujus porro malae voluntatis causa efficiens si quaeratur, nihil invenitur.* Augustinus zeigt, daß die Ursache des bösen Willens nur das Böse seyn könnte, während doch das Böse, was es als Böses ist, nur durch den bösen Willen ist. *Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis, non enim est efficiens sed deficiens, quia nec illa effectio est, sed defectio. Deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere malam voluntatem.*

obgleich gut geschaffen; böse sind, durch ihren eigenen bösen Willen, welchen nicht die gute Natur, sondern der freiwillige Abfall vom Guten bewirkte, sofern ja die Ursache des Bösen nicht das Gute, sondern der Abfall vom Guten ist, haben entweder die Gnade der göttlichen Liebe in geringerem Grade erhalten, als die, die in ihr beharrten, oder es fand, wenn beide gleich gut geschaffen worden sind, nicht dieselbe Unterstüzung statt, und während die einen durch den bösen Willen fielen, gelangten die andern zu der vollen Seligkeit und der Gewißheit, daß sie nie aus ihr fallen werden [24]). Augustinus sezt somit zwar auf der einen Seite den Abfall der Engel von Gott oder dem Guten in die Selbstbestimmung des Willens, geht aber auf der andern Seite doch wieder darüber hinaus, indem er bei den guten Engeln die Beharrung im guten Willen nicht blos von der Selbstbestimmung des Willens, sondern vielmehr von einer die Beharrung erst möglich machenden Unterstüzung der göttlichen Gnade ableitet [25]), worin von selbst die Voraussezung liegt, daß auch

24) De civit. Dei XII, 9.

25) A. a. O.: *Si non potuerunt se ipsos facere meliores, quam eos ille fecerat, quo nemo melius quidquam facit, profecto et bonam voluntatem, qua meliores essent, nisi operante adjutorio creatoris habere non possent.* (Wie wenn die Beharrung im Guten durch die Selbstbestimmung des Willens nur ein Besserwerden des an sich Guten wäre, und nicht vielmehr das Gute selbst, sofern ja das Subject nur durch seine Selbstbestimmung sittlich gut seyn kann). *Et cum id egit eorum bona voluntas, ut non ad se ipsos, qui minus erant, sed ad illum, qui summe est, converterentur, eique adhaerentes magis essent, ejusque participatione sapienter beateque viverent, quid aliud ostenditur, etsi voluntatem quamlibet bonam inopem fuisse in solo desiderio remansuram, nisi ille, qui bonam naturam ex nihilo cui capacem fecerat, ex se ipso face-*

bei den bösen Engeln der Abfall nicht blos aus einer Schuld ihres Willens, sondern ebensosehr aus dem Mangel der den guten Engeln zu Theil gewordenen göttlichen Gnade zu erklären ist. Die Freiheit des Willens ist daher hier nicht in ihrem reinen Begriff festgehalten, da der Wille, sobald ihm die Beharrung im Guten, deren Mangel den Abfall zum Bösen zur unmittelbaren Folge hat, nicht durch sich selbst möglich ist, sondern nur durch die Mitwirkung eines andern vom Willen verschiedenen, Princips, ebendamit aufhört zu seyn, was er seinem Begriff nach seyn soll, die freie Selbstbestimmung des Subjects. Die Ursache des Falls führt demnach auf Gott selbst zurück, welcher die von ihm geschaffenen freien geistigen Wesen von Anfang an nicht in demselben Grade an seiner Gnade, der nothwendigen Bedingung des Guten, theilnehmen ließ, es ist nicht jene absolute ursprüngliche Gleichheit, welche Origenes zur nothwendigen Voraussezung jeder Selbstbestimmung des freien Willens machte, sondern schon vor derselben ein Plus und Minus der Gnade und der Theilnahme an Gott, dem absolut Guten, gesezt und eben damit der Unterschied des Guten und Bösen auf den Anfang der Schöpfung selbst zurückgeführt, ein Widerspruch, welcher die nothwendige Folge des Schwankens zwischen zwei wesentlich verschiedenen Bestimmungen ist, wenn man auf der einen Seite zwar in Ansehung des Bösen kein Bedenken trägt, die Ursache des Bösen in die subjective Selbstbestimmung des Willens zu sezen, auf der andern Seite aber die Möglichkeit des Guten oder die Beharrung im Guten nicht sowohl auf die freie Selbstbestimmung des Subjects, als vielmehr nur auf das objective Princip der göttlichen Gnade

---

rel. implendo meliorem, prius factum sacrando avidiorem. Auch hier tritt die Selbstthätigkeit und Selbstbestimmung des Subjects zum Guten gegen die Causalität Gottes ganz zurück.

zurückführen zu können glaubt. Gilt dieſer rein objective Geſichtspunct in Beziehung auf das Gute, ſo muß er auch in Beziehung auf das Böſe gelten, und es iſt hauptſächlich hieraus zu erklären, warum Auguſtinus das Weſen und den lezten Grund des Böſen in die urſprüngliche Negativität der aus Nichts geſchaffenen Welt ſezt, oder in das Fürſichſeyn der Creatur, ſofern die Creatur nicht iſt, was der Schöpfer iſt, ſich zu ihm nur verhält, wie das Veränderliche zu dem Unveränderlichen [26]). Auch ſchon darin nimmt Auguſtinus, ſelbſt abgeſehen von dem Plus und Minus der Gnade, eine urſprüngliche Verſchiedenheit der von Gott geſchaffenen Engel an, daß er durch den nachfolgenden Fall eines Theils der Engel die urſprüngliche Seligkeit derſelben gleich anfangs alterirt werden läßt. Kann ein wahrhaft ſeliges Leben nur ein ewiges ſeyn, ſo hatten dieſe Engel ein ſolches nicht, weil ja ihr anfängliches Leben ein Ende nahm, und wenn ſie ſich deſſen bewußt waren, ſo ließ ſie die Furcht, wenn ſie ſich aber deſſen nicht bewußt waren, der Irrthum nicht wahrhaft ſelig ſeyn, waren ſie ſich aber

---

26) De civit. Dei XII, 1.: *Dicimus incommutabile bonum non esse, nisi unum, verum, beatum Deum: ea vero quae fecit, bona quidem esse, quod ab illo, verumtamen mutabilia, quod non de illo, sed de nihilo facta sunt.* Auf dieſelbe Weiſe erklärt Gregorius von Nyſſa (Catech. orat. c. 6.) das Böſe aus dem Unterſchied des Geſchaffenen und Ungeſchaffenen. Da die ungeſchaffene Natur keiner Bewegung und Veränderung fähig iſt, alles durch die Schöpfung Gewordene aber die Natur des Veränderlichen hat, wie ja die Schöpfung ſelbſt mit einer Veränderung anfing, indem das Nichtſeyende durch die göttliche Macht in das Seyn verſezt wurde, ſo hat jene geſchaffene Macht (der Teufel) durch eine freie Bewegung ihres Willens das, was ihr gefiel, ſich erwählt, und ihre Gedanken für das an ſich Gute verſchließend auf das dem Guten Entgegengeſezte gerichtet.

des Endes ihrer Seligkeit mit Bestimmtheit weder bewußt noch nicht bewußt, so konnten sie wegen dieser Ungewißheit die Fülle des seligen Lebens nicht haben, die wir bei den guten Engeln voraussezen müssen [27]).

An die Sphäre der Engelwelt schließt sich die Sphäre der Menschenwelt an. Den Unterschied zwischen den Engeln und Menschen macht die Sterblichkeit der menschlichen Natur, die durch die Sünde zum wirklichen Tod geworden ist. Hätte der Mensch nicht gesündigt, so würde er ohne die Dazwischenkunft des Todes in die Unsterblichkeit der Engel und die selige Ewigkeit übergegangen seyn. An sich war also in ihm nur die Möglichkeit des Todes gesezt, die die Wirklichkeit des Todes nicht zur nothwendigen Folge haben mußte [28]). Diese Bestimmung hält Augustinus ausdrücklich fest, um im Gegensaz gegen die manichäische und platonische Ansicht von dem Verhältniß des Geistes und der Materie auch die körperliche oder fleischliche Natur des Menschen unter der ursprünglichen an sich guten Schöpfung Gottes zu begreifen und der Meinung zu begegnen, daß die Verbindung der Seele mit dem Leib dem Menschen an sich schon den Eintritt in ein wahrhaft seliges und ewiges Leben unmöglich mache. An sich waren daher die ersten Menschen, wie die Engel, vollkommen gut und rein, und die Ursache, welche beide, die Menschen sowohl als die Engel, in zwei völlig verschiedene Gemeinschaften trennte, lag nicht in ihrer Natur, sondern in ihrem Willen. Es ist bekannt, wie Augustinus den ursprünglichen Zustand des Menschen als einen durchaus idealen darstellt. Wie die Engel alle Dinge in dem Worte

27) De civit. Dei XI, 11.

28) De civit. Dei XIII, 1. 19. XIV, 5. Man vgl. über die sogenannte *immortalitas major* und *minor*, oder das *non posse mori* und *mori non posse* Wiggers Augustin. u. Pelag. S. 181. f.

oder in ihrem Anſichſeyn erkennen [29]), ſo hatte auch der erſte Menſch die intellectuellſte Erkenntniß und vollkommenſte Weisheit. Vor allem aber hatte Gott den Menſchen mit einem vollkommen guten Willen geſchaffen. Der erſte Menſch hatte die unverdorbenſten Willenskräfte, nicht blos die Möglichkeit des guten Willens, ſondern den guten Willen ſelbſt, und wegen dieſer guten Beſchaffenheit ſeines Willens war er im Zuſtande vollkommener Gerechtigkeit und Heiligkeit, ohne allen Widerſtreit des Geiſtes und Fleiſches, der Vernunft und der Sinnlichkeit, ohne Kampf gegen Fehler, nicht weil er dem Kampfe nachgab, ſondern weil er in ſeiner Natur nichts zu bekämpfen hatte, nur nahm Auguſtinus auch bei dem Menſchen, wie bei den Engeln, ſchon vor dem Fall ein adjutorium der Gnade an, ohne welches der Menſch, wenn er beharren wollte, nicht im Guten beharren konnte [30]). Wie der Menſch überhaupt in ſeiner intellectuellen und vernünftigen Natur das Bild Gottes iſt, ſo war er es damals in dem idealen Zuſtande, in welchem er ſich befand, in weit höherem Grade, als der mit den Engeln gleichberechtigte Bürger der supra sancta civitas, in welcher ſich als ihrem reinſten Neſter die Trinität des göttlichen Weſens abſpiegelt. Es war die vollkommenſte Harmonie des Göttlichen und Menſchlichen, des Geiſtigen und Leiblichen, der Idee und der Wirklichkeit, weswegen auch der Ort, in welchem der Menſch war, das Paradies, ſowohl geiſtig als körperlich zu nehmen iſt. Es war ein wirklicher Ort, und man darf nicht glauben, daß alles, was von ihm geſagt wird, ſich nur auf das Intelligible bezieht und bildlich oder typiſch zu verſtehen iſt. Eine ſolche Bedeutung findet allerdings ſtatt, aber das Sichtbare und Körperliche iſt dadurch nicht ausgeſchloſſen. Es war weder

29) Vgl. Wiggers a. a. O. S. 172. f.

30) *Per ipsam praesentiam immutabilis veritatis, hoc est verbum ejus unigenitum.* De civ. Dei XI, 29.

blos körperlich wegen des körperlich, noch blos geistig wegen des geistig Guten, sondern beides zugleich, geistig, um durch die innern, körperlich, um durch die äussern Sinnen des Menschen den höchsten Genuß zu gewähren [31]). So lebte der Mensch in ihm im Zustande der reinsten Glückseligkeit, in der Fülle aller Güter, frei und unberührt von allen Uebeln und Affecten, welche das körperliche und geistige Wohlseyn stören [32]).

Allein dieselbe Sünde, welche in die Engelwelt den großen unheilbaren Riß gebracht hatte, drang auch in das paradiesische Leben der ersten Menschen ein. Der aus Stolz aus dem geistigen Paradies gefallene Engel beneidete [33]) als der Gefallene den noch stehenden Menschen, und er suchte

---

31) De civit. Dei XIII, 21. XIV, 12. Allegorisch versteht Augustinus unter dem Paradies das Leben der Seligen, unter seinen vier Flüssen die vier Cardinaltugenden u. s. w. Man könne aber unter dem Paradies auch die Kirche verstehen, unter den vier Flüssen die vier Evangelien, unter dem Lebensbaum Christus, dem Baum der Erkenntniß den eigenen Willen u. s. w.

32) De civit. Dei XIV, 10.: *Quid timere aut dolere poterant, illi homines in tantorum tanta affluentia bonorum, ubi nec mors metuebatur, nec ulla corporis mala valetudo, nec abesset quidquam, quod bona voluntas adipisceretur nec inesset, quod carnem animumve hominis feliciter viventis offenderet? Amore erat imperturbatus in Deum, — grande gaudium, non desistente quod amabatur ad fruendum. Erat devitatio tranquilla peccati etc.*

33) De civit. Dei XIV, 11.: *Superbus ille angelus ac per hoc invidus — stanti, quoniam ipse ceciderat, invidebat.* Ebenso leitet Greg. von Nyssa aus dem Neide des Teufels den Fall der Menschen ab c. a. O.: δεινὸν ποιεῖται καὶ ἂν ἀνεκτὸν ὁ τὴν περήγειον οἰκονομίαν λαχών, εἰ ἐκ τῆς ὑποχειρίου αὐτῷ φύσεως ἀναδείχθήσεταί τις ἀσία πρὸς τὴν ὑπερέχουσαν ἀξίαν ὁμοιωμένη.

ſich nun mit ſchmeichleriſcher trugvoller Argliſt in die Sinnen des Menſchen einzuſchleichen, indem er durch das für ihn hiezu ganz geignete Organ der Schlange ſich zunächſt an das Weib, als den ſchwächeren Theil des Menſchenpaars, wandte, um von Schritt zu Schritt den ganzen Menſchen in ſeine Gewalt zu bringen. Die Sünde, in welche der Menſch auf dieſe Weiſe fiel, zog deswegen ſo ſchwere und verderbliche Folgen nach ſich, weil die erſten Menſchen, ſolange ſie noch allein waren, auch die Einheit des ganzen Geſchlechts waren, ſo daß nicht blos das Eine Individuum ſündigte, ſondern die ganze Subſtanz der menſchlichen Natur in ihnen eine ſündhafte, von dem Princip der Sünde und des Todes ergriffene und durchdrungene, und ebendeswegen dem göttlichen Verdammungsurtheil unterworfene wurde [34]). Was in dem erſten Menſchen die Urſache der erſten Sünde war, das Uebergewicht der ſinnlichen Luſt über den Geiſt, wurde in allen ſeinen Nachkommen der bleibende Zuſtand des Widerſtreits des Fleiſches wider den Geiſt, die Sünde wurde, in-

34) De civit. Dei XIII, 14.: *Deus creavit hominem rectum, naturarum auctor non utique vitiorum, sed sponte depravatus justeque damnatus depravatos damnatosque generavit. Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus, sed jam natura erat seminalis, ex qua propagaremur, qua scilicet propter peccatum vitiata et vinculo mortis obstricta justeque damnata non alterius conditionis homo ex homine nasceretur. Ac per hoc a liberi arbitrii malo usu series hujus calamitatis exorta est, quae humanum genus origine depravata, velut radice corrupta usque ad secundae mortis exitium, quae non habet finem, solis eis exceptis, qui per gratiam Dei liberantur, miserarum connexione perduxit.*

dem der Mensch, als Sünder, nur Sünder mit derselben verdorbenen Natur, die er selbst hatte, erzeugen konnte; zur Erbsünde, und das eigentliche Wesen derselben ist die **carnalis concupiscentia**, die sowohl Strafe der Sünde als selbst Sünde ist; und als die vom Teufel dem menschlichen Geschlecht geschlagene Wunde, alles was durch die Vermittlung dieser sinnlichen Lust geboren wird, in der Gewalt des Teufels zu seyn zwingt, welcher so gleichsam rechtmäßig die Früchte von seinem Baume erndet [35]). Je größer und schwerer aber die Folgen waren, welche die erste Sünde nach sich zog, desto mehr sah sich Augustinus zu der Frage veranlaßt, warum denn gerade nur durch diese Sünde, wie doch sonst bei keiner andern Sünde geschehe, die menschliche Natur verändert worden sey. Er erinnert in dieser Beziehung [36]), man dürfe die erste Sünde deswegen nicht für leicht und gering halten, weil sie in einem unerlaubten Genusse bestund, das eigentliche Wesen dieser Sünde sey der Ungehorsam gewesen, da der Gehorsam das Princip und der Inbegriff aller Tugenden sey, und je leichter jene Sünde von dem ersten Menschen nach dem ganzen Zustand, in welchem sie sich befanden, hätte vermieden werden können, desto schwerer sey das Vergehen, dessen sie sich schuldig gemacht haben. Um das Wesen dieser Sünde näher zu bestimmen, bemerkt Augustinus sehr richtig, man dürfe ihren Anfang nicht in die äussere That sezen, da es zur offenen That nicht hätte kommen können, wenn ihr nicht der böse Wille vorangegangen wäre. Der Anfang des bösen Willens aber habe nur Stolz seyn können, Stolz aber sey das Verlangen nach verkehrter Größe. Eine verkehrte Größe sey es, wenn man das Princip, welchem man anhängen sollte, verläßt, und

35) Die näheren Nachweisungen hierüber bei Wiggers Aug. und Pelag. S. 99. f.

36) De civit. Dei XIV, 12.

sein eigenes Princip werden und seyn will. Dieß geschieht, wenn man sich selbst zusehr gefällt, und sich selbst gefällt man, wenn man von dem unwandelbar Guten abfällt, an welchem man größeres Gefallen haben sollte, als an sich selbst. Dieser Abfall ist die freie Selbstbestimmung des Willens. Zur bösen That wurde daher jener unerlaubte Genuß nur dadurch, daß er von solchen geschah, die zuvor schon böse waren. Nur von einem bösen Baum hätte eine böse Frucht kommen können. Das Böseswerden aber geschieht immer nur gegen die Natur, durch die Schuld des Willens. Aber auch durch die Schuld des Willens könnte die Natur nicht verdorben werden, wenn sie nicht aus Nichts geschaffen wäre. Daß sie also Natur ist, hat seinen Grund darin, daß sie von Gott geschaffen ist, daß sie aber von dem, was ist, abfallen kann, kommt daher, daß sie aus Nichts geschaffen ist. Der Mensch fiel aber nicht so ab, daß er gar nichts war, sondern nur, daß er zu sich gewandt, weniger wurde, als er war, solange er dem absolut Seyenden anhing. Gott verlassen, um in sich zu seyn, d. h. sich gefallen, ist demnach nicht Nichts seyn, sondern dem Nichts sich nähern. Wie also die Sünde negativ die Negation des Ansichseyenden ist, so ist sie positiv das Fürsichseyn des Subjects [37]), das aus der demuthsvollen Abhängigkeit von Gott in Stolz und Selbsterhebung übergeht. Eben dieser Character der Sünde stellt die Sünde der ersten Menschen der Sünde der Engel völlig gleich. Die Sünde ist hier, wie dort, der Abfall von Gott, das Fürsichseyn des Subjects, das statt in Gott, dem Absoluten, in sich selbst das Princip seines Seyns und Lebens haben will. Näher betrachtet aber ist die Sünde der Engel

37) *Suum sibi existendo principium per superbiam.* De civit. Dei XIV, 13. Vgl. XXII, 1. „Die Engel sündigten *per elationem, qua ipsi sibi ad beatam vitam sufficere vellent.*

eigentlich nur das Durchgangs-Moment, durch welches das Princip der Sünde zu der menschlichen Natur gelangt, um in ihr sich in seiner vollen Realität festzusezen, und in seiner ganzen Macht auszubreiten. Wenn auch die Sünde in den gefallenen Engeln darin als die finstere Macht des Bösen erscheint, daß sie den einmal ihr verfallenen Willen unwandelbar in sich festhält, so eröffnet dagegen die leibliche sinnliche Natur des Menschen der Sünde um so mehr den fruchtbaren Boden, in welchem sie in ihrer sich stets aus sich selbst erneuernden Kraft ins Unendliche fortwuchern kann. Wie die Sünde erst in dem aus Leib und Seele bestehenden Menschen zu dem Widerstreit des Geistes und Fleisches wird, welcher die Sünde als eine den Menschen selbst wider seinen Willen bestimmende Macht erscheinen läßt, so wird sie auch erst in der durch Zeugung sich fortpflanzenden Natur des Menschen zu der Erbsünde, welche die Natur des Menschen schon vor jeder Selbstbestimmung des Willens zur Quelle jeder wirklichen Sünde macht. In der leiblichen sinnlichen Natur des Menschen liegt der Grund, warum die Sünde im Menschen ihren eigentlichsten Siz und ihre concrete Realität in der sinnlichen Lust des wider den Geist gelüstenden Fleisches hat, in der concupiscentia oder libido, ihre intensivste Stärke aber, ihren Brennpunct, hat diese libido in der mit der Zeugung verbundenen Lust, welche auf dieselbe Weise, wie sie das Princip der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts ist, so auch die Natur jedes menschlichen Individuums in dem ersten Moment seines Werdens mit ihrem tödtlichen Gifte durchdringt [38]).

38) De civit. Dei XVI, 14.: *Cum sint multarum libidines rerum, tamen cum libido dicitur, neque cujus rei libido sit, additur, non fere assolet animo occurrere nisi illa, qua obscenae corporis partes excitantur. Haec autem sibi non solum totum corpus, nec solum extrinsecus, verum etiam intrinsecus vindicat, totumque commovet*

Wenn daher auch die Menſchen im paradieſiſchen Zuſtande ſich gleichfalls durch geſchlechtliche Zeugung fortgepflanzt hätten, ſo würde dieß doch ohne die fleiſchliche Luſt geſchehen ſeyn, die erſt die Folge der Sünde iſt, und die menſchliche Natur in allen ihren Individuen ſchon vermöge ihres Urſprungs zu einer durch die Sünde verdorbenen, dem Tod und der ewigen Verdammniß unterworfenen macht [39]). In dieſer libido im engſten Sinne ſtellt ſich die unwillkürliche Macht, welcher der Menſch durch die Sünde anheim gefallen iſt, als das immanente ſchöpferiſch thätige Princip der menſchlichen Natur, in ihrer wahrhaften Geſtalt dar [40]).

Das alſo iſt der große, Gott und Welt trennende, Zwieſpalt und Gegenſaz: aus der Einen in dem Abfall von Gott beſtehenden Sünde iſt ein Quell des Verderbens entſprungen, der, zum mächtigen, alles verſchlingenden Strome ge-

---

hominem animi simul affectu cum carnis appetitu conjuncto atque permixto, ut ea voluptas sequatur, qua major in corporis voluptatibus nulla est, ita ut momento ipso temporis, quo ad ejus pervenitur extremum, paene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur.

39) De civit. Dei XVI, 21.: *Post peccatum orta est haec libido, post peccatum eam natura non impudens, amissa potestate, cui corpus ex omni parte serviebat, sensit, adtendit, erubuit, operuit.* Vgl. c. 22.

40) De civit. Dei XVI, 20.: *In ejus (libidinis) inobedientia, quae genitalia corporis membra solis suis motibus subdidit, et potestati voluntatis eripuit, satis ostenditur, quid sit hominis illi primae inobedientiae retributum, quod in ea parte oportuit apparere, qua generatur ipsa natura, quae illa primo et magno in deterius est mutata peccato, a cujus nexu nullus eruitur, nisi id quod, cum omnes in uno essent, in communem perniciem perpetratum est, et Dei justitia vindicatum, Dei gratia in singulis expletur.*

worden, über die ganze Menschheit sich ausbreitet, und die immer wachsende Masse des Verderbens in dem ganzen Umfange der menschlichen Natur durch alle Generationen hindurch fortwälzt. Gott und Welt sind absolut entzweit, wie Gutes und Böses, Positives und Negatives, Seyn und Nichtseyn in absolutem Gegensaz einander entgegen stehen. Aber es ist dieß nur die Eine Seite des augustinischen Systems, von welcher aus wir uns zu der andern hinüberwenden müssen, auf welcher der trennende Gegensaz wieder aufgehoben und die ursprüngliche Einheit der Welt mit Gott wiederhergestellt werden soll.

Durch die Sünde ist der große, wie es scheint, unheilbare Riß geschehen, welcher die Welt aus ihrer Einheit mit Gott herausgerissen hat. Der freie, für sich seyende Wille der Creatur hat sich als eigenes Princip wider die göttliche Ordnung erhoben, aber gleichwohl ist dadurch die ewige, von Gott bestimmte, Ordnung der Welt nicht gestört und zerrissen worden, denn der Fall der freien Creatur ist von Gott, wenn auch nicht gewollt, doch vorausgesehen, und ebendeswegen zwar nicht mit dem Willen, doch auch nicht gegen den Willen Gottes geschehen [41]). Hat Gott der von ihm

41) De civit. Dei XIV, 11.: *Quia Deus cuncta praescivit, et ideo hominem quoque peccaturum ignorare non potuit, secundum id quod praescivit, atque disposuit civitatem sanctam, eam debemus asserere, non secundum illud, quod in nostram cognitionem pervenire non potuit, quia in Dei dispositione non fuit. Nec enim homo peccato suo divinum potuit perturbare consilium, quasi Deum, quod statuerat, mutare compulerit, cum Deus praesciendo utrumque praevenerit, id est, et hominem, quem bonum ipse creavit, quam malus esset futurus, et quid boni etiam sic de illo esset ipse facturus. Deus enim etsi dicitur statuta mutare* (1 Mos. 6, 6. u. s. w.) — *juxta id dicitur, quod homo speraverat, vel naturalium caussa-*

geschaffenen Creatur mit der intellectuellen Natur auch die Freiheit des Willens verliehen, so daß sie vermöge der Veränderlichkeit ihrer Natur, durch welche sie sich von Gott, dem absolut Unveränderlichen, wesentlich unterscheidet, durch die göttliche Unterstüzung [42]) ebenso im Guten beharren, als durch

---

rum ordo gestabat, non juxta id quod se omnipotens facturum esse praesciverat. Vgl. c. 27.: *Cum igitur hujus futuri casus humani Deus non esset ignarus, cur eum non sineret invidi angeli malignitate tentari? nullo modo quidem, quod vinceretur, incertus, sed nihilo minus praescius, quod ab ejus semine, adjuto sua gratia, idem ipse diabolus fuerat sanctorum gloria majore vincendus. Ita factum est, ut nec Deum aliquid futurorum lateret, nec praesciendo quemquam peccare compelleret, et quid interesset inter propriam cujusque praesumtionem et suam tuitionem, angelicae et humanae rationali creaturae consequenti experientia demonstraret. Quis enim audeat credere aut dicere, ut neque angelus, neque homo caderet, in Dei potestate non fuisse? Sed hoc eorum potestati maluit non auferre, atque ita et quantum mali eorum superbia, et quantum boni sua gratia valeret, ostendere.* Auch den Fall der Engel sah Gott voraus XXII, 1.: *Cum praesciret angelos quosdam per elationem, qua sibi ipsi ad beatam vitam sufficere vellent, tanti boni desertores futuros, non eis ademit hanc potestatem, potentius et melius esse judicans etiam de malis bene facere, quam mala esse non sinere.*

42) Eine Mitwirkung der Gnade hielt Augustinus auch schon im paradiesischen Zustand für nothwendig. XIV, 27.: *bene vivere sine adjutorio Dei etiam in paradiso, non erat in potestate, erat autem in potestate male vivere.* Ein solches *adjutorium* ist jedoch, sobald einmal die Freiheit des Willens wahrhaft gesezt ist, ein überflüssiges Mittelglied. Denn wie kann der freie Wille das *adjutorium Dei* anders sich aneignen, als durch sich selbst? Sonst müßte je zur An-

die freie Selbstbestimmung ihres Willens in das Böse umschlagen konnte, so konnte er auch den Fall der Creatur nicht hindern, ihr Fall ist daher wenigstens durch göttliche Zulassung erfolgt, aber auch zulassen konnte Gott den Fall der Creatur aus dem Guten ins Böse nicht schlechthin, sondern nur sofern durch das aus dem Fall entstandene Böse das Gute, das allein der unmittelbare Gegenstand des göttlichen Willens seyn kann, vermittelt werden sollte [43]). Aber wie kann denn das Böse zur Vermittlung des Guten dienen? Auf diese Frage giebt Augustinus verschiedene Antworten, welche zunächst, so wie sie an verschiedenen Stellen der Entwicklung seines Systems sich finden, in keiner nähern Beziehung zu einander stehen, hier aber in ihrem Verhältniß zu einander aufgefaßt werden müssen. Steht einmal fest, daß das Böse, da es als Böses nicht unmittelbar Gegenstand des göttlichen Willens seyn kann, von Gott nur um des Guten willen zugelassen oder gewollt seyn kann, so wird man immer wieder auf die Ansicht zurückgeführt, daß das Böse als Böses keine selbstständige Realität hat, daß es nur ein verschwindendes Moment des Guten ist, oder für Gott, auf dem Standpunct der absoluten göttlichen Betrachtung, überhaupt nicht existirt. Auf diesen Standpunct stellt sich Augustinus zurück, wenn er die Sünde geradezu zur Vollkommenheit der Welt rechnet. Kann die Welt in ihrem Unterschied von Gott, dem absolut Einen und unveränderlich Guten, nur als die Totalität des in sich getheilten unendlich mannigfaltigen Seyns betrachtet werden, so würde der Welt ein wesentliches Moment ihrer Totalität, somit auch ihrer Vollkom-

---

eignung des *adjutorium* immer wieder ein anderes *adjutorium* ins Unendliche vorausgesetzt werden.

43) Vgl. die zuvor angeführten Stellen, in welchen schon gesagt ist, daß Gott das Böse nur mittelbar, um des Guten willen, habe zulassen können.

menheit fehlen, wenn nicht auch die Sünde in ihr wäre. Daß es alſo auch Sünder in der Welt giebt, hebt die Schönheit und Vollkommenheit der Welt ſo wenig auf, daß ſie dadurch vielmehr erſt bewirkt wird, wie ein Gemälde erſt durch das Zuſammenſeyn von Licht und Schatten ſeine Vollendung erhält [44]). Es iſt klar, daß das Böſe, ſo betrachtet, nur der ſubjectiven endlichen, am Einzelnen hängenden, Betrachtung anheimfällt, während es auf dem Standpunct der abſoluten Betrachtung nur ein Theil der Vollkommenheit des Weltganzen iſt. Es iſt im Ganzen dieſelbe Antwort auf die vorliegende Frage, wenn Auguſtinus an einem andern Orte ſagt: wenn auch von den Böſen vieles gegen den Willen Gottes geſchehe, ſo werde doch alles, auch was dem Willen Gottes zuwider zu ſeyn ſcheine, von der göttlichen Weisheit und Allmacht zu dem von Gott vorausgewußten guten Ausgang und Endzweck hingelenkt. Wie alſo nach der zuerſt gegebenen Antwort das Böſe als Böſes in der Idee der Weltvollkommenheit verſchwindet, ſo verſchwindet es hier in der endlichen Vollendung des Weltlaufs, es exiſtirt demnach hier wie dort an ſich nicht, ſondern es hat ſeine Stelle nur in der Endlichkeit der ſubjectiven Betrachtung oder der Welt, deren zeitlicher Verlauf für Gott eine abſolute Gegenwart iſt, in welcher mit dem Anfang und Daſeyn des Böſen ſogleich auch das Ende deſſelben geſetzt iſt. Auguſtinus führt dieß weiter ſo aus, daß er einen doppelten Willen Gottes unterſcheidet, den an ſich ſeyenden und den in den endlichen Subjecten reflectirten. In Anſehung des letztern

44) De civit. Dei XI, 23.: *Nec mala voluntas, quia naturae ordinem servare noluit, ideo justi Dei leges omnia bene ordinantis effugit. Quoniam sicut pictura cum colore nigro loco suo posita, ita universitas rerum, si quis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulcra est, quamvis per se ipsos consideratos suu deformitas turpet.*

will Gott in dem von ihm bestimmten Willen der endlichen Subjecte auch das, was er an sich nicht will, und weil er es nicht will, auch nicht vollbringt, wie ja die Heiligen in ihrem von Gott bestimmten heiligen Willen vieles wollen, was nicht geschieht, ungeachtet er die wirkende Ursache ist, daß sie es wollen [45]). Hätte Augustinus diese Unterscheidung eines doppelten göttlichen Willens auf die Erklärung des Daseyns des Bösen näher angewandt, so hätte er das Böse nur aus demselben Unterschiede des Wollens und Nichtwollens erklären können, aus welchem es in der Folge von Calvin erklärt worden ist. Er will das Böse, sofern er im Bösen nur das an sich schon vorhandene, für Gott nicht erst aus dem Bösen werdende Gute will, er will es aber nicht, sofern die Bösen in ihrem von Gott geordneten Willen das Böse nur als Böses wollen. Auch hier fällt demnach das Böse an sich mit dem Guten zusammen, es hat seinen Grund nur darin, daß der an sich nur das Gute wollende Wille Gottes in den endlichen Subjecten zum reflectirten, mit der Endlichkeit und Negativität behafteten, Willen wird, es ist demnach auch hier nur ein verschwindendes, für Gott eigentlich nicht existirendes, Moment des Guten, weil es nur der das Gute vermittelnde Uebergang ist, dieser Uebergang aber in die absolute Gegenwart des göttlichen Bewußtseyns nicht fallen kann. Wenn man daher Gott, sofern er das seinem Willen widerstreitende Böse zu einem guten Ziele lenkt, eine

45) De civit. Dei XXII, 2.: *Secundum hanc voluntatem, quam Deus operatur in hominibus, etiam velle dicitur, quod ipse non vult, sed suos id volentes facit, sicut dicitur cognovisse, quod ut cognosceretur fecit, a quibus ignorabatur* (Gal. 4, 9.). — *Secundum hanc ergo voluntatem, qua Deum velle dicimus, quod alios efficit velle, a quibus futura nesciuntur, multa vult, nec facit. — Vult Deus et non facit, ut ipsum dicamus velle, qui ut velint ista facit.*

Veränderung zuſchreibt, ſo fällt dieſe Veränderung nicht in Gott, ſondern nur in das Subject, in deſſen ſubjectiver endlicher Betrachtung als böſe erſcheint, was an ſich gut iſt [46]). In den beiden hier entwickelten Antworten auf die obige Frage wird zwar das böſe als ein das Gute vermittelndes Moment genommen, aber nur ſofern es an ſich nicht reell exiſtirt und mit dem Begriffe des Endlichen zuſammenfällt, ebendeswegen kann man nun auch eigentlich nicht ſagen, daß das Böſe in dieſem Sinne die Vermittlung des Guten ſey; es iſt nur das in der Welt, der Einheit des Endlichen und Unendlichen, als verſchwindendes Moment enthaltene Endliche. Beſtimmter wird die Realität des Böſen in ſeinem eigentlichen Sinne in einer dritten Antwort vorausgeſetzt, welche Auguſtinus auf die obige Frage giebt. Das Böſe iſt die nothwendige Vermittlung des Guten, weil ohne das Daſeyn des Böſen auch kein Bewußtſeyn des Guten möglich wäre. Das Böſe wäre nicht, wenn nicht die gut geſchaffene, aber veränderliche Natur durch die Sünde die Urheberin des Böſen geworden wäre. Da nun aber das Böſe einmal iſt, ſo giebt es durch ſein Daſeyn ein Zeugniß von der urſprünglichen Vollkommenheit, ſofern der Abfall von Gott, was das Böſe iſt, ein ſo großes Uebel nicht ſeyn könnte, wenn nicht die von Gott geſchaffene Natur ein ſo großes Gut wäre. Wie man erſt aus der Blindheit des Auges recht erkennt,

46) De civit. Dei XII, 2.: *Tantae est ille sapientiae, tantaeque virtutis, ut in eos exitus sive fines, quos bonos et justos ipse praescivit, tendant omnia, quae voluntati ejus videntur adversa. Ac per hoc cum Deus mutare dicitur voluntatem, ut quibus bonus erat, verbi gratia, reddatur iratus, illi potius, quam ipse mutantur, et cum quodammodo mutatum in his, quae patiuntur, inveniunt: sicut mutatur sol sauciatis oculis et asper quodam modo ac mitis et ex delectabilis molestus efficitur, cum ipse apud se ipsum maneat idem qui fuit.*

daß das Auge zum Sehen geschaffen ist, so bringt also erst das Böse und das aus ihm entspringende Verderben das Gute der Schöpfung zum vollen Bewußtseyn [47]). Das Böse wird hier zwar als der reale Gegensaz des Guten genommen, zugleich aber doch wieder nur aus dem Gesichtspunct der Endlichkeit der Welt betrachtet, da die Welt als eine endliche auch nur eine Welt aller möglichen Gegensäze seyn kann. Das Böse fällt auch so nur in das subjective Bewußtseyn, sofern die Welt, als eine endliche, wie sie dem subjectiven Bewußtseyn sich darstellt, nicht ohne das Böse gedacht werden kann. Ebendarum aber haben wir hier immer noch nicht die genügende Antwort auf die obige Frage. Soll das Böse zur Vermittlung des Guten dienen, der Begriff des Guten erst durch die Dazwischenkunft des Guten realisirt werden, so muß das Böse selbst ein wesentliches Moment des Processes seyn, durch welchen sich Gott in seiner Beziehung zur Welt mit sich selbst vermittelt. Dieß kann nur so geschehen, daß gezeigt wird, wie der durch das Böse entstandene Gegensaz in der Einheit der Welt mit Gott auch wieder aufgehoben ist, und eben durch diese beiden Momente, das Daseyn des Gegensazes und seine Aufhebung, die Idee der göttlichen Vollkommenheit realisirt wird. Es fragt sich daher, ob und wie das augustinische System das Daseyn der

47) De civit. Dei XXII, 1.: *Omnino nulla essent (mala), nisi natura mutabilis, quamvis bono et a summo Deo atque incommutabili bono, qui bona omnia condidit, instituta, peccando ea sibi ipsa fecisset. Quo etiam peccato suo teste convincitur, bonam conditam se esse naturam. Nisi enim magnum et ipsa, licet non aequale conditori, bonum esset, profecto desertio Dei, tanquam luminis sui, malum ejus esse non posset. — Natura, quae fruebatur Deo, optimam se institutam docet ipso vitio, quo ideo misera est, quia non fruitur Deo.*

Sünde und ihre Herrſchaft in der Welt aus dieſem Geſichtspunct betrachtet?

Urſprünglich war von Gott alles gut geſchaffen, und zwar beſtund die urſprüngliche Vollkommenheit der Welt vor allem in den von Gott geſchaffenen guten und ſeligen Geiſtern, welche die Gemeinde Gottes, die **civitas Dei**, die **sancta et superna civitas** bilden. Sie ſind die Geiſter, in deren intellectueller, des Gottesbewußtſeyns fähiger, Natur Gott ſich ſelbſt Inhalt und Gegenſtand eines von ihm verſchiedenen und doch zugleich mit ihm identiſchen Bewußtſeyns iſt, Gott als Subſtanz erſt wahrhaft zum Subject wird, der Reflex, in welchem das dreieinige Weſen Gottes in ſeiner ganzen Vollkommenheit ſich abſpiegelt. Ihre Einheit mit Gott war die Identität Gottes mit ſich ſelbſt, ſeine ewige Selbſtanſchauung, vermittelt durch die geiſtigen Subjecte, die er ſich ſelbſt als den Reflex ſeines Weſens gegenüberſtellte, und in deren ſubjectivem Bewußtſeyn er ſich ſelbſt gegenſtändlich wurde [48]). Dieſe Einheit der Creatur mit Gott dem Schöpfer, wurde zwar dadurch zerriſſen, daß ein Theil dieſer Geiſter, zu deren intellectueller Natur auch die Freiheit des Willens unzertrennlich gehörte, durch eine freie Bewegung ihres Willens ſich von Gott abwandte und von ihm abfiel. Allein dieſer Fall war gleichwohl keine Zerreiſſung des Bandes, das die Gemeinde Gottes mit Gott verknüpfte. Wie Gott den Fall der freien Geiſter von Ewigkeit voraus-

48) De civit. Dei XXII, 1: *Ipse est enim, qui in principio condidit mundum, plenum bonis omnibus visibilibus atque intelligibilibus rebus, in quo nihil melius instituit, quam spiritus, quibus intelligentiam dedit, et suae contemplationis habiles capacesque sui praestitit, atque una civitate devinxit, quam sanctam et supernam dicimus civitatem, in qua res, qua sustententur beatique sint, Deus ipsa illis est, tanquam vita victusque communis.*

ſah, ſo war mit dem Fall die durch ihn eingetretene Folge von Anfang an wieder aufgehoben, und der Vorſatz Gottes ſtund von Ewigkeit feſt, die durch den Fall der Engel verminderte Zahl der Glieder der Gemeinde Gottes durch andere intellectuelle Naturen zu ergänzen [49]). Die Subſtanz des

49) De civit. Dei XXII, 1.: *Praevidens, quid boni de malo esset ipse facturus, de mortali progenie, merito justeque damnata, tantum populum gratia sua colligit, ut inde suppleat et instauret partem, quae lapsa est, angelorum, ac sic illa dilecta et superna civitas non fraudetur suorum numero civium, quin etiam fortassis et uberiore laetetur.* Vgl. Enchir. de fide, spe et carit. c. 29.: *Placuit universitatis creatori atque moderatori Deo, ut quoniam non tota multitudo angelorum Deum deserendo perierat, ea, quae perierat, in perpetua perditione permaneret, quae autem cum Deo, illa deserente, perstiterat, de sua certissime cognita semper futura felicitate gauderet, alia vero creatura rationalis, quae in hominibus erat, quoniam peccatis atque suppliciis et originalibus et propriis tota perierat, ex ejus parte reparata, quod angelicae societati ruina illa diabolica minuerat, suppleretur. Hoc enim promissum est resurgentibus sanctis, quod erunt aequales angelis Dei. Ita superna Jerusalem — mater nostra, civitas Dei, nulla civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiore etiam copia fortasse regnabit. Neque enim numerum aut sanctorum hominum, aut immundorum daemonum novimus etc.* Der Menſch erſcheint hier nur als Erſazmann für den Engel, und man muß demnach glauben, daß der Menſch ohne den Fall der Engel gar nicht geſchaffen worden wäre. Auguſtinus würde ſich demnach der von ihm ſonſt verworfenen Idee des Origenes darin wieder genähert haben, daß auch er annahm, die Schöpfung der körperlichen Natur, zu welcher der Menſch gehört, ſey erſt in Folge eines ſie bedingenden Sündenfalls geſchehen. Da aber ſonſt Auguſtinus den Menſchen als intellectuelle Creatur den Engeln gleichſtellt, ſo iſt

Guten, deſſen Inbegriff die civitas Dei iſt, blieb alſo der Idee nach quantitativ dieſelbe, da die Zahl der die civitas Dei bildenden Subjecte eine in ſich geſchloſſene abſolute Einheit iſt, qualitativ aber wurde ſie ſchon in Beziehung auf die Engel dadurch erhöht, daß die in der Einheit mit Gott beharrenden Engel durch den geſchehenen Fall der andern die Gewißheit ihrer in alle Ewigkeit fortdauernden Seligkeit erhielten und dadurch erſt ihr wahres Selbſtbewußtſeyn gewannen [50]). Aber auch in Anſehung derer, die an die Stelle der gefallenen Engel traten, wurde die Idee des Guten, oder die objective Gottes-Idee, auf eine Weiſe realiſirt, wie nur unter Vorausſezung des Falls geſchehen konnte. Da, wie allgemein angenommen war, gefallene höhere Geiſter keiner Wiederherſtellung in ihren frühern Zuſtand fähig ſind, ſo tritt nun ſtatt der gefallenen Engel der Menſch in die ihm gebührende Stelle in der göttlichen Weltordnung ein, und zwar findet bei ihm, da auch er von ſeiner urſprünglichen Vollkommenheit abfiel, und durch ſeinen nicht minder vorherge-

vielmehr anzunehmen, daß der Fall, unter deſſen Vorausſezung der Menſch geſchaffen iſt, bei Auguſtinus nicht die Zufälligkeit hat, wie der Fall der höheren Geiſter bei Origenes, ſondern im urſprünglichen Weltplan Gottes ſelbſt ſchon begriffen iſt. Auch der Menſch iſt daher nicht blos ſubſidiariſch, ſondern nach der urſprünglichen Idee ſeines Weſens geſchaffen. Was in den Engeln im Grunde nur ideell und abſtract geſezt iſt, das an ſich Gute und an ſich Böſe, hat im Menſchen, der beides zugleich ſeyn kann, ſowohl gut als böſe, erſt ſeine wahrhaft concrete Wirklichkeit. Darum iſt er dasjenige Glied der göttlichen Weltordnung, in welchem die Umkehr aus dem Einen in das Andere geſchieht, der Gegenſaz ſich dialectiſch vermittelt.

50) Enchir. c. 28.: *Ceteri pia obedientia Domino cohaeserunt, accipientes etiam, quod illi non habuerunt, certam scientiam, qua essent de sua sempiterna et nunquam casura stabilitate securi.*

sehenen Fall der Vorsaz Gottes ebenso wenig verrückt werden konnte, als durch den Fall der Engel, ganz dasselbe statt; auch er ist als ein Gefallener zu betrachten, nur mit dem großen Unterschied, daß bei ihm mit dem Fall zugleich auch die Möglichkeit der Erhebung aus dem Fall, oder der Erlösung, gesezt ist, und die Frage, wie das durch die Sünde entstandene Böse die Vermittlung des Guten seyn könne, wird daher nun identisch mit der Frage, wie in der Erlösung des Menschen aus dem Fall die Idee der göttlichen Vollkommenheit selbst sich realisire? An sich zwar würde es, muß man denken, das Beste gewesen seyn, wenn alles in der ursprünglichen Vollkommenheit und Einheit mit Gott geblieben wäre, gehört es aber zur Vollkommenheit des göttlichen Wesens, daß die dieselbe bestimmenden göttlichen Eigenschaften sich so viel möglich in ihrem ganzen Umfange offenbaren, so hätte dieß ohne die Dazwischenkunft des Falls nicht auf dieselbe Weise geschehen können, und das aus dem Falle entstandene Böse ist somit selbst ein vermittelndes Moment zur Realisirung der mit dem Wesen Gottes identischen Idee des Guten. Ohne die Sünde wäre Gott zwar, wie er sich durch die Schöpfung der Welt offenbarte, der absolut Gute gewesen, daß er aber als der absolut Gute auch der Gerechte und Barmherzige ist, konnte nur unter Voraussezung des Falls in der Welt offenbar werden. Als den Gerechten erweist er sich in den verdienten Strafen, welche er über die gefallenen Engel und die ganze verdorbene Masse des menschlichen Geschlechts verhängte, ob er gleich auch in der gerechten Verdammniß, welcher er die Gefallenen unterwarf, nicht aufhört, sie zu Gegenständen seiner ewigen, keinem geschaffenen Wesen sich völlig entziehenden, Güte zu machen [51]). An sich hätte er das voll-

51) Enchir. c. 25.: *Communia mala sunt et hominum et angelorum pro sua malitia Domini justitia damnatorum. — Ad iram quippe Dei pertinet justam, quidquid*

kommenſte, in der ewigen Idee ſeiner Gerechtigkeit gegründete, Recht gehabt, an allen gefallenen Weſen das durch die Sünde verſchuldete Verdammungsurtheil zu vollziehen, hätte er aber dieß wirklich gethan, ſo hätte er ſich nur in ſeiner abſoluten Gerechtigkeit geoffenbart; indem er zwar die Einen verdammt, der andern aber ſich erbarmt, ſezt er dadurch nicht blos ſeine Gerechtigkeit, ſondern auch ſeine Barmherzigkeit in das hellſte Licht, und gibt ſich als denjenigen zu erkennen, der aus dem durch die Sünde eröffneten Quell des Verderbens die reichſte Fülle des Guten hervorgehen läßt [52]). In dem nothwendigen, durch die Idee der abſoluten Vollkommenheit Gottes bedingten, Verhältniß der göttlichen Barmherzigkeit zur göttlichen Gerechtigkeit liegt daher der lezte und höchſte Grund der Er-

---

coeca et indomita concupiscentia faciunt libenter mali, et quidquid manifestis opertisque poenis patiuntur inviti: non sane creatoris desistente bonitate et malis angelis subministrare vitam vivacemque potentiam, quae subministratio si auferatur, interibunt, et hominum, quamvis de propagine vitiata damnataque nascentium, formare semina et animare, ordinare membra, per temporum aetates, per locorum spatia, vegetare sensus, alimenta donare. Man vgl. über die Art und Weiſe, wie Gott auch in der gefallenen Natur wirkt, die er bei ihrer Vortrefflichkeit nur wegen der Größe der Sünde verdammte, de civit. Dei XXII, 24.

52) Enchir. c. 27.: *Melius judicavit de malis bene facere, quam mala nulla permittere. Et si quidem in melius hominum reformationem nullam prorsus esse voluisset, sicut impiorum nulla est angelorum, nonne merito fieret, ut natura, quae Deum deseruit — universa in aeternum desereretur ab eo, et pro suo merito poenam penderet sempiternam? Plane ita faceret, si tantum justus, non etiam misericors esset, suamque indebitam misericordiam multo evidentius in indignorum potius liberatione monstraret.* Vgl. Wiggers a. a. O. S. 290. f. 307.

lösung, welche, wie ja auch der Fall von Ewigkeit vorhergesehen ist, auf einem ewigen Rathschlusse Gottes beruht, in welchem der Fall mit allen seinen Folgen von Ewigkeit wieder aufgehoben ist. Wie nun die Erlösung nach Augustinus nur durch die Sendung und Menschwerdung des Sohns, durch einen gottmenschlichen, Gott und den Menschen in seiner Person einigenden, Erlöser vollbracht werden konnte, als ein Werk der Gerechtigkeit Gottes sowohl als seiner Gnade [53]), mag hier nicht weiter entwickelt werden, da alles, was sich darauf bezieht, eigentlich nur der äussere Verlauf der Sache ist. Das Innere aber, das dieses Aeussere zu seiner Voraussezung hat, liegt in der Lehre von der Prädestination, die als die Seele des augustinischen Systems anzusehen ist, sofern sie ihrer innersten Tendenz nach dahin geht, die durch die Sünde gestörte und zerrissene Einheit der Welt, oder der vernünftigen Creatur, mit Gott auf dem geradesten, unmittelbar zum Ziele führenden, Wege wiederherzustellen. Bedenkt man, wie Augustinus in der Lehre von der Prädestination nicht nur jede Rücksicht auf menschliche Werke und Verdienste, überhaupt auf jede sittliche Würdigkeit, welchen Namen sie auch haben möge, ausschließt, sondern auch die subjective Freiheit des Menschen auf eine Weise verlezt, die man nach der gewöhnlichen Ansicht nur als eine unerträgliche Härte seines Systems betrachten zu können glaubt, so läßt sich dieß nur daraus erklären, daß er sich in dieser Lehre auf einen Standpunct stellte, auf welchem es sich ihm in allem, was die Seligkeit der Menschen betrifft, nicht um die Sache des Menschen selbst, sondern nur um die Sache Gottes zu handeln schien. Es ist für den Menschen in seinem Verhältniß zu Gott die schlechthinigste Willkür, daß er den einen begnadigt und beseligt, den andern verwirft und verdammt, denn er erbarmt sich, wessen er will, und ver-

53) Vgl. die chr. Lehre von der Versöhnung S. 68. f.

härtet, wen er will, wie der Töpfer die Macht hat, aus derſelben Maſſe ein Gefäß zur Ehre, ein anderes zur Unehre zu machen [54]). Alles, was von einem andern Standpunct aus als die nothwendige ſubjective Vorausſezung und Bedingung der Seligkeit zu betrachten iſt, hat in dieſem Syſtem ſeinen objectiven Grund nur in Gott. Nicht weil wir geglaubt haben, ſondern damit wir glauben, hat uns Gott erwählt, und nicht weil wir geglaubt haben, ſondern damit wir glauben, werden wir berufen. Dieß iſt die Erwählung, wodurch Gott diejenigen, welche er gewollt hat, in Chriſto vor der Schöpfung der Welt erwählt hat, damit ſie wären heilig und unbefleckt vor ihm, indem er ſie zur Kindesannahme vorher beſtimmte. So wird alles in den Erwählten von dem gewirkt, welcher ſie zu Gefäſſen der Barmherzigkeit gemacht und auch erwählt hat in ſeinem Sohn vor Erſchaffung der Welt durch die Erwählung der Gnade [55]). Darum liegt alles, wozu die Erwählten beſtimmt ſind, in unendlicher Ferne ſo ſehr über ihr zeitliches Leben hinaus, daß die zeitliche Wirklichkeit ihres Lebens ſelbſt nur der im Grunde völlig bedeutungsloſe Reflex deſſen iſt, was ſie ideell und abſolut in Gott ſind. Sie ſind, was ſie ſind, längſt ehe ſie ſind, und ihr zeitliches Leben ſelbſt, wie es auch beſchaffen ſeyn mag, kann daher auf keine Weiſe ändern, was ſie an ſich ſind. Diejenigen, die nach Gottes vorherſehender Verfügung vorher gekannt, vorher beſtimmt, berufen, gerechtfertigt, verherrlicht ſind, nicht blos die noch nicht Wiedergeboreuen, ſondern auch die noch nicht Geborenen, ſind ſchon Kinder Gottes, und können überhaupt nicht verloren gehen. Denn wie könnten ſie verloren gehen, wenn Gott es iſt, der in ihrem Herzen die Seligkeit wirkt, dem, wenn er ſelig machen will, kein Wille des Menſchen widerſteht. Denn ſo

54) Wiggers a. a. O. S. 300. f.
55) Wiggers a. a. O. S. 292. f.

ist das Wollen oder Nichtwollen in der Gewalt des Wollenden oder Nichtwollenden, daß es den göttlichen Willen nicht hindert und seine Macht nicht übertrifft. Auch aus denen, welche thun, was er nicht will, macht er selbst, was er will. Selbst aus dem Willen des Menschen macht er, was er will, wenn er will. Würde von den Prädestinirten und Vorhergekannten Einer verloren gehen, so würde Gott getäuscht, es geht aber keiner verloren, weil Gott nicht getäuscht wird. Wenn von ihnen Einer verloren ginge, so würde Gott durch das menschliche Verderben überwunden, es geht aber keiner von ihnen verloren, weil Gott durch nichts überwunden wird. Der durch die Liebe thätige Glaube, welcher die subjective Bedingung der Seligkeit ist, wankt in Solchen überhaupt nicht, oder, wenn einige sind, bei denen er wankt, so wird er wieder hergestellt, bevor dieses Leben endet, und nachdem die Ungerechtigkeit, welche dazwischen gekommen war, getilgt ist wird die Beharrlichkeit bis ans Ende ihnen zugerechnet. Diejenigen aber, welche nicht beharren und so von dem christlichen Glauben und Wandel abfallen, daß das Ende des Lebens sie als solche findet, sind ohne Zweifel auch nicht zu der Zeit, in welcher sie gut und fromm leben, zu der Zahl der Auserwählten zu rechnen. Denn sie sind nicht von jener verdammten Masse durch das Vorherwissen Gottes und die Prädestination ausgesondert und daher nicht nach dem Vorsatz berufen [56]). Daher kommt zulezt alles auf die Gnade des Beharrens an, das **donum perseverantiae**, das eigenthümliche Geschenk der Auserwählten, dieses selbst aber hat zu einer Voraussezung den ganzen zeitlichen Verlauf der unwiderstehlich wirkenden Gnade, und die Gnade überhaupt ist die Verwirklichung der Prädestination, der absoluten göttlichen Willensbestimmung, in welcher alles an sich ist und

56) Vgl. sonders De correptione et gratia c. 7. 9. 14. Wiggers a. a. O. S. 296. f. 300.

beſchloſſen liegt, was ſich in der Wirkſamkeit der Gnade zeitlich entwickelt[57]). In dieſem ganzen Proceß iſt Gott der allein Thätige und Wirkende, und der Menſch, als das freie Subject, um deſſen Seligkeit es ſich handelt, iſt gleichſam eine bloße Form für einen ihm fremden Inhalt, ein bloßes Gefäß der göttlichen Gnade. Der Eine Punct, in welchem er als freies ſelbſtthätiges Subject auftritt, iſt der Moment des Falls, aber dieſer Eine Act der Freiheit geſchieht nur dazu, die Freiheit zu verlieren, denn nach dem Fall hat der Menſch nur die Freiheit zum Böſen, die eben deßwegen keine Freiheit iſt, und wenn nun auch Auguſtinus wie er überhaupt von der Freiheit ſchwankend und unbeſtimmt in ſehr verſchiedenem Sinne ſpricht, die Freiheit die wahrhafte nennt, in welcher der Wille nicht den Laſtern und Sünden dient, welcher von Gott gegeben worden iſt, und dadurch das eigene Verderben verloren iſt, nur von dem wiedergegeben werden kann, von welchem er gegeben werden konnte, der freie Wille, der um ſo freier iſt, je geſunder er iſt, um ſo geſunder aber, je mehr er der göttlichen Barmherzigkeit und Gnade unterworfen iſt, weil der nicht frei ſeyn kann, der von der Ungerechtigkeit beherrſcht wird[58]), ſo iſt doch auch dieſem Begriffe der Freiheit keine tiefer begründete Bedeutung für das Syſtem gegeben. Der Menſch, als das freie ſelbſtbewußte Subject, kommt hier überhaupt nicht zu ſeinem Rechte.

57) De praedestin. sanct. c. 19.: *Inter gratiam et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero jam ipsa datio,* oder *ipsius praedestinationis effectus.* Von der Präſcienz unterſcheidet ſich die Prädeſtination, wie das Wiſſen vom Wollen und Thun. *In sua, quae falli mutarive non potest, praescientia opera sua disponere, id omnino nec aliud quidquam est praedestinare.* De dono perſ. c. 17.

58) De civit. Dei XIV. 11. Ep. CLVII, 2. Vgl. Wiggers a. a. O. S. 131. f.

Elemente hiezu sind zwar vorhanden: der Mensch ist die intellectuelle, des Gottesbewußtseyns fähige, Natur, das Bild Gottes, dessen wesentlichste Bestimmung die denkende Vernunft ist, die auch in dem gefallenen Menschen nicht völlig erlöschen konnte [59]), ein den Engeln gleich berechtigtes Glied der civitas Dei, welche Gott sich gegenüberstellt, um mit ihr durch die Einheit des Seyns und Lebens verbunden zu seyn, aber bei allem diesem bleibt das ganze Verhältniß des Menschen zu Gott ein blos äusserliches und unlebendiges, wie ja auch die dasselbe vermittelnde göttliche Gnade nur auf dem Wege der äussern Einwirkung und Mittheilung zu dem Menschen gelangt. In der, in dem augustinischen System eine sehr wichtige Stelle einnehmenden, Idee der civitas Dei ist zwar der speculative Gedanke ausgesprochen, daß es ein im Wesen Gottes selbst gegründetes Bedürfniß ist, in einer Gemeinde freier selbstbewußter Subjecte, deren festbestimmte Zahleinheit nur in dem absoluten Wesen Gottes ihren Grund haben kann, sich zur Identität mit sich selbst zusammenzuschliessen, sobald aber das freie Subject sich in seinem freien Fürsichseyn erfaßt hat, wird das ganze Verhältniß des Menschen zu Gott nur aus dem Gesichtspunct der Sünde aufgefaßt und als Schuld- und Strafverhältniß bestimmt, und der vermittelnde Proceß, in welchem der Mensch aus seinem natürlichen Seyn sich zur Einheit mit Gott erheben soll, wird zu einem mechanischen Verfahren, in welchem die allmächtig wirkende göttliche Gnade an dem rein passiv zu ihm sich verhaltenden Menschen auf dem kürzesten und geradesten Wege alles Sündhafte und Verdammliche abthut, damit Gott in seiner Gemeinde das reine Bild seines Wesens anschaue, und die ursprüngliche Einheit der vernünftigen Creatur oder der Welt mit Gott wiederhergestellt wäre.

59) *Non in eo penitus exstincta est quaedam velut scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem Dei.* De civit: Dei XXII, 24.

Die aus Gott hervorgegangene, jedoch aus der Einheit mit ihm herausgetretene und von ihm abgefallene Welt iſt auf dieſe Weiſe zwar zu der urſprünglichen Einheit mit Gott zurückgeführt, aber es iſt dieß nur auf einem beſtimmten Puncte geſchehen, in den Erwählten, und das auguſtiniſche Syſtem hat es daher mit der Beantwortung der zwei weitern Fragen zu thun: 1., wie verhalten ſich die Nichterwählten, die von Gott in dem Zuſtande der Sünde und Verdammniß Zurückgelaſſenen, zu der Idee Gottes, und 2., wie verhält ſich in den Erwählten ſelbſt, ſofern ſie in Folge des Falls nicht blos der Sünde, ſondern auch dem Tode unterworfen ſind, dieſe leibliche, unter der Herrſchaft des Todes ſtehende, Seite ihres Weſens zu der Seligkeit, in welcher ſie in der innigſten Gemeinſchaft mit Gott ſtehen ſollen?

Die erſte dieſer beiden Fragen betrifft zunächſt das Verhältniß, in welchem die beiden civitates zu einander ſtehen. Es gibt nemlich nach Auguſtinus zwei civitates, wie es zwei Claſſen von Menſchen gibt, ſolche, die nach dem Geiſt oder nach dem Willen Gottes leben, und ſolche, die nur dem Fleiſch oder ihrem eigenen Willen folgen. Die eine iſt die civitas Dei oder coelestis, die andere die civitas hujus seculi oder terrena, auch die civitas diaboli wird ſie genannt, da ſie nicht nur diejenigen in ſich begreift, die zuletzt mit dem Teufel in die ewige Verdammniß eingehen, ſondern auch die gefallenen Engel ſelbſt, wie dagegen die civitas Dei nebſt den guten Engeln die Gemeinſchaft derer in ſich ſchließt, die mit Gott zu herrſchen prädeſtinirt ſind. Was den Unterſchied dieſer beiden civitates begründet, iſt nur die Gnade, ohne deren unverdiente Dazwiſchenkunft alle als dieſelbe verdorbene Maſſe derſelben Herrſchaft des Todes unterworfen ſeyn würden [60]). Den Ausgang ihres zeitlichen Verlaufs haben daher

60) De civit. Dei XIV, 1. XV, 1. 21. XVIII, 18. *(hujus seculi civitas profecto et angelorum et hominum societas*

die beiden civitates in der gemeinsamen, in Adam eröffneten, Pforte der Sterblichkeit, und der gegenwärtige Weltlauf ist beiden als die Sphäre angewiesen, in welcher sie zu dem jeder bestimmten Ziele gelangen sollen, aber die Glieder der einen civitas sind hier nur Fremdlinge, die der andern dagegen einheimische Bürger. Die leztern haben daher auch, wie ja auch das Fleisch dem Geist, die Sünde der Gnade vorangeht, den Vorzug der Priorität, und Kain ist vor Abel geboren, in welchen beiden Söhnen Adams die beiden civitates typisch repräsentirt sind [61]). In dem feindlichen Haß und Brudermord der beiden Adamssöhne stellt sich uns der die beiden civitates trennende Gegensaz dar, so wie dagegen der gleiche von Romulus an Remus verübte Brudermord den Zwist und Streit veranschaulicht, durch welchen die civitas hujus seculi mit sich selbst entzweit ist. Denn das ist das Eigenthümliche der Bösen, daß sie nicht blos die Guten hassen und befeinden, sondern auch sich selbst [62]). Ihren zeitlichen Verlauf hatte die civitas Dei in der Zeit vor Christus in dem israelitischen Volke, dessen Stammvater Abraham zu der Zeit, als Ninus in Assyrien herrschte, in Chaldäa

---

impiorum est). XXI, 1. *(ambae civitates, quarum una est Dei, altera diaboli).*

61) De civit. Dei XV, 1: *Prior est natus civis hujus secuti, posterior autem isto peregrinus in seculo, et pertinens ad civitatem Dei, gratia praedestinatus. — Scriptum est itaque de Cain, quod condiderit civitatem, Abel autem tanquam peregrinus non condidit. Superna est enim sanctorum civitas, quamvis hic pariat cives, in quibus peregrinatur, donec regni ejus tempus adveniat, cum congregatura est omnes in suis corporibus resurgentes, quando eis promissum dabitur regnum, ubi cum suo principe rege seculorum sine ulla temporis fine regnabunt.*

62) De civit. Dei XV, 5.

geboren wurde, die civitas hujus seculi entwickelte ihre irdiſche Macht und Größe in den beiden großen Weltreichen, dem aſſyriſchen und babyloniſchen, deſſen Hauptſtadt Babylon gleichſam das erſte Rom war, und dem römiſchen. Die Größe des römiſchen Reichs iſt nicht als ein Werk des Zufalls oder des Fatums anzuſehen, ſondern auf die göttliche Vorſehung zurückzuführen, welche die großartigen Beſtrebungen eines Volks, deſſen leitendes Princip der Ruhm war, nicht anders, als durch irdiſche Größe belohnen konnte, und an den Römern, den Bürgern der himmliſchen civitas, zeigen wollte, mit welcher Liebe man ſich dem himmliſchen Vaterland hingeben müſſe [63]). Wie die civitas Dei vor Chriſtus zwar im israelitiſchen Volke war, aber nicht alle Israeliten auch ächte Glieder der Gottesgemeinde waren, ſo hatte ſie dagegen auch unter den auswärtigen Völkern einzelne erwählte Glieder, die durch denſelben Mittler ihr angehörten [64]).

63) De civit. Dei V, 15.: *Quibus non erat Deus daturus vitam aeternam cum sanctis angelis suis in civitate sua coelesti, ad cujus societatem pietas vera perducit — si neque hanc eis terrenam gloriam excellentissimi imperii concederet, non redderetur merces bonis artibus eorum, id est virtutibus, quibus ad tantam gloriam perventre nitebantur.* — C. 16.: *Non solum ut talis merces talibus hominibus redderetur, romanum imperium ad humanam gloriam dilatatum est, verum etiam ut cives aeternae illius civitatis, quam diu hic peregrinantur, diligenter et sobrie illa intueantur exempla, et videant, quanta dilectio debeatur supernae patriae propter vitam aeternam, si tantum a suis civibus terrena dilecta est propter hominum gloriam.*

64) De civit. Dei XVIII, 47.: *Homines quosdam non terrena sed coelesti societate ad veros Israelitas supernae civis patriae pertinentes etiam in aliis gentibus fuisse, negare non possunt (Judaei), quia si negant, facillime convincuntur de sancto et mirabili viro Job.* — *Deinde*

In der christlichen Periode dehnt sich die Kirche über alle Völker aus, aber nur um so größer ist auch die Mischung der Guten und Bösen, der Erwählten und Verworfenen, bis endlich die Scheidung erfolgt, welche beide auf immer trennt, und bewirkt, daß Gott in dem Guten Alles in Allem ist [65]).

Eben diese Scheidung ist nun aber der Punct, wo die Speculation ihre Aufgabe wieder anknüpft, um die Frage zu beantworten, wie sich die ewige Verdammniß der Verworfenen mit der absoluten Idee Gottes vereinigen läßt? Durch das Gericht, das von Christus am Ende der Tage über die ganze vernünftige Creatur gehalten wird, muß alles mit der Idee der göttlichen Gerechtigkeit ausgeglichen werden, und die Gerechtigkeit des ganzen gegenwärtigen Weltlaufs, welcher wenigstens in seiner äussern Erscheinung so oft ein gro-

---

autem provisum fuisse non dubito, ut ex hoc uno sciremus, etiam per alias gentes esse potuisse, qui secundum Deum vixerunt, eique placuerunt, pertinentes ad spiritualem Jerusalem. Quod nemini concessum fuisse credendum est, nisi cui divinitus revelatus est unus mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, qui venturus in carne sic antiquis sanctis praenuntiabatur, quemadmodum nobis venisse nuntiatus est, ut una eademque per ipsum fides omnes in Dei civitatem, Dei domum, Dei templum praedestinatos perducat ad Deum.

65) De civit. Dei XVIII, 49.: *In hoc maligno seculo, in his diebus malis, ubi per humilitatem praesentem futuram comparat ecclesia celsitudinem — sola spe gaudens — multi reprobi miscentur bonis, et utique tanquam in sagenam evangelicam colliguntur, et in hoc mundo, tanquam in mari, utrique inclusi retibus indiscreti natant, donec perveniatur ad littus, ubi mali segregentur a bonis, et in bonis tanquam in templo suo, sit Deus omnia in omnibus.*

ßes Räthsel ist, zum klaren Bewußtseyn kommen [66]). Ueber die Bösen und Verworfenen kann nur ein verdammendes Urtheil ergehen, aber warum muß ihre Verdammniß eine ewige seyn, und wie kann sie als eine ewige gedacht werden? Gegen die Möglichkeit einer ewigen Verdammniß scheint sich schon der Zweifel zu erheben, daß menschliche Körper von einem ewig brennenden Feuer nicht gequält werden können, ohne früher oder später aufgerieben zu werden. Allein dieses Bedenken wird theils durch natürliche Analogien, theils durch Berufung auf die göttliche Allmacht, welcher auch das Unglaubliche nicht unmöglich ist, leicht gehoben. Ebenso wenig macht die Frage Schwierigkeit, wie die Dämonen ohne Körper durch ein körperliches Feuer gequält werden können [67]). Wichtiger ist das Bedenken, das in dem Mißverhältniß einer ewigen Strafdauer zu der kurzen Zeit, in welcher die Sünde vollbracht wurde, zu liegen scheint. Allein das Extensive der Strafe muß sich, wie Augustinus bemerkt, nicht nach dem Extensiven des Vergehens richten. Beruft man sich auf den bürgerlichen Staat, so ist es ganz analog, daß, wie die Todesstrafe den Verbrecher auf immer aus der Gesellschaft der Lebenden entfernt, so die ewige Strafe des zweiten Todes den Sünder auf immer aus der himmlischen civitas ausschließt. Ueberhaupt schlägt Augustinus alle aus der Idee der Gerechtigkeit erhobenen Einwendungen durch die Erinnerung an die alle Vorstellung übersteigende Größe der begangenen Sünde [68]) nieder, für wel-

66) De civit. Dei XX, 2.

67) De civit. Dei XXI, 1 f. — c. 10 : *Cur enim non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse poena corporalis ignis affligi?*

68) De civit. Dei XXII, 12 : *Quanto enim magis homo fruebatur Deo, tanto majore impietate dereliquit Deum et factus est malo dignus aeterno, qui hoc in se potenit bonum, quod esse posset aeternum.*

che daher auch eine ewige Strafe keine Ungerechtigkeit seyn könne. Eine andere Frage aber ist, ob man sich hier schlechthin nur an den Begriff der Gerechtigkeit zu halten habe, und ob nicht, wenn man auch zugibt, daß Gott durch den zwischen dem einen oder dem andern gemachten Unterschied sowohl seine Gerechtigkeit als Barmherzigkeit habe offenbaren müssen, das überwiegende Moment zulezt doch wieder auf die Seite der leztern fallen müsse. Allein, sobald man von der Idee der göttlichen Barmherzigkeit ausgeht, wäre kein Grund vorhanden, sie auf die bösen Menschen zu beschränken, und nicht zugleich auf die bösen Geister auszudehnen. Da nun aber die Annahme einer endlichen Erlösung und Beseligung des Teufels und der Dämonen mit dem klaren Buchstaben der Schrift im offenbaren Widerspruch steht, so kann diese Annahme auch bei den bösen Menschen nicht stattfinden, und die ewige Dauer ihrer Strafe bleibt daher eine feststehende unverrückbare Lehre [69]). Ebendamit bleibt nun aber auch in dem Verhältniß der intellectuellen Creatur zu Gott ein unaufgehobener Gegensaz, und der so gewaltsame Riß dauert in alle Ewigkeit fort, durch welchen ein so großer Theil derselben aus der ursprünglichen Einheit mit Gott herausgerissen worden ist. Wenn daher auch Augustinus jede weitere Frage hierüber durch die Auctorität der Schrift abschneidet, so kann doch die speculative Betrachtung die Härte nicht übersehen, die auf diesem Puncte besonders in seinem Systeme zurückbleibt. Hat Gott die civitas Dei sich gegenübergestellt, um in ihr, der Gesammtheit der nach seinem Bilde geschaffenen vernünftigen Creaturen, sich selbst anzuschauen, und in dieser Selbstanschauung sich dadurch mit sich selbst zu vermitteln, daß er dieses Andere sowohl von sich unterscheidet, als in ihm sich mit sich selbst Eins

69) De civit. Dei XXI, 23. C. 17. nimmt Augustinus auch auf die entgegengesezte Ansicht des Origenes Rücksicht.

weiß, ſo bleibt ein ewiger unauflöslicher Zwieſpalt in dem Selbſtbewußtſeyn Gottes, wenn Gott mit der Creatur, mit welcher er ſich Eins wiſſen will, nicht Eins wiſſen kann, ſondern ſie auf ewig von ſich zurückſtoſſen muß, und wenn die Gerechtigkeit, durch welche er dieß thut, auch eine Manifeſtation ſeines abſoluten Weſens iſt, ſo wird dadurch der Widerſpruch nur um ſo ſchroffer, in welchem die abſolute Gerechtigkeit Gottes mit ſeiner abſoluten Schöpfergüte ſteht. Zwar kann man dem auguſtiniſchen Syſtem zufolge ſagen, die Idee der civitas Dei habe ihre abſolute Wahrheit ſchon darin, daß Gott die urſprüngliche Zahl ihrer Glieder durch die an der Stelle der gefallenen Engel in ſie aufgenommenen prädeſtinirten Menſchen ergänzt, und es fehle ſo der civitas Dei auch nach dem Falle nichts, damit Gott in ihr ſich zur vollkommenen Identität mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt; allein es tritt uns hier nur ein neuer Mangel des auguſtiniſchen Syſtems entgegen, denn wie kann die civitas Dei eine, der abſoluten Idee Gottes adäquate, in ſich geſchloſſene, abſolute Totalität ſeyn, wenn ſie von Anfang an nicht die Geſammtheit der vernünftigen Creaturen in ſich begreift? Wird Gott dadurch nicht unmittelbar zum Schöpfer vernünftiger Weſen gemacht, die von der civitas Dei ausgeſchloſſen ſind, wenn die Zahl der Glieder derſelben eine beſtimmte Grenze hat, Gott alſo eine größere Zahl vernünftiger Weſen geſchaffen hat, als die civitas Dei ihrer Natur nach in ſich aufnehmen kann? Und wenn man auch auf der einen Seite ſagen kann, eben dieſe Beſchränkung der civitas Dei auf eine beſtimmte Zahl ſey ſelbſt ſchon unter Vorausſezung des Falls geſchehen, ſo kann man auf der andern Seite mit gleichem Rechte ſagen, die civitas Dei habe ihren abſoluten Grund nur in dem abſoluten Weſen Gottes ſelbſt, und die Freiheit der vernünftigen Weſen verliert daher alle ihre Bedeutung, wenn ihr von Anfang an die Vorausſezung gegenüberſteht, daß ſie ſich nur auf eine

bestimmte Weise entscheiden werde. Dieß ist das Mißverhältniß der subjectiven Freiheit und der objectiven Gottes-Idee, das sich durch das ganze augustinische System hindurchzieht. Uebrigens scheint dem Augustinus selbst der zuvor erwähnte Widerspruch nicht ganz entgangen zu seyn, wenn er wiederholt bemerkt [70]), daß die civitas Dei durch den Fall der Engel und die dagegen erfolgte Aufnahme der Menschen nicht nur nicht verloren, sondern vielleicht noch gewonnen habe. Dieses „vielleicht" scheint ja die Voraussezung, daß die Zahl der Glieder der civitas Dei eine von Anfang an festbestimmte sey, wieder zurücknehmen zu wollen, was sich nur daraus erklären läßt, daß sich ihm selbst das Inadäquate der Vorstellung aufdrang, die Menschen als intellectuelle Naturen zu bloßen Stellvertretern der Engel in ihrer Beziehung zur civitas Dei zu machen. Eine blos secundäre stellvertretende Bedeutung haben sie allerdings, wenn die mythische Idee der Engel festgehalten wird, gleichen sich aber die Engel und die Menschen in dem Begriffe der freien, intellectuellen Natur mit einander aus, so werden die Engel ein sehr bedeutungsloses Mittelglied zwischen Gott und dem Menschen.

Es bleibt demnach in den Bösen und Verdammten eine unaufgelöste Incongruenz mit der Idee Gottes, aber auch in Ansehung der Erwählten und Seligen entsteht noch die Frage, wie ihre wirkliche Aufnahme in die civitas Dei und ihre dadurch vermittelte Einheit mit Gott zu denken ist. Der leibliche Tod, welchem auch sie in Folge der Sünde verfallen sind, wird zwar durch die Auferstehung wieder aufgehoben, aber es fragt sich nicht nur, wie die Auferstehung überhaupt möglich ist, sondern auch, wie der durch die Auferstehung wiederhergestellte materielle Körper eine reelle Stelle in der civitas Dei finden kann. Die Möglichkeit der

70) S. oben S. 929.

Auferſtehung rechtfertigt Auguſtinus durch die Berufung auf die ſchon geſchehene Thatſache der Auferſtehung Chriſti, das große, in den Glauben der Welt übergegangene, Wunder, durch welches auch das Unglaubliche glaublich geworden ſey, und die göttliche Allmacht, für welche auch das Unbegreifliche nichts Unmögliches ſey [71]). Durch die Thatſache der Auferſtehung Chriſti iſt auch zugleich jedes Bedenken in Hinſicht des andern Moments, der Materialität des Auferſtehungsleibs, gehoben, indem ja Chriſtus, wie allgemein angenommen iſt, mit ſeinem Fleiſche in den Himmel eingegangen iſt. Was jedoch den leztern Punct betrifft, ſo glaubt Auguſtinus das Intereſſe der chriſtlichen Anſicht von dem Verhältniß des Leibs zur Seele, oder der Materie zum Geiſt, noch beſonders gegen den platoniſchen Idealismus, und namentlich gegen die Behauptung des Porphyrius: **ut beata sit anima, corpus omne esse fugiendum** [72]), verfechten zu

71) De civit. Dei XXII, 5.

72) De civit. Dei XXII, 26. vgl. XIII, 17. — ***Exagitant***, ſagt Auguſtinus von den Platonikern XXII, 16., ***aeternitatem corporum, tanquam haec sint inter se contraria, ut et beatitudinem quaeramus animae et eam semper esse velimus in corpore velut aerumnoso vinculo colligatam: cum eorum auctor et magister Plato*** (ſo ſucht Auguſtinus treffend den Platonismus durch ſich ſelbſt zu widerlegen), ***donum a Deo summo diis ab illo factis dicat esse concessum, ne aliquando moriantur, id est, a corporibus, quibus eos connexuit, separentur*** (Tim. S. 41. 1. Vgl. XXII, 26. f. Nehme man Plato und Porphyrius zuſammen, ſo gleichen ſich beide zur chriſtlichen Wahrheit aus, ***quoniam secundum Platonem etiam sanctae animae ad humana corpora redibunt, secundum Porphyrium ad mala mundi hujus sanctae animae non redibunt. Dicat itaque cum Platone Porphyrius: redibunt ad corpora. dicat Plato cum Porphyrio: non redibunt ad mala, et ad ea corpora redire consentient, in quibus nulla patiuntur mala.***

müssen. Die Hauptpuncte dieser Erörterung sind kurz, daß es kein Widerspruch sey, einen irdischen Körper auch im Himmel anzunehmen, daß dasselbe Band, das hier Seele und Leib zur Einheit verknüpfe, sie auch künftig verknüpfen könne, und zwar um so besser, je geistiger und lebendiger der künftige Leib seyn werde, daß es daher nur darauf ankomme, aus dem künftigen Leibe alles Vergängliche, alles Hemmende und Träge der Materie, hinwegzudenken, wie die Seele durch die Sünde fleischlich geworden sey, so werde hinwiederum der Leib durch die Aufhebung der Sünde und des Todes geistig, aber auch das vergeistigte Fleisch sey gleichwohl wahres und wirkliches Fleisch. Es darf nicht erst darauf aufmerksam gemacht werden, wie sehr dem augustinischen System hier, wo es sich zur traditionellen christlichen Lehre rein apologetisch verhält, jede tiefere speculative Bedeutung fehlt. Die Möglichkeit eines ewigen Zusammenseyns von Seele und Leib, von Geist und Fleisch, in denselben Individuen ist nur behauptet, die Nothwendigkeit aber, zumal, wenn man bedenkt, welche crasse Vorstellung Augustinus von der Identität des künftigen Leibs mit dem jezigen hatte, auf keine Weise, weder aus der Idee Gottes, noch aus dem Verhältniß des Menschen, als des Subjects der Religion, zu Gott nachgewiesen. Speculativeren Gehalts scheint der den Schlußstein des augustinischen Systems bildende Gedanke zu seyn, daß die höchste Thätigkeit und seligste Ruhe der Erwählten die Anschauung Gottes sey. Denn was ist diese Anschauung anders, als die Einheit des subjectiven Bewußtseyns mit dem dasselbe erfüllenden absoluten Inhalt, dasselbe auf der Seite des endlichen, zu seiner Unendlichkeit sich erhebenden, Subjects, was auf der Seite Gottes seine in der civitas Dei sich reflectirende absolute Selbstanschauung ist [73])?

73) De civit. Dei XIII, 18.: *Posse esse corpus in coelo, cum terra universa libretur in nihilo. — Homines ad Dei*

Allein, da nun einmal der Körper, wenn auch in vergeiſtigter Geſtalt, ſeine Stelle in der civitas Dei eingenommen hat, ſo unterſucht Auguſtinus die ächt ſcholaſtiſchen Fragen, ob die Seligen Gott mit geſchloſſenen oder offenen Augen ſehen, und wenn ohne Zweifel mit geſchloſſenen, ob auch mit offenen leiblichen, und die Antwort iſt, daß Gott leiblich und geiſtig, wenn auch nicht unmittelbar, doch mittelbar in allen der Anſchauung ſich darbietenden Perſonen und Gegenſtänden geſehen werde [74]).

gratiam pertinentes cives sanctorum angelorum in beata vita manentium spiritualibus corporibus induentur — natura quidem manente carnis, sed nulla omnino carnali corruptibilitate vel tarditate remanente. Vgl. XXII, 5. 21.

74) De civit. Dei XXII, 29.: *Fieri potest, valdeque credibile est, sic nos esse visuros mundana tunc corpora coeli novi et terrae novae, ut Deum utique praesentem et universa etiam corpora gubernantem per corpora, quae gestabimus et quae conspiciemus, quaquaversum oculos duxerimus, clarissima perspicuitate videamus. — Aut ergo per illos oculos sic videbitur Deus, ut aliquid habeant in tanta excellentia menti simile, quo et incorporea natura cernatur — aut quod ad intelligendum facilius, sic Deus nobis erit notus atque conspicuus, ut videatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis, videatur ab altero in altero, videatur in se ipso, videatur in coelo novo et in terra nova, atque in omni, quae tunc fuerit creatura, videatur et per corpora in omni corpore, quocunque fuerint spiritalis corporis oculi aric perveniente directi.*

JUN 14 18[illegible]
MAR 13 1891
JUN 8 1891
APR 11 1899
MAY 11 1899
Dumberton
7/15/43

& Mauke.